

Святослав Вишинський

ЕГАЛІТАРИЗМ ЯК ЗНАК ПОСТМОДЕРНУ У ФІЛОСОФІЇ ІНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

У статті на прикладі Юліуса Еволи розглядаються особливості політичної філософії школи інтегрального традиціоналізму. Соціально-політичні ідеї італійського мислителя висвітлюються в контексті консервативної думки, акцентується неоаристократична складова його філософії, критика з традиціоналістських позицій сучасного та постсучасного світу.

Ключові слова: інтегральний традиціоналізм, постмодерн, консерватизм, новий аристократизм, демократія, егалітаризм, Юліус Евола.

Sviatoslav Vyshynskiy. Democracy and egalitarianism in the prospect of integral traditionalist philosophy of julius evola

The article deals with the features of political philosophy of the integral traditionalist school on the example of Julius Evola. Social and political ideas of Italian thinker are revealed in the context of conservative thought, the main emphasis is put on the neo-aristocratic component of his philosophy, criticism of the modern and post-modern world from the side of traditionalism.

Key words: integral traditionalism, post-modernity, conservatism, new aristocratism, democracy, egalitarianism, Julius Evola.

Святослав Вишинский. Демократия и эгалитаризм в перспективе интегрально-традиционалистской философии Юлиуса Эволы

В статье на примере Юлиуса Эволы рассматриваются особенности политической философии школы интегрального традиционализма. Социально-политические идеи итальянского мыслителя показаны в контексте консервативной мысли, акцентируется неоаристократическая составляющая его философии, критика с традиционалистских позиций современного и постсовременного мира.

Ключевые слова: интегральный традиционализм, постмодерн, консерватизм, новый аристократизм, демократия, эгалитаризм, Юлиус Эвола.

Демократичний поступ як процес станової дезінтеграції у ХХ ст.

досягнув свого інволюційного “дна”, якому Хосе Ортега-і-Гассет дав хрестоматійне визначення “бунт мас” [6, с. 15]. У цій класичній формулі еспанського філософа було підсумовано процес, що *de facto* започаткувався не в 1848 р., і навіть не в часі Великої Французької революції, а, щонайменше, в епоху Ренесансу та Реформації, які, на думку традиціоналіста Рене Генона, ми можемо вважати віховими періодами для історії Нового часу. За словами Х. Ортеги-і-Гассета, маса, як “якісна однорідність,... суспільна безформність,... людина, що не відрізняється від інших, а являється повторенням загального типу” [6, с. 17], в сучасному світі стала вирішальним чинником суспільного життя та рушійним фактором історії, остаточно відібравши функції та привілеї станових (і духовних) меншин минулого. Маловивченою в українському академічному дискурсі філософією інтегрального традиціоналізму (перенніалізму), започаткованою Р. Геноном та Анандою Кумарасвами, цей процес було однозначно констатовано як переверт цінностей та нашестя “четвертого стану”, що прийшов на зміну буржуазному ладу [1, с. 239-253]. Зокрема, провідним італійським традиціоналістом Юліусом Еволю четвертий стан був прямо ототожнений із комуністичними режимами, які внаслідок пролетарських революцій встановили владу “шудр” – як знак входження суспільних відносин у фазу іще більшої деградації, як її бачили консерватори і традиціоналісти. Визначення Х. Ортеги-і-Гассета, згідно з яким меншини, як “спеціально кваліфіковані одиниці чи групи одиниць” [6, с. 17], втратили монополію творення, будучи нівельованими аморфною масою або відкинутими нею на маргінес соціального життя, цілком можна порівняти із констатацією Ю. Еволи про те, що сірі індивіди у профанній цивілізації модерну усунули зі сцени перш за все особистостей, які раніше виступали уособленнями універсальних сакральних типів (ролей) [9, с. 34]. Таким чином, поч. ХХ ст. як зеніт парадигми модерну (Сучасності з великої літери) в соціально-політичній площині є одночасно епохою крайньої емансипації мас у формі видимої емансипації рядових індивідів, і що, будучи прямою метою ліберально-демократичного проекту, з позицій консервативної моделі розцінюється як чистий занепад “органічних” [9, с. 36] форм суспільного устрою: “Того, хто відмовився від раціоналістичного міту “прогресу” та тлумачення історії як неперервного позитивного розвою людства, поступово притягуватиме світоглядна думка, властива всім великим традиційним культурам, в центрі якої пам’ять про процес занепаду, повільного завмирання чи руйнації давнього вищого світу” [3, с. 197].

Однак традиціоналістська візія з низки причин виявилась поза контекстом філософського “мейнстріму” ХХ ст., майже не потрапивши під ліберально-демократичну критику, а будучи просто – обійденою – нею як комплексний світоглядний феномен. Те, що в означеній перспективі опанування масами (властиво юрбою) влади стає причиною не тільки докорінної руйнації традиційної спільноти, але суспільства як такого, відзначає і відносно поміркований Х. Ортега-і-Гассет: “... Людське суспільство, хоч-не-хоч, є *завжди* аристократичне самою своєю істотою, аж до такого ступеня, що воно є суспільством у міру свого аристократизму і перестає ним бути в міру того, як утрачає аристократизм” [6, с. 21]. Однак його думки практично віддзеркалюють ту критику з позиції войовничого аристократизму, що її озвучив Ю. Евола в серії своїх політичних праць (“Язичницький імперіалізм” [13], “Орієнтації” [10], “Люди і руїни” [9], “Осідлати тигра” [11] та ін.) – тож уважний порівняльний аналіз таким чином змушує в новітніх умовах або зняти зі школи інтегрального традиціоналізму типово модерністське тавро “маргінальності” (поняття якої стає синонімом до всього, що ставить під сумнів проект Просвітництва), або ж наділити ним аналогічним чином чимало філософських концепцій, які, хоч і не без складнощів, все ж знайшли своє місце в академічному дискурсі (Освальд Шпенглер, Мартін Гайдеггер, Ернст Юнгер, все той же Х. Ортега-і-Гассет – останній, зрештою, без видимих проблем). Адже тези про загальне виродження та моральний декаданс, занепад культури до рівня споживача-обивателя (*die Massenkultur*) – які, на думку традиціоналістів, є плодами псевдодуховної революції саме нижчих станів [9, с. 51] – в чистому вигляді ми віднаходимо і у Фрідріха Ніцше, і в ряду загальноновизнаних філософів, із якими академічний дискурс уже давно “змирився”, інтегрувавши у свою структуру. Цілком “ніцшеанськи” – і водночас не менш “еволаїстськи” по духу звучить відома теза Х. Ортеги-і-Гассета про те, що разом із кількісним та якісним ростом матеріальних благ, здобутих більшістю, відбувається стрімке падіння духовного ідеалу Людини до рівня посередності: *“Для сьогоднішнього дня характеристично, що простий ум, знаючи, що він простий, осмілюється проголошувати своє право на простацтво і, де хоче, накидає його”* [6, с. 20]. Тож те, що цитований Ю. Еволаю демократ Вальтер Ратенау прямо характеризував як “нашість варварів знизу”, у роботах традиціоналістів звучить не набагато різкіше: реальні оцінки більш поміркованих консерваторів та радикальних традиціоналістів у цьому сенсі виявляють знакову однотайність, попри те, що форма їхньої подачі чи політичні пріоритети авторів

могли різнитись – адже, схоже, саме останні і відіграли першочергову роль у “забутті” інтегрально-традиціоналістського критичного спадку, винесення його “за рамки “політкоректного” дискурсу” [7, с. 4].

Такою ж відповіддю на “навалу мас” у другій пол. XIX ст. являє себе неоаристократична філософія Ф. Ніцше. Основою реакційного ніцшеанського вчення стає відмова від абсолютної моралі, “переоцінка всіх цінностей” [5, с. 341], екзистенційна філософія як ідея динамічної ієрархії – постійного прямування до Надлюдини. Ідея про те, що люди не рівні, а саме суспільство, як і народ, “є обходом, здійсненим природою, аби створити шість-сім великих людей, щоби потім обійти і їх” [4, с. 92], – ставить Ф. Ніцше в ряд тих крайніх філософів, що воліють бачити людину не як цінність-саму-по-собі, а як інструмент до власного подолання, що ми можемо розцінювати як своєрідний заклик до “практичної” метафізики, від якої німецький філософ, утім, на словах систематично відрікався. Схожі ідеї, але з більш яскраво вираженим ініціативним підґрунтям, ми зустрічаємо і в авторів з табору інтегрального традиціоналізму – в Р. Генона людина як мікрокосм є нижньою ланкою об’єктивованого Всесвіту, і таким чином являє собою одну із нижчих модальностей абсолютного Першопринципу, віддзеркалюючи всі рівні буття, а тому є нижньою сходинкою в символічній драбині Якова, з якої вона може розпочати духовне сходження до свого витoku. Метафізичне в перспективі традиціоналізму, таким чином, означає не критиковані Ф. Ніцше теологічні спекуляції [5, с. 340], відірвані від екзистенційного виміру, але безпосередній духовний досвід, що відкриває себе як через інтелектуальну інтуїцію, так і через практичне самоподолання. Найбільш детально це було виражено Ю. Еволюю в одній з його останніх книг “Осідлати тигра” [11], в самій назві якої криється формула активної позиції і задачі нової аристократії: виживання в умовах затемнення і руйнації консервативних інститутів та цінностей з кінцевим опануванням апокаліптичного звіра сучасної цивілізації. В контексті цієї праці Ю. Еволи політичне фактично стає проявом внутрішнього, екзистенційного виміру, відкриваючи себе як майже вторинний наслідок становлення нових цінностей і чеснот нового типу людини, який автор іменує “диференційованою” [11, с. 89] особистістю, духовно відмежованою від процесів інволюції та занепаду, що її оточують (символізованих образом “тигра”), і “credo” якої Ю. Евола формулює у термінах активного самоподолання: “Розрив усіх уз, нетерпимість до любої границі, чистий і невгамовний рух до подолання без визначеної цілі, безупинний рух уперед по той бік будь-якого даного стану,

будь-якого досвіду, будь-якої ідеї і, звичайно, по той бік усякої людської прив'язаності до конкретної особистості, не боячись ні протиріч, ні руйнацій... ” [11, с. 101]. Такий людський тип, як і Надлюдина Ф. Ніцше, є нічим іншим, як прообразом новітньої, “підпільної” аристократії духу, яка зростає і являє себе на уламках старої ієрархічної цивілізації, зламаній “бунтом мас”, і завдання цих останніх аристократів – зберегти недоторканими ті цінності, що відокремлюють їхній тип від решти, від вульгарної та недиференційованої “більшості”, щоби в часі межового занепаду проявити себе та заново утвердити пропорції втраченого Золотого віку (Традиції).

Проте попри низку спільних моментів із політичною доктриною інтегрального традиціоналізму, зокрема еволаїстські гасла перманентного подолання із виходом на вищий духовно-екзистенційний вимір, віднайдення внутрішньої цільності та вісі “чистого буття” [11, с. 113] як базової складової автентичної людської ідентичності, ніцшеанство піддається критиці та суттєвій корекції Ю. Еволюю. Для останнього, як і для всіх традиціоналістів, видається недопустимою ідея десакралізації, атеїзму (в ключі войовничого індивідуалізму), що в контексті архаїчної парадигми перегукується із модерном, його основоположною програмою, щодо якої цінності інтегрального традиціоналізму виступають чистою антитезою. Здійснюючи глибинний аналіз Сучасності на всіх рівнях та виявивши його парадигмальну суть, традиціоналісти відповідно сформулювали інструментарій для вираження власної доктрини, орієнтованої на реконструкцію донаукової парадигми (Традиції з великої літери) та очищення світогляду нової еліти від наносу як Просвітництва, так і Ренесансу, що означає вкрай послідовну ревізію як соціально-політичного укладу Заходу, так і ідейно-філософських систем, на яких він прямо чи опосередковано ґрунтується. Саме тому ніцшеанська концепція Надлюдини отримує неоднозначну оцінку в перспективі інтегрального традиціоналізму, будучи критикованою з боку останнього за надмірний індивідуалізм (як далеке відлуння картезіанської революції) та цілковите зведення людського виміру до чисто імманентного начала, чому Ю. Евола протиставляє ідеали “вищої об’єктивності” та “диференційованої людини”, яка стверджується відкриттям внутрішньої трансцендентності як головної вісі власної екзистенції. Звичайно, така оцінка передбачає можливість переосмислення ніцшеанського спадку, позаяк неоднозначність самого Ф. Ніцше і надто темні місця його поетичної філософії, зокрема книги “Так казав Заратустра”, відкривають широке поле для інтерпретацій, часом надто полярних. Однак Ю. Евола, як людина тради-

ціоналістського мислення, попри певну симпатію, все ж відчуває у філософії Ф. Ніцше ті “підозрілі” імплікації, що загрожують чіткому формулюванню політичної та антропологічної доктрини інтегрального традиціоналізму, а тому публічно виявляє їх і піддає критичному розгляду перед своїми читачами [11, с. 66-80]. Не сприймаючи чистого волюнтаризму, не заснованого на вищих об’єктивних началах (які, втім, диференційований аристократ відкриває не в зовнішніх теїстичних культах, але в собі самому через ініціатичне відновлення зв’язку зі знеособленим “Богом” як чистою сакральністю), Ю. Евола відповідно спростовує потуги Надлюдини на абсолютне панування, критикуючи також формальну відсутність у концепції Ф. Ніцше трансцендентного виміру: “... Відсутня ідея, точка опори, котра діє, так би мовити, як *трансформатор* в електричному ланцюгу, і котра актуалізує життя як “світло”, як “над-життя”, тобто як прояв і утвердження всього надприроднього” [12, с. 119], – яке, таким чином, як мета чи орієнтир (само)подолання виступає не лише виправданням, але й базисом становлення нової аристократії – оскільки ця трансцендентність реалізується всередині, а не абстрактно “назовні”. Тут ми можемо констатувати, що причина непорозуміння криється головно в різних засновках, на яких Ф. Ніцше та Ю. Евола трактують “сакральне” – якщо точкою відліку для першого, хай і з негативним знаком, є все-таки християнська дуалістична теїстична модель, яку він, з т. ч. традиціоналізму, так і не зміг подолати позитивно – то для другого основою є головно східна метафізика зі знеособленими концепціями сакрального, які, однак, можуть досягатись практично, у формі ініціатичного досвіду [11, с. 110-111].

Характерною в цьому ключі стала спроба правих тоталітарних режимів першої пол. ХХ ст., в їх заграванні з традиційними цінностями, висунувати як власний антропологічний ідеал формулу “героїчної особистості”, “*homo heroicus*” (зокрема, в роботах Альфреда Розенберга та Ернста Кріка), яка ними була протиставлена ліберально-демократичній риторичній про емансиповану людину, “свободу, рівність та братерство”. Європейські крайньоправі ідеології цього періоду (фашизм, націонал-соціалізм, гвардизм, фалангізм та ін.), з одного боку, відмежовуючись від крайніх трактувань модерністського проєкту, апелюють до нових (або старих) міфів, які ними ж евоковані або сконструйовані заново, – будь то міфи крові, ґрунту, героїзму, “вірності землі”, які, несучи в собі, чисто екзистенційний момент, немовби випадають із загального контексту ХХ ст., виступаючи як чисте відродження архаїки в самому серці Сучасності. Поєднуючи ефекти

“масовості” та кровно-племінної солідарності, праві ідеології на найвищому рівні декларують внутрішню боротьбу з типово комуністичним зрівнянням індивідів, підносячи на п’єдестал жертвний образ героя (воїна або, рідше, мислителя), що різко контрастує з усередненим людським типом: “Світову історію вершать меншості, якщо тільки в цій чисельній меншості втілилась більша воля і більша рішучість” [2, с. 334]. Проте попри декларативне заявлення подібних постулатів, а також попри “популярне” звернення до філософського спадку Ф. Ніцше, позиція останнього, як і позиція інтегральних традиціоналістів (у т. ч. Ю. Еволи) є суперечною щодо ідей вузького націоналізму саме в ключі власного елітарного підходу: “Треба мати звичку жити в горах і згорда дивитися на балачки про політику і всілякі націоналізми” [5, с. 330]. Міфу нації, як одній із форм “стадності”, Ф. Ніцше протиставляє подвижницький та індивідуалістський образ Генія. Своєю чергою, представники школи традиціоналізму, головню Ю. Евола, попри очевидні симпатії останнього до правого табору та тимчасову співпрацю з режимом Беніто Муссоліні, зайняли не менш дистанційовану позицію [8], переважно в ключі несприйняття егалітарно-буржуазної ідеї нації як абсолютної цінності. Ця елітарність, заснована на вищості духовного порядку, таким чином закономірно ріднить і Ф. Ніцше, і школу інтегрального традиціоналізму, а також авторів течії Консервативної Революції, до якої значною мірою зачисляють і Ю. Еволу, із середньовічним аристократичним міфом, далеким від колективістських і матеріалістичних (*Blut und Boden*) засновків європейських ультраправих, чиї концептуальні витоки, в дійсності, проглядаються у все тій же Французькій революції 1789 р. [9, с. 52].

Із поразкою правих тоталітарних режимів у II Світовій війні та крахом комунізму після 1989 р. настає епоха домінування ліберальних цінностей – “гіпердемократії” [6, с. 20], за визначенням Х. Ортеги-і-Гассета. Проте демократія, з позиції Ю. Еволи, виявляє приховані тоталітарні тенденції, позаяк є формою диктатури плебеїв, які відтепер не залишають місця нічому вищому, нічому патриціанському. Повертаючись у своїй крайній формі до самопростування та новітнього диктату опозиційних меншостей, різко протиставлених пануючій соціальній більшості, що фактично доводить розвинене постіндустріальне суспільство до фази дійсного хаосу, що передбачив і Ю. Евола як нашестя “п’ятого стану”, яке знаменує цілковите змішання та втрату індивідом не тільки суспільно-класових, але й духовно-станових рис (що фактично увінчує перебіг станової деградації, яка завершується, після поступального переходу влади від брахманів до

кшатріїв, вайш’їв, шудр – аж до чандал, цілковитим та остаточним соціальним хаосом на руїнах усіх давніших ієрархічних структур, який говорить про те, що “касти більше не існують” [1, с. 240]). З позиції інтегрального традиціоналізму саме матеріалістичний егоїзм найнижчих суспільних верств, “плавильний котел” лібералізму, руйнація станових засад формування соціуму стають вирішальними чинниками деградації цивілізації та, із втратою духовних орієнтирів минулого, призводять до кінцевого поглинання людства відчуженими формами Сучасності (революція шудр) – та пост-Сучасності (розчинення всіх станів у чандалах). У перспективі традиціоналістської циклічної концепції часу все це, таким чином, знаменує завершення історії як певної цілісної фази, яка проходить від свого визначального піку до остаточного дна, і роль самого традиціоналізму в таких умовах полягає в збереженні у недоторканому вигляді тих вищих орієнтирів, які повинні стати базисом нового початку – в новій історико-циклічній фазі.

Література:

1. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон // Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2004. – С. 149-300.
2. Гитлер А. Моя борьба / Адольф Гитлер. – М. : Витязь, 2002. – 600 с.
3. Евола Дж. Про таємницю занепаду / Джуліус Андреа Чезаре Евола // Ї. – 2004. – № 34. – С. 196-199.
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / Фридрих Ницше. – СПб. : Кристалл, 2002. – 256 с.
5. Ніцше Ф. Жадання влади. Спроба переоцінки всіх цінностей / Фрідріх Ніцше // Так казав Заратустра. Жадання влади / Фрідріх Ніцше. – К. : Основи, 1993. – С. 329-414.
6. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-і-Гасет // Вибрані твори / Хосе Ортега-і-Гасет. – К. : Основи, 1994. – С. 15-139.
7. Проскуряков В. Предисловие переводчика / Вадим Проскуряков // Политические устремления Юлиуса Эвола / Х. Т. Хансен. – М. : Terra Foliata, 2010. – 176 с.
8. Эвола Ю. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола. – М. : АСТ, 2007. – С. 269-423.
9. Эвола Ю. Люди и руины / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола. – М. : АСТ, 2007. – С. 5-268.
10. Эвола Ю. Ориентации / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола. – М. : АСТ, 2007. – С. 424-445.

11. Эвола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола. – СПб. : Владимир Даль, 2005. – 512 с.
12. Эвола Ю. Традиция и Европа / Юлиус Эвола. – Тамбов : Ex Nord Lix, 2009. – 248 с.
13. Эвола Ю. Языческий империализм / Юлиус Эвола. – М. : Арктогея, 1994. – 168 с.

***Рецензент:** доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ
В. П. Загороднюк*