

ДОНЕЦКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

ЦЕНТР ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ НАН УКРАИНЫ

ЦЕНТР РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И
МЕЖДУНАРОДНЫХ ДУХОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ

ДОНЕЦКАЯ ОБЛАСТНАЯ МОЛОДЕЖНАЯ АССОЦИАЦИЯ
РЕЛИГИОВЕДОВ

АССОЦИАЦИЯ ФИЛОСОФОВ И РЕЛИГИОВЕДОВ

ТВОРЧЕСКАЯ ГРУППА «AGHLAQIN»

ПРИ ИНФОРМАЦИОННОЙ ПОДДЕРЖКЕ ЖУРНАЛА «АПОКРИФ»

ТРАДИЦИЯ И ТРАДИЦИОНАЛИЗМ

Материалы круглого стола
Донецк, 11 ноября 2011 года

Посвящается
125-летию со дня рождения
Рене Генона

Донецк

ІПШІ «Наука і освіта»

2011

УДК 111:130.11

ББК 87.3

Т 65

Рецензенти:

Є. К. Дулуман, д. філос. н.

А. О. Панич, д. філос. н.

*Рекомендовано до друку кафедрою філософії
Донецького національного технічного університету
(протокол № 5 от 24.10.2011)*

Традиція і традиціоналізм : Матеріали круглого столу (Донецьк, 11 листопада 2011 р.). – Донецьк : ІПІШ «Наука і освіта», 2011. – 80 с.

Збірник матеріалів Круглого столу «Традиція і традиціоналізм» (присвяченого 125-річчю з дня народження Рене Генона), що відбувався в м. Донецьку 11 листопада 2011 року. Книга становить інтерес для філософів, релігієзнавців, культурологів, істориків і всіх, кого цікавлять питання традиціоналізму і традиційного суспільства.

Сборник материалов Круглого стола «Традиция и традиционализм» (посвященного 125-летию со дня рождения Рене Генона), который проходил в г. Донецке 11 ноября 2011 года. Книга представляет интерес для философов, религиозных учёных, культурологов, историков и всех, кого интересуют вопросы традиционализма и традиционного общества.

Ответственность за содержание материалов несут их авторы

СОДЕРЖАНИЕ

Секция 1. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

Білокобильський О. В. Традиції в добу глобалізації та Ідентичність	5
Вишинський С. Д. Інтегральний традиціоналізм і проблема самокритики модерну	6
Даренский В. Ю. Неотрадиционализм против неоварварства	7
Додонов Р. А. Критика модерна Рене Геноном и его вклад в реабилитацию традиционного общества	9
Зосимова А. С. Рене Генон – исследователь и апологет традиции	11
Ищенко А. Н. Генон в контексте интеллектуального хаоса и перспективы упорядочения постсекулярной ментальности	13
Козик Ю. А. «Кризис современного мира» Рене Генона : критическое прочтение	16
Левченко Е. В. Вплив релігійного фундаменталізму на самовизначення людини в сучасному суспільстві	18
Лихачев В. А. Мирча Элиаде и его время	21
Мошовський Т. М. Традиція як аргументація	22
Музя Д. Е. К. Н. Леонтьев и Р. Генон: два взгляда на архитектонику, процесс и цель истории	24
Носачев П. Г. Традиционализм и религиоведческие исследования	27
Папаяни И. В. Маркеры кризиса традиционной религиозной идентично- сти в фильме Брюно Дюмона «Хедевеих»	28
Пасько З. О. Суб'єктивізм традиції і об'єктивність досвіду	30
Ревяков И. С. Герменевтика и традиция: аспекты соотношения	32
Ревяков И. С., Коновалов А. Г. Миф и традиция: от А. Ф. Лосева к М. Хайдеггеру	33
Семеняка О. О. Інтегральний традиціоналізм як «ліквідація» модерну засобами революційного консерватизму	36
Ткаченко О. А. Консерватизм як спосіб повернення традиційного вектору духовності в суспільне життя	38
Щедрин А. Т. Традиционализм Рене Генона как мировоззренческая парадигма актуального мифотворчества	40
Юрченко Е. А. Перспектива реставрації традиційного суспільства в постіндустріальну добу	43

Секция 2. ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ – СПОСОБЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ ТРАДИЦИИ В МИРЕ

Армен А. С. Некоторые положения теоретического феминизма как критика традиционного института семьи	45
Бардинова А. И. Проблема правильной интерпретации традиционализма Р. Генона	47
Березин-Киселёв А. М. Возможность традиционной реализации человека в десакрализованном мире эпохи постмодерна	49
Бойчук С. С. Мудрость Спарты или знание и мужество традиционного общества	51
Влас К. І. Католицький традиціоналізм vs католицька традиція: проблема статусу братства св. Пія X	53
Гераськов С. В. Японское общество в условиях глобализации : от традиции к...	55
Даренська В. М. Категоріальні визначення традиційного народного мистецтва	57
Золотаренко О. С. Як можна бути язичником, при запереченні практики неоязичництва: феномен Алена де Бенуа	59
Ішмакова В. О. Значення міфу та ритуалу у традиційному театрі	61
Каплан И. В. Литургический консерватизм – специфическая черта сирийского христианства	64
Кацалуха Т. В. Трансформация томистской традиции на примере неотомизма	65
Коломиец О. Т. Десакрализация восточных традиций в западной культуре (на примере йоги)	67
Крестенко М. В. Мировоззренческая позиция субъекта в парадигме традиционализма	69
Мельничук Ю. С. Обряд вигнання злих духів у православній церковній традиції	70
Некрасова Г. О. Традиціоналізм та традиційне мистецтво в естетичній концепції Ананди Кумарасвамі	72
Ткаченко А. Ю. Раса и традиция в философии Ю. Эволы	74
Халиков Р. Х. Образ Жака Казотта как предтечи традиционализма	75
Шарафаненко О. С. Специфіка розуміння монотеїзму в традиційному ісламі	77
Авторы	79

