

IRYNA MICHEJEVA

Novopohanské aspekty politicko-ideologického projektu národného bolševizmu

The article deals with the problem of renaissance of Pagan beliefs and archetypes in the culture of post-USSR countries and its impact on political and ideological processes. The author describes and analyses the fundamental principles and mechanisms of mythological renaissance, a typical tendency of transitive cultures in the situation of social changes and globalization. The article provides an integral vision of National Bolshevik ideology, including its historical, philosophical, political and ideological aspects. It stresses the necessity of viewing National Bolshevism as a well-developed doctrinal theory and practice of the right-wing totalitarianism, or Russian neo-fascism. The author explicates ideological principles and projects of global reconstruction of society, which are the most typical of National Bolshevism. The article makes a point that the National Bolshevik movement takes a Neo-Pagan ideological turn that can be described as a synthesis of Neo-Pagan ideas and neo-totalitarian tendencies at cultural and social levels. The author proposes two models for understanding the Neo-Pagan framework of the National Bolshevik ideology. The first model provides an understanding of Neo-Paganism as a special type of mentality shaped by an unconventional interpretation of three temporal modes – the past, the present and the future. The second model understands it as a unity of two fundamental conceptual programs intended for the reconstruction of ontological status of the world and the individual (“Neo-Pagan metaphysics”) as well as the reconstruction of social order (“Neo-Pagan meta-politics”).

Key words: Russian philosophical tradition; Russian idea; messianism; mentality; renaissance of mythology; Neo-Paganism; National Bolshevism; totalitarianism; metapolitics; hierophanization; Tradition; organicism

Na prelome tisícročí sa jasne ukázala unikátnosť globálnej sociálno-kultúrnej situácie, vyznačujúcej sa radikálnymi zmenami vo všetkých oblastiach verejného života. Môžeme bez zveličenia konštatovať, že nastala všeobecná kríza súčasnej civilizácie, ktorá presvedčivo poukazuje na zrýchľujúci sa proces diskreditácie hodnotových priorít technologicky orientovanej spoločnosti. V prvom rade sa devaluje ideál autonómnej osobnosti – sociálnej jednotky, ktorej zmyslom existencie z pohľadu tradičného západného myslenia bola maximálna realizácia celého individuálneho potenciálu fyzických a duševných schopností, túžob a ambícií, ktoré v podstate nie sú ničím obmedzované. Po zavrnutí jemnej dialektiky rozochvene nadšeného a zároveň pokojne špekulatívneho postoja k svetu antiky a „úspešnom” prekonaní pokorného sebaponižovania stredoveku kultúra novoveku rozhodujúcim spôsobom oddelila emocionálne vnímanie od intelektuálneho uchopenia prírody. Táto skutočnosť predurčila stupňujúce sa napätie v európskej kultúre, ktoré koncom dvadsiateho storočia akoby kráčať ruka v ruke s predtuchou globálnych

katastrof. Dnešná sebareflexia ľudskej spoločnosti skôr ako kozmického než iba ako pozemského javu, ktorý je prísne determinovaný prírodnými zákonmi a ktorý je v prípade ich ignorovania odsúdený na zánik, svedčí o tom, že kultúrne stereotypy doby industrializácie sú vyčerpané a že sa paradoxne pretransformovali z akéhosi neotrasiteľného základu úspešnej spoločnosti na jej bezprostrednú hrozbu.

V tejto súvislosti sa skúmanie a objasňovanie tých kultúrnych významov a predstáv, ktoré predstavujú alternatívu k hodnotám éry modernizmu a ktoré majú potenciál stať sa základom formovania zásadne odlišnej svetonázorovej paradigmy presiaknutej intuíciou syntetizmu a antropoidnej harmónie, stáva naliehavou nevyhnutnosťou. Z tohto pohľadu ponúka istú perspektívu štúdium ruskej kultúrno-filozofickej tradície, ktorá má korene v štruktúrach národnej mentality vyznačujúcej sa práve orientáciou na zmysel, celok, toleranciu a univerzálnosť. Vykryštalizovala sa na geopolitickej a ideovo-duchovnej križovatke Východu a Západu a dnes sa považuje za ich plodný „prienik“, ktorý by mohol ponúknuť ľudstvu programy konštruktívnej súčinnosti pozitívnych, historicky overených ideí a predstáv tak východnej, ako aj západnej kultúrnej paradigmy. Už N. Berďajev bol presvedčený o tom, že „naše národno-náboženské poslanie možno vnímať len ako poslanie sprostredkovateľa medzi Východom a Západom, ako poslanie zjednotiteľa pravdy Východu s pravdou Západu, transformátora dvoch druhov kresťanskej náboženskej skúsenosti a dvoch druhov kultúry do života jedného a jednotného všeludstva“.¹

Jednako by však bolo príliš domýšľavé vyhlasovať, že autenticky ruské (z Ruska pochádzajúce) „projekty“ celosvetovej prestavby boli jednoznačne spravodlivé a sebestačné. Zároveň je však potrebné poukázať na občas až príliš mesiášsky (rozumej sebaistý) pátos, ktorým sú presiaknuté mnohé súčasné filozoficko-svetonázorové a politicko-ideologické konštrukcie.

Očividná opozícia ruskej a západoeurópskej duchovnej tradície stále vyvoláva vášnivé diskusie o podstate a perspektívach ambícií ruského filozofovania nárokovujúceho si na popredné miesto vo svetovej kultúre. V širokom spektre možných postojov je potrebné vyčleniť dva póly: na jednej strane možno pozorovať očividne romantickú apologetiku faktických ochránársko-stagnančných tendencií v ruskom kultúrno-filozofickom a politicko-ideologickom vývoji a na druhej strane tvrdo skeptický postoj voči nim. Uvedené „napätie“ problému osobitosti skúmanej tradície vyplýva okrem iného aj zo zložitosti metodiky filozoficko-kulturologických štúdií s nevyhnutnosťou „plavby medzi Scyllou ... nadmernej kritiky a Charibdou romantickej mýtotorby na historické témy“².

Väčšina vedcov prikláňajúcich sa k prvému či druhému smeru sa však zhoduje v tom, že ruská filozofia si vypracúva celkom osobitý, alternatívny pohľad na všeludskú kultúru a históriu – pohľad historiozoficko-utopický. Ako môžeme hodnotiť toto tvrdenie? Naznačuje azda, že ruská filozofia je chybná, alebo je to – naopak – jej prednosť?

Nemožno si nevšimnúť významný rozdiel v prístupoch k výkladu histórie a súčasnosti v západnej a ruskej tradícii myslenia. Pre ruský postoj je typické neutíchajúce kolektívne očakávanie konca tohto sveta, zásadná nespokojnosť s prvoplánovou materiálnou existenciou, „svetským“ pohodlím. Podľa P. J. Čaadajeva *logika zlatej strednej cesty* môže prinajlepšom určitý čas za-

¹ Berďajev, N. A.: *Sud'ba Rossii: Opyty po psichologii vojny i nacionalnosti*. (Osud Ruska: Črty o psychológii vojny a národnosti) M.: Mysl', 1990, 346 s. s. 437.

² Averincev, S. S. *Vizantija i Rus': dva tipa duchovnosti* (Byzancia a Rusko: dva druhy spiritualizmu). *Novyj mir*, 7/1988, s. 212.

bezpečovať existenciu spoločnosti, no nikdy ju neposunie ani len o krok vpred. Výsledky môže priniesť len fanatizmus dokonalosti, vášnivé smerovanie k tomu, čo je pravdivé, skutočné a krásne. Takzvaná ‚ruská idea‘, vychádzajúca z predstáv o dokonalom zjednotení ľudstva na základe pravoslávneho náboženstva a jeho transformácii na kozmickú silu, ktorá je pokračovaním aktu Božieho stvorenia, stojí v protiklade k ‚európskej idei‘ Karola IX., ktorá je zhrnutím západoeurópskej filozofie dejín. Hlavná črta európskej idey spočíva v jej ‚uzemnenosti‘, v jej praktickom význame: hoci v rozličných historických dobách bola chápaná rozdielne, jej zmysel bol vždy bezpodmienečne reálny a praktický. Základom európskej idey bola vždy téza o nevyhnutnosti ‚spojenia‘ európskych krajín do silnej zjednotenej veľmoci (napr. do Spojených štátov Európy), ktorá sa stavia do opozície voči zvyšku sveta. Stáročná orientácia na skutočné politické, ekonomické a kultúrne zjednotenie vždy dosahovala dosť efektívne a efektívne výsledky. Ich vyvrcholením je dnes fenomén Európskej únie, ktorý nadobudol konkrétne črty. Západoeurópska sociálna filozofia sa teda vždy zaoberala skôr taktickými, než strategickými úlohami, pričom vypracúvala návody na účinné riadenie štátu (T. Hobbes), výhodnú zahraničnú ekonomickú politiku (Machiavelli), spravodlivé medzinárodné právo (I. Kant) atď. Pri riešení každodenných problémov spoločenskej existencie dosiahla západoeurópska filozofická tradícia veľké úspechy v praxi reálnej transformácie spoločnosti na princípoch demokracie, slobody, humanizmu. Rastúci optimizmus v súvislosti s pomerne úspešnými transformáciami však splodil myšlienku inherentnej hodnoty ľudského Rozumu, a nechtiac eliminoval hodnotu všetkého iracionálneho a vymykajúceho sa bezprostrednej realite.

Aj napriek sugestívnemu obrazu sociálneho blahobytu a stability seabakritika západoeurópskej kultúry v druhej polovici dvadsiateho storočia odhalila zďaleka nie príťažlivé „pozadie“ ohrozujúce človeka v podobe zložitého súboru subjektívne existenciálnych a objektívne globálnych problémov. Téza o úplnej vyčerpanosti celého potenciálu európskej spoločnosti, ktorú ruská filozofia sformulovala už v devätnástom storočí, sa stala východiskom súčasného západného myslenia.

A tak dnes, na prahu nového tisícročia, čelíme paradoxnej situácii – na jednej strane prevteleniu ‚historického realizmu‘ (v podobe európskej idey) do prízraku súčasnosti a do reálnej hrozby pre budúcnosť a na strane druhej premene ‚historiozofického utopizmu‘ (v podobe ruskej idey), aj keď zďaleka nie na všetiek na problémy ľudstva, tak aspoň na heuristicky perspektívnu stratégiu globálneho rozvoja. Odpoveď na otázku, čo je reálnejšie, či viera v nekonečný pokrok, nádej na nábožnosť, ktorá má schopnosť zharmonizovať ľudskú existenciu, alebo vytvorenie akéhosi zásadne nového syntetického svetonázoru, primeraného situácii konca problematického dvadsiateho storočia, dá až čas.

Dnes sa však s čoraz väčšou naliehavosťou a s čoraz väčším vzrušením vyslovuje myšlienka, že ruská kultúra, ktorá nestratila svoje mesiášske poslanie, aj naďalej ostáva jedinou skutočnou historickou záchrannou silou celej civilizácie. Týka sa to predovšetkým rôznych národno-vlasteneckých hnutí v súčasnom Rusku, ktoré vystupujú ako obhajcovia etnického, ale aj imperiálneho nacionalizmu.

Už od svojho vzniku (v 70. – 80. rokoch, časopis *Veče*) bolo ruské národno-vlastenecké hnutie nielen mimoriadne spolitizované, ale malo aj množstvo vlastností odhaľujúcich jeho novopohanskú podstatu v mnohých obmenách, ktoré dnes môžeme zrekonštruovať:

- agresívne protizápadniarstvo (najmä antiamerikanizmus), ktoré sa konštituovalo do koncepcie ‚globálnej konfrontácie‘;
- štátna veľmocenskosť alebo imperiálnosť s militarizmom a terorizmom, ktoré ju nevyhnutne

sprevádza („Terorizmus sa stal ... posledným útočiskom subjektu dychtiaceho po totalizácii vo svete, v ktorom je táto túžba postavená mimo zákon“³);

- neprítomnosť ekonomickej doktríny;
- záľuba v tzv. „slovanských starožitnostiach“ – pod týmto pojmom sa chápe ruská a árijská tradícia, ktoré sú navzájom stotožňované – a z toho vyplývajúci rasizmus;
- intenzívne využívanie ekologických tém.

Najaktívnejšími národno-vlasteneckými skupinami v súčasnosti sú pravicovo-radikálna strana, Zväz Venédov, Strana Ruska V. Korčagina, noviny *Za ruskú vec* (3а русское дело) a *Ruská pravda*. Najväčšiu pozornosť si však zasluhuje v súčasnosti zakázaná Národná bolševická strana, ktorá má rovnako ako predtým ambície vytvoriť akúsi špecifickú kvázináboženskú ideológiu.

Fenomén národného bolševizmu je osobitne zaujímavý najmä z hľadiska jeho zakorenenosti v hĺbkových mentálnych štruktúrach národnej psychológie a zároveň z hľadiska jeho ‚spätosti‘ s historickými témami nedávnej totalitnej minulosti. To si uvedomujú aj samotní ideológovia tohto trendu, ktorí definujú národný bolševizmus ako „líniu ‚pravcového komunizmu‘“, ktorá siaha k dávnyim iníciačným spoločnostiam a duchovným učeniam.⁴

Súčasný národný bolševizmus má nepochybne korene v minulosti Ruska, v myšlienkových štruktúrach národného svetonázoru, v ktorých je zakódovaný zložitý komplex trvalej sociálnej a politickej neistoty a frustrácie, pocit bytostnej a totálnej živelnosti existencie, vyžadovanie si tvrdých foriem vládnutia v danom myšlienkovom a sociálnom priestore. Napokon „osobitosť ruskej civilizácie sa už od jej počiatku prejavuje v tom, že človek nemá priznané právo na samostatné, nezávislé usporiadanie vlastnej existencie vo svete. Problémom nie je nedostatok individualizmu či vedomia vlastnej hodnoty, ale istota, že žiadne usporiadanie vlastného života nemôže človeka v konečnom dôsledku uspokojiť ... To, čo sa považuje za akúsi ‚nedorobnosť‘ či ‚nedotiahnutosť‘ ruského človeka je v podstate výsledok jeho tisícročnej skúsenosti s nevyhnutnosťou a zároveň nemožnosťou usporiadať si vlastný život“.⁵ Staroruskému pohanstvu pripadal svet od počiatku chaotický a iracionálny, v rámci svojich hraníc nepripúšťajúci žiadne zásadné usporiadanie. „Vnútročné prežívanie a vnímanie chaosu ako základu svetového poriadku sú typické práve pre ruskú dušu ... Je možné, že zažívanie živelnosti ako podstaty ruskej duše je spojené s východiskovými momentmi rozvoja našej mentality, s tým, že slovanská mytológia nebola dostatočne rozpracovaná ... a nepoznala kozmogonické mýty s ich hlavnou témou – transformáciou chaosu na vesmír.“⁶

Na tento ‚psychologický základ‘ sa navrstvili špecifické politické okolnosti typické pre predrevolučné Rusko. Ruský náboženský filozof G. Fedotov opísal politickú a ideologickú situáciu v Rusku na prelome 19. a 20. storočia takto: „Naľavo stojí ‚večný hľadač‘, nadšenec, svätý utopista – ... a napravo – úzkoprsý, obmedzený realista – počvenník (*konzervatívny slavianofil, pripútaný k (ruskej) pôde – pozn. prekl.*) ...“⁷ Pri analýze kultúry Strieborného veku, a najmä

³ Dugin, A.: *Templariy proletariata: Nacional-bolševizm i iniciacija*. (Templári proletariátu. Národný bolševizmus a iniciácia) M.: Arktogeja, 1997 (328 s.), s. 99.

⁴ *Ibid.*, s. 17.

⁵ Paralleli: Rossiya – Vostok – Zapad. (Paralely: Rusko – Východ – Západ) Vyp. 1. M., 1991 (289 s.), s. 58.

⁶ Kantor, V. A.: *Stichija i civilizacija: dva faktora „rossijskoj sud’by“* (Živel a civilizácia: dva faktory „ruského osudu“). In: *Voprosy filosofii*, 5/1994, s. 31.

⁷ Fedotov, G. P.: *Sud’ba i grechi Rosii: Izbrannyje stat’ji po filosofii russkoj istorii i kul’tury* (Osud a hriechy Ruska: Vybrané články z filozofie ruských dejín a kultúry), 2. diel. Sofia 1992 (349 s.) s. 173.

filozoficko-estetického fenoménu skýťstva, N. A. Berd'ajev poznamenal, že popri západnom ‚civilizovanom‘, ‚helénskom barbarstve‘ vždy existovalo pohanstvo ruské, či ‚skýtske‘, ktoré bolo voči nemu agresívne. Súčasní Skýti spievajú ódy nie na nadkultúrny, ale na predkultúrny stav ... Sú to pohania, vrie v nich krv ľudí, ktorých nezasvätili do tajomstva vykúpenia. V Rusku predstavuje skýtska ideológia akýsi svojrázny druh pohanského nacionalizmu, prechod k nekresťanskému a antikresťanskému mesiášstvu.“⁸ Musíme hneď poznamenať, že predstavitelia národného boľševizmu sa stotožňujú so ‚skýtskou ideológiou‘ a vyzdvihujú jej význam, považujú ho za vlastný teoretický zdroj: „Pre skýťstvo bola typická ‚obrana barbarstva‘ (namiereného proti západnej civilizácii), ktorá sa obracia k archaickej živelnosti národa, a oslava deštruktívnej spontánnosti.“⁹ A ďalej: „Pojem ‚naši‘ sa dnes v ruskej ríši jednoznačne stal euroázijským pojmom, ktorý zahŕňa nielen Rusov či Slovanov, ale aj Tatárov, Turkov, ugrofínske národy atď, ktoré si uvedomujú svoju genetickú spätosť s priestorom a myšlienkou impérie.“¹⁰

Remytologizácia ako nevyhnutný trend vždy vymedzuje kultúru prechodného obdobia, keď zažíva svoj extrém, oživuje pôvodné – pohanské – náboženské predstavy a presvedčenia. Takéto správanie bolo možné pozorovať v ruskej kultúre na prelome 19. a 20. storočia, a možno ho konštatovať aj dnes, v prechodnom období, na začiatku 21. storočia. ‚Obmedzený počvenník‘ a ‚šikmooký Skýt sa teraz reinkaroval do iných zosobnení, z ktorých najoddielnejší sú predstavitelia národno-boľševickej ideológie. Tí však nie sú iba neprijemnou recidívou barbarstva, ktorá bola vyvolaná oslabením tabu a noriem civilizácie, nie je to dionýzsky živel, ktorý sa náhle predral na povrch, ale doktrínou podložená a zdôvodnená teória a prax. Ešte presnejšie – ide o prax pravičiarskej totality alebo neofašizmu na ruský spôsob. „Podstata ‚novej pravice‘ sa redukuje na integráciu tradičných hodnôt a skúseností všetkých radikálnych hnutí dvadsiateho storočia, vyúsťuje do akejsi novej, dalo by sa povedať – postfašistickej ideológie.“¹¹ Stavajúc sa jednak do tvrdej opozície voči akémukoľvek demokratickému spoločenskému poriadku a jednak voči akýmukoľvek prejavom racionálneho zmýšľania, národný boľševizmus sa zároveň jednoznačne odhaľuje ako v zásade novopohanská svetonázorová a politická alternatíva k západnej civilizácii, ktorá prebúdzá k životu živelnosť ‚barbarskej, túžby po moci‘. „Národný boľševizmus je akási ‚superideológia‘, ktorá je spoločná všetkým nepriateľom otvorenej spoločnosti ... jej úplný, vedomý a bytostný protiklad. Národný boľševizmus je svetonázor, ktorý je založený na úplnom a radikálnom odmietaní jednotlivca a jeho ústredného postavenia ... Národný boľševizmus sa kategoricky stavia proti ‚subjektívnemu‘ a za ‚objektívne‘ ...“¹²

Všeobecne teda možno konštatovať ‚novopohanský obrat‘ realizovaný predstaviteľmi národno-boľševického hnutia. Hovoríme tu o remytologiacii konkrétneho, ‚spolitizovaného‘ modelu, čo súvisí najmä s nasledujúcimi dvoma okolnosťami. Po prvé s reflexiou rôznych duchovných javov (vrátane novopohanskej dimenzie) a ich racionalizáciou v rámci vedecky orientovanej myšlienkovvej paradigmy konca dvadsiateho storočia. Po druhé s ideologizáciou týchto javov

⁸ Ibid., str. 583.

⁹ Dugin, A.: Tampliery proletariata..., c. d., s. 66.

¹⁰ Dugin, A.: Konšpirologija: Nauka o zagovorach, tajnych obščestvach i okkultnoj vojne (Konšpirologia: Veda o sprisahaniach, tajných spoločnostiach a okultnej vojne). M.: Arktogeja, 1992 (144 s.), s. 129 – 130.

¹¹ Verchovenskij, A., Pribylovskij, V. Nacional-patriotiščeskije organizacii v Rossii. Istorija, ideologija, ekstremistskije tendencii. (Národno-vlastenecké organizácie v Rusku. História, ideológia, extrémistické tendencie). M.: Institut eksperimental'noj sociologii, 1996 (s. 190 s.), s. 92.

¹² Dugin, A. Tampliery proletariata..., c. d., s. 8 – 9.

v podmienkach zrýchľujúceho sa splošťovania a uniformizácie modernej spoločnosti. Vo svojej jednote oba vplyvy dodávajú špecifický charakter oživovaným pohanským myšlienkam, predurčujú ich novosť a poplatnosť realite doby. Túto novosť možno definovať ako implikáciu novopohanských predstáv totalitnými (neototalitnými) tendenciami v daných myšlienkových a sociálnych priestoroch.

Ako je známe, môžeme hovoriť o dvoch typoch totalitnej ideológie a praxe – ľavicovej a pravicovej. Podľa J. Talmona súčasná totalita predstavuje diktatúru ako dôsledok syntézy myšlienky 18. storočia o prirodzenosti poriadku a Rousseauových predstáv o konaní národa a jeho seba-vyjadrení. Vďaka tejto syntéze sa z racionalizmu stala vášnivá viera, t. j. ukázalo sa, že totalita je mytologizáciou racionalizmu. Mytologizácia s dôrazom na človeka a jeho rozum vyústila do ‚ľavičarskeho totalitarizmu‘. Ak sa za východiskový bod pre mystifikácie volí skupina, štát, národ, rasa, vytvára sa totalita pravičarskeho razenia.¹³ Práve taká je ideologická pozícia národného bolševizmu, ktorú explicitne vyjadril E. Limonov vo svojej typológii súčasných ideológií. Podľa Limonova dnes existuje vo svete demokratická, komunistická a nacionalistická ideológia. Pritom posledná z nich, ako optimálna a najperspektívnejšia pre sociálny rozvoj, je založená ‚na velebení myšlienky vlasti alebo národa‘¹⁴.

Inak povedané, totalita môže byť interpretovaná ako kópia organizačne-rituálnej podoby kresťanstva, toho kresťanstva, ktoré vytvorilo európsku kultúru, ale s pohanským obsahom, ktorý však túto kultúru spochybňoval a spochybňuje. Pritom autenticky ruský totalitarizmus – od svojho socialistického variantu až po moderné verzie – je v tomto zmysle patologickou úchyľkou východokresťanského postnáboženského vedomia. To vysvetľuje tú prekvapujúcu syntézu, ktorú sa snažia zaviesť národní bolševici: pravoslávie, bolševizmus, nacionalizmus a iracionalizmus (‚ľavicový ezoterizmus‘), ba dokonca aj fyzika nerovnovážnych stavov (!)¹⁵.

Očividný novopohanský kontext, typický pre národno-bolševickú ideológiu, možno zrekonštruovať predovšetkým ako osobitný druh myslenia (svetonázoru), ktorý vytvára istý ontologický model cez vlastné transkripcie troch časových stavov – minulosti, prítomnosti a budúcnosti. V tomto modeli sa každý tento stav konceptualizuje prostredníctvom príslušného princípu a celé základné časové plátno v dôsledku takejto interpretácie nadobúda zvláštnu – involučnú – vektorovosť. Absolutizácia tradície, zdôvodnenie hodnotovosti hierarchickej štruktúry spoločensko-prírodného usporiadania, retrospektívnosť vývoja – všetky tieto myšlienky možno označiť za kľúčové pre novopohanský smer všeobecne a národný bolševizmus zvlášť. Inak povedané, takto chápaný teoretický model novopohanstva možno prezentovať ako systém troch základných princípov, ktorými sa riadi proces globálnej dynamiky v jej troch časových rozmeroch. Minulosť sa tu interpretuje pomocou princípu absolutizácie tradície, ktorá sa celkovo stotožňuje s Prvotnou tradíciou ako univerzálnym tvorivým zdrojom najdôležitejších a najvhodnejších životných programov. Z hľadiska prítomnosti je základným regulujúcim princípom princíp hierarchickosti, ktorý popiera rovnostárske modely sociálnych a medziludských vzťahov. Budúcnosť sa paradoxne javí ako akási ‚budúca minulosťou‘, či retroutópia, keďže sa predpovedá z pozície princípu involučného rozvoja, ktorý sa považuje za skutočne pokrokový.

Hneď po ideológovi talianskej pravice J. Evolovi národní bolševici oddeľujú od seba ‚semit-

¹³ Totalitarizm: čto eto takoe? Issledovanija zarubežnych politologov: Sbornik statej (Totalitarizmus: čo je to? Výskumy zahraničných politológov: Zborník článkov) č. 1. M., 1993. 215 (s.), s. 134.

¹⁴ Limonov, E. V.: Anatomija geroja (Anatómia hrdinu). Smolensk: Rusič, 1994 (480 s.), s. 61.

¹⁵ Dugin, A.: Tamplieri proletariata..., c.d., s. 185 – 187.

sko-kresťanský pohľad na svet' a ‚severskú pohanskú tradíciu‘. Tri ‚anti-tradičné revolúcie‘ vo svetových dejinách – zosadenie ‚posvätnéj kráľovskej kasty‘ kňazskou vrstvou v predkresťanskom svete, reformácia ako príčina demokratického štátu, v ktorom kasta obchodníkov zvrháva z trónu kňazskú kastu, a socializmus, ktorý postavil najnižšiu kastu otrokov na čelo spoločenskej dynamiky, zrúcali ‚realitu Minulosti‘, ktorú Evola považuje za ‚prorocký mýtus o lepšej budúcnosti‘. Národný boľševizmus operuje pojmom Prvotná či Prvopočiatočná Tradícia, ktorú objasňuje takzvaná ‚hyperborejská teória‘, dávna a zároveň nadčasová iniciátska doktrína staroruských Árijcov.¹⁶

Princíp elitárskeho spoločenského zriadenia zdôvodnil už J. Evola, ktorý vytýkal modernej rovnostárskej spoločnosti otvorené prejavy ‚nivelizujúcej vôle‘ ku kolektívu a nenávisti voči akejkoľvek hierarchii, teda voči kvalite a diferenciacii. Tým, podľa názoru Evolu, demokratická civilizácia Západu problematizuje hodnotu slobody, pretože ‚túžba po slobode je to isté čo túžba po hierarchii‘¹⁷. Evola vyslovuje nekompromisnú sociálnu dilemu: buď pestovanie liberálnej demokracie ako ‚dynamického systému‘ oddelených, atomických jednotlivcov, skrotených a zautomatizovaných vo vzájomnom sebaohraničení a neslobode, alebo rozhodné uznanie svojej vnútornej nadradenosti, a teda aj nezmieriteľný boj za ideál elitárstva. ‚Je hlbokým omylom domnievať sa, že obnova je možná bez znovunastolenia hierarchie, t. j. bez toho, aby sa v nižších formách spätých s pôdou a hmotou, s človekom a s ľudským, nastolil vyšší zákon, vyšší poriadok, vyššie právo, ktoré môže odôvodniť iba živá prítomnosť vodcu ... Princípom impérie je *hierarchia* (kurzíva aut.), poriadok pochádzajúci zhora.“¹⁸ Konečným ideálom tohto sociálno-politického projektu je návrat ku kastovému systému ako ‚systému pravdy, oddôvodnenosti a formy v najvyššom zmysle týchto pojmov‘¹⁹.

Na rovnakých pozíciách zotrávajú aj národní boľševici, ktorí sa však v dôsledku osobitnej národnej črty klaňajú ‚základnej‘ (a v tomto zmysle ‚nižšej‘) spoločenskej sile Ruska – roľníctvu. Podľa názoru Duginu roľníctvo urobilo neoceniteľnú službu ruskej kultúre, keď zachovalo pôvodné náboženské predstavy a obyčaje, povesti a rituály dávnych čias, ktoré boli ‚naplnené vznešeným významom pre toho, kto rozumie zákonom posvätného árijského kozmu ... To, čo na prvý pohľad vyzeralo ako jeho (t. j. roľníkova – pozn. aut.) archaickosť, nevedomosť a hrubosť, bolo v skutočnosti známkou hlbokéj zakotvenosti v posvätných archetypoch, prejavom vyššieho nadrozumového poznania, ktoré bolo kedysi, v zlatom veku, osou kolektívnej existencie plnohodnotnej duchovnej civilizácie ... Až od tejto tretej Árijskej kasty je možné teoreticky začať s obnovou celej spoločenskej hierarchie pravej ruskej spoločnosti.“²⁰ Korunovať túto hierarchiu náleží vodcom, náčelníkom alebo hrdinom. Ide o špecifický typ ľudí, ktorí sa vyznačujú schopnosťou ‚zmraziť v sebe teplo každodennej ľudskosti‘ a žiť osamelo. V novom svetovom poriadku ‚musí inštinkt bojovníka, vojaka predchádzať ideológiu‘²¹.

Ideológovia národného boľševizmu zakladajú tvrdenie o retrospektívnej (cez cyklickosť, ktorá sa uzatvára v čase) povahe svetového vývoja na odmietaní evolučných myšlienok, ktoré preni-

¹⁶ Podrobnejšie pozri: Dugin A. Konec sveta: Eschatologija i tradicija. M.: Arktoģeja, 1997, 408 s.; pozri aj Tamplieri proletariata, c. d., 328 s.; Dugin, A.: Koniropologija: Nauka o zagovorach..., c. d., 144 s.

¹⁷ Evola, J. Jazyčeskij imperializm. (Pohanskij imperializmus) Preklad z nem. M.: Arktoģeja, 1994, (172 s.), s. 44 – 45.

¹⁸ Ibid., s. 15.

¹⁹ Ibid., s. 19.

²⁰ Dugin, A. Tamplieri proletariata..., c. d., s. 123.

²¹ Limonov, E. V. Anatomija ģeroja, c. d., s. 13.

kajú celou modernou vedou. Podľa tvrdenia A. Dugina do akej miery každá evolučnosť protirečí tradícii, do takej miery od začiatku v sebe nesie čosi ‚satanské‘.²²

Štruktúrno-obsahový potenciál národno-boľševickej ideológie môžeme predstaviť aj cez dvojjedinosť takých jeho zložiek ako ‚novopohanská metafyzika‘ a ‚novopohanská metapolitika‘. Prvá z nich vystupuje ako ucelený program rekonštrukcie ontologického postavenia sveta a človeka, druhá sa týka postavenia sociálneho.

‚Novopohanská metafyzika‘ sa najprimeranejšie explikuje pomocou princípov biomorfizmu, priestorovo-časovej cyklickosti a trvalej hierofanizácii bytia. Základom ‚novopohanskej metapolitiky‘ sú princípy tradicionalizmu, elitárstva a sociálno-prírodného synkretizmu alebo organizizmu.

Pre správne vysvetlenie novopohanského rozmeru súčasnej kultúry sa biomorfizmus ako princíp zdá byť prijateľnejším než antropomorfizmus, pretože biomorfizmu nie je vlastná radikálna opozícia človeka voči všetkým ostatným živým bytostiam.²³ Ak sa pôvodné pohanstvo vyznačovalo stotožnením človeka s prírodnou podstatou, resp. s jej určitými zložkami (prejavmi takéhoto sebastotožnenia boli totemizmus, fetišizmus a animizmus), súčasná kultúra sa vyznačuje rovnako jednoznačne pohanským ekologicky orientovaným myslením, ktoré nasmerúva ľudské spoločenstvo na prekonávanie všetkých zásadných rozdielov medzi ním a biosférou ako uceleným systémom. Vystriedanie antropocentrickej (antropomorfnej) orientácie biosférocentrickou (biomorfou) svedčí o radikálnej zmene paradigmy v podobe obnovy archaických mentálnych štruktúr. Hoci sa ekologické otázky v ideológii národných boľševikov nez dôrazňujú, súčasné radikálne ruské novopohanstvo má všeobecne pomerne výrazný ‚prírodný rozmer‘. Práve s touto okolnosťou súvisia predstavy o cyklickom charaktere svetového vývoja.

Afirmácia myšlienky cyklickosti časopriestorovej dynamiky na všetkých úrovniach existencie predstavuje prekonanie kresťansko-osvietenského lineárneho modelu, ktorý dnes odhaľuje svoju očividnú problematickosť. Tragický pocit vratkosti a krehkosti nielen osudu samého človeka, ale aj osudu celej planéty podnietil na prelome tisícročia vznik špecifického systému myšlienok a predstáv zdôrazňujúcich význam všetkého prírodného a prirodzeného, ktoré sa realizuje skôr v podobe cyklickej obnovy než v podobe vektorového rozvoja. Pritom sa súčasné verzie od stredovekých koncepcií odlišujú apersonalizmom a antieuropocentrizmom, od teórie G. B. Vicu antiimmanentizmom, od teórie ‚lokálnych kultúr‘ dôslednou archaizáciou obrazu kultúry.²⁴

Jasne sa to prejavuje na postoji pravice, a teda aj národných boľševikov. Po prvú takáto cyklickosť znamená návrat k pôvodným predcivilizačným podobám sociálnej organizácie. ‚Potrebujeme radikálnu, revolúciu idúcu do hĺbky – povstanie *barbarskej* čistoty ako vo vnútri, tak aj navonok.‘²⁵ Po druhé tento návrat sa chápe ako absolútny v zmysle svojej úplnosti a dokonalosti. Novopohanská metafyzika ‚eschatologickej gnózy‘, ktorú navrhuje A. Dugin, je vymodelovaná na základe akejsi zvláštnej a unikátnej metafyzickej udalosti, ktorá predstavuje ‚zavŕšenie všetkých zavŕšení‘ alebo ‚absolútny koniec‘, po ktorom už nenasleduje žiadne opakovanie, žiadna obnova cyklického vývoja. Možno tvrdiť, domnieva sa Dugin, že *absolútny koniec*

²² Dugin, A.: *Konspirologija: Nauka o zagovorach...* s. 177.

²³ Subetto, A. I.: *Vvedenie v Neklassičeskoje čelovekovedenie. (Úvod do Neklasickej náuky o človeku)* SPb. Kostroma : KGU im. N. A. Nekrasova. Issledov. centr problem kač-va pod-ki spec-ov, 2000 (458 s.) s. 55.

²⁴ Dugin, A.: *Konspirologija: Nauka o zagovorach...* ‚c. d.‘, s. 24.

²⁵ Evola, J.: *Jazyčeskij imperializm*, c. d., s. 13.

zjednocuje všetky úrovne metafyziky, pričom je ich spoločným menovateľom.²⁶ Na doplnenie k horeuvedenému výkladu historického vývoja národní boľševici hodnotia predstavu lineárneho času ako „produkt mužskej mentality odtrhnutej od ženskej intuície, ktorá dokáže obsiahnuť celý cyklus“²⁷. Názorne predvzduchujú úplné zmŕtvychvstanie pohanských predstáv, Dugin bráni niekdajšie matriarchálne usporiadanie sveta, strata ktorého znamenala pre svet Tradície skutočnú katastrofu. Pretože uctievanie najvyššieho princípu ako princípu ženského predpokladalo prapôvodnú božskosť nielen sveta ako štruktúry, ale aj sveta ako hmoty či substancie.²⁸

Podľa nášho názoru šťastne zvolený termín M. Eliadeho – hierofanizácia – odráža najdôležitejšiu vlastnosť nielen historického pohanského svetonázoru, ale aj súčasného vzťahu človeka k svetu. Pojem „hierofánia“ ako prejav posvätného má širší obsah než pojmy „teofánia“ či „epifánia“ (Zjavenie Pána), pretože si nárokuje na mnohoznačnosť rozvinutím celého súhrnu modalít posvätného. Takéto „rozšírené“ chápanie pojmu posvätnosti zjavne prekračuje rámec ortodoxného monoteizmu a možno ho kvalifikovať ako pohanské a novopohanské. Absencia presnej a jednoznačnej hranice medzi posvätným a profánnym svetom v pohanskej mentálnej paradigme, ktorá je typicky prítomná v teizme, sa prejavuje v tom, že „reálne sa v archaickej ontológii stotožňuje ... so všetkým, čo existuje vo svojej plnosti (plodnosť, hojnosť) alebo vykazuje akýsi výnimočný spôsob existencie... Posvätné je predovšetkým reálne.“²⁹ Podľa M. Eliadeho je pre dialektiku hierofánií typická tendencia k neustálemu zmenšovaniu oblastí svetského, ktorá nakoniec vedie až k ich likvidácii. Každý odpor voči sakrálnemu prináša so sebou nevyhnutnú stratu autenticity. Práve takúto bolestivú stratu prežíva súčasná kultúra, snažiac sa oživiť ju cez pokusy obnovenia zabudnutých pohanských ideálov.

Pre národný boľševizmus je myšlienka hierofanizácie totožná s predstavou hĺbkovej iracionalizácie sveta. Samotná tradícia je založená na „nadrozumovom poznaní, na iniciačných rituáloch, provokujúcich disharmóniu vo vedomí a na doktrínach vyjadrených v symboloch ... Ťažisko Tradície spočíva v oblasti nielen iracionálneho, ale dokonca neľudského...“³⁰ Práve s oblasťou iracionálna je v národno-boľševickej ideológii spojený takzvaný súbor ‚pravcových‘ prvkov, kam okrem iracionálna patrí všetko mytologické, archaické, antihumanistické a totalitné.³¹ Iracionálne tak – po prvé – tvorí základ Tradície, pričom vystupuje v úlohe akejsi ‚osi sakrálného‘. Po druhé – iracionálne sa chápe nielen ako synonymum neracionálneho, ale ako ‚agresívne a aktívne búranie racionálneho‘, ako pohrúženie sa do živlu ‚nového života‘, zvláštnej magickej existencie ‚diferencovaného človeka‘, ktorý odhodil všetky vonkajšie zákazy a normy.³² Agresia je z hľadiska národného boľševizmu celkom opodstatnená, pretože bola legitimizovaná už v tradičnom (čítaj: barbarskom) svete. Profánný priestor musí byť preto zo ‚správnej spoločnosti‘ dôsledne vytlačený a nahradený iracionálnom. „Ak chceme žiť v normálnej civilizácii, všetky proporcie by sa mali okamžite prevrátiť. Dospelí sú povinní študovať na vysokých školách mýty a rozprávky, skladať skúšky zo zázrakov a vízií.“³³

²⁶ Dugin A.: Konec sveta..., c. d., s. 17 – 19.

²⁷ Dugin, A.: Tamplijery proletariata..., c. d., s. 137.

²⁸ Ibid.

²⁹ Eliade, M. Izbrannije sočinenija. Očerki sravnitel'nogo religiovedenija (Vybrané spisy. Eseje z porovnávačnej religionistiky). Preklad z angl. M.: Ladomir, 1999 (488 s.), s. 415.

³⁰ Dugin, A.: Tamplijery proletariata..., c. d., 328 s. 22.

³¹ Ibid.

³² Ibid., s. 5.

³³ Ibid., s. 133.

Celou pohanskou metapolitikou preniká orientácia na tradicionalizmus, ktorý je geneticky spojený s panteistickou (ako inak, vo svojej podstate pohanskou) verziou západného filozofického utopického myslenia, pre ktoré bola typická opozícia civilizácie voči kultúre ako celku – archaizácia ideologických texov a filozofickej metodológie. No na rozdiel od základných foriem historického tradicionalizmu, a to najmä katolíckeho tradicionalizmu (fideizmu) a tradicionalizmu 18. – 19. storočia (predovšetkým konzervativizmu), je tradicionalizmus dvadsiateho storočia jednak v podstate ‚archaický‘, a jednak sa neorientuje na zachovanie, ale na obnovu.³⁴

Tradicionalistická orientácia národného bolševizmu je zrejme založená na mystifikácii. Súvisí to predovšetkým s predstavou o podstate a vnútornej organizácii takzvanej Integrálnnej tradície, ktorá je chápaná ako ‚totálny jav‘ podriaďujúci si všetky aspekty spoločenského, politického a kultúrneho života.³⁵ V súlade s ‚tradicionalistickou metafyzikou dejín‘ národní bolševici podporujú existenciu tajného centra ľudských dejín, ktorý sa skladá z dvoch protikladných častí – centra Prozreteľnosti (Kráľ sveta) a centra Kontrainiciácie (Knieža tohto sveta). Práve medzi týmito dvoma pólmi tajnej moci prebieha počas celých dejín neúprosný boj, ktorý je posledným a najhlbším zmyslom globálneho cyklu ľudstva.³⁶

Myšlienku organicizmu vo filozofii všeobecne a v politickej filozofii osobitne zdôvodňovali najmä mnohí myslitelia dvadsiateho storočia, vrátane F. Nietzscheho, K. Leontieva, J. Ortegu y Gasseta, Yu Evolu, R. Guénona či M. Eliadeho. Celková urbanizácia a s ňou spojený vstup ‚masového človeka‘ na javisko dejín prebudila v intelektuálnom prostredí najmä kontinentálnej Európy rôzne obranné ideológie, vrátane zvláštneho typu konzervativizmu, ktorý sa opiera nie o zastaraný eurocentrismus, ale o archaizmus a orientalizmus. „Hlavným princípom a zdravým základom nového štátu by mala byť idea *organickosti* (kurzíva aut.) ... Náš imperializmus si vyžaduje *univerzálnosť a jednotu*, ktoré sú názorne vyjadrené *realitou* vyššej bytosti.“³⁷ Pre dosiahnutie všeobecnej organickosti sú národní bolševici ochotní použiť všetky dostupné prostriedky, predovšetkým agresiu ako najradikálnejšiu metódu. „Agresia je metafyzická snaha o realizáciu úplnosti vesmíru cez prekonanie – a to aj násilné – akýchkoľvek hraníc na všetkých úrovniach ľudskej existencie.“³⁸

Skúmanie vzniku a osobitostí novopohanstva všeobecne a národno-bolševických ideí osobitne je v súčasnom kultúrnom a politickom živote Ruska veľmi aktuálne. Ako zložitý duchovný jav je potrebné považovať novopohanstvo za veľmi dôležitý trend tranzitívnej spoločnosti, ktorý určuje charakter a tempo jeho dynamiky. A aj keď hlavný problém tejto analýzy spočíva v tom, že predmet výskumu sa nachádza v rovnakom časopriestorovom rámci ako samotný bádateľ, táto práca musí pokračovať. Dôvodom nie je len snaha o dosiahnutie čisto vedecko-teoretických výsledkov, ale aj potreba neutralizovať tie nebezpečné trendy, ktoré vznikajú v kultúrnom priestore v období jeho vnútorných štrukturálnych a ideologických zmien.

Táto štúdia vznikla vďaka finančným prostriedkom, ktoré boli pridelené autorke v rámci Národného štipendijného programu Slovenskej republiky (Bratislava, Slovensko, 2009).

³⁴ Makarov, A. I.: „Istorija“ i „tradicija“ v filozofii jevropejskogo tradicionalizma (R. Guénon i M. Eliade): Autoreferát kandidátskej dizertácie. odbor: 09.00.03 – história filozofie. Volgograd, 1999 (26 s.), s. 25.

³⁵ Dugin, A.: Konspirologija: Nauka o zagovorach..., c. d., s. 9.

³⁶ Ibid., s. 13.

³⁷ Evola, J.: Jazyčeskij imperializm, c. d., s. 43.

³⁸ Dugin, A.: Tamplijery proletariata..., c. d., s. 187.