Секция 1. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

О. В. Білокобильський (Донецьк) ТРАДИЦІЇ В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ

Той факт, що глобалізація сучасного світу пов'язана з процесами локалізації, визнаний досить широким колом дослідників. Повернення до власних культурних цінностей можна вважати не лише захисною реакцією на загрозу розчинення в метакультурному просторі, але й індикатором нового способу соціального буття, який симптоматично відображеній у все більш модному понятті автентичності. Через моду на «автентичне» в інших культурах, націях, регіонах ми отримуємо смак до автентичного у власному світі, про який би його вимір не йшлося – фольклор, природний ландшафт чи особливості світосприйняття. Йдеться про повернення до традиційного, яке довгий час виштовхувалося парадигмою прогресизму на маргінес соціального процесу: студенти 60-ки пригадують, як у дворах багатоповерхівок старих міст можна було розжитися антикварними меблями, які власники замінювали на модний пластиковий гламур. Але повернення до традиції є поверненням до традицій – різноманітного світу канонів, архетипів, ритуалів та, в першу чергу, ідентичностей. Спільні намагання відтворити певний регіон культурного досвіду фундують локальну ідентичність, специфічна множина яких заступає місце модерних ідентичностей на кшталт ідентичностей «робочого», «арійця» чи «советської людини».

Це принциповий процес. Заміна глобальних ідентичностей традиційними зменшує потенціал відчуження індивіда як суб'єкта атомарної соціальної дії від алгоритмів соціальних стратегем, що її легітимують. Можливість буття надається пресуппозиціями соціального розуму, але ці потенції актуалізуються персональною дією, яка є завжди вужчою ніж надані можливості. Цей розрив й емблематизується категорією соціального відчуження: максимального у випадку панування глобальних ідеологем, мінімального – у світі локальних ідентичностей. Й, добавимо, найбільш комфорtnого у разі спільногo походження індивіда та загалу від першопредка, героя чи бога в міфологічному світі. Досить порівняти гордість та сором полінезійського дикуна, які підштовхують його до розділення врожаю між власною родиною та родичами по жіночій лінії з інфернальним жахом, геніально відображенім у кафковських «Процесі» та «Замку», щоб в цьому переконатися.

Проблема сьогодення полягає у генетичному зв'язку всіх регіонів культурних практик модерного соціуму з християнським світосприйняттям. Навіть послідовна констатація цього зв'язку загрожує цілісності сучасних аксіологій, що вже казати про повернення до витоків. Локальні традиції глобалізованого світу є елементами своєрідного пазлу, який жодним чином не може перетворитися на цілісну картину. Нам залишається чи-то бавитися традиційною автентикою, перетворюючи її на бренд в межах глобального ринку, чи-то шукати «примордіальну традицію», передуючу історично осяжному часу, сподіваючись відчути в себе спроможність на її продовження. Як це й зробив Рене Генон.

С. Д. Вишнівський (Київ)

ІНТЕГРАЛЬНИЙ ТРАДИЦІОНАЛІЗМ І ПРОБЛЕМА САМОКРИТИКИ МОДЕРНУ

Феномен інтегрального традиціоналізму (перенніалізму), філософської течії, на поч. ХХ ст. заснованої французьким мислителем Рене Геноном та англо-американським орієнталістом Анандою Кумарасвамі, в новітніх умовах викликає особливий інтерес дослідників як явище фундаментальної критики модерну. Нестандартність традиціоналістської ревізії поглядає в абсолютно критичній настанові до Сучасності в цілому [1], її сприйнятті як певної «девіації» від світу «Традиції», а тому і в завідомо догматичному спростуванні будь-яких ідей про можливе «відправлення» модерну, котрий Рене Геноном і його наступниками розглядається як «помилка» *per se*. Більша частина апологетично налаштованих до інтегрального традиціоналізму дослідників таким чином формують тенденцію його висвітлення в якості альтернативи модерну, під якою розуміють більш або менш автентичне відтворення премодерну, тобто інтелектуальний феномен традиціоналізму розглядається як парадигмальне відтворення архайчних структур і їхнє свідоме прийняття в ролі керівних. Проте уважне вивчення генези традиціоналістської філософії, зміни її критичних акцентів у творчості італійського продовжувача генонівської лінії Юліуса Еволи дозволяють поставити під сумнів ряд прийнятих положень на цю тему. У пізніх роботах Юліуса Еволи [3] на перший погляд абсолютні, непорушні «об'ективно-ідеалістичні» принципи, озвучені Рене Геноном, зазнають суттєвої корекції, у зв'язку з чим ми можемо вести мову про обґрунтування теорії «традиційного суб'єкта», який в дійсності виявляє риси суб'єкта «традиціоналістського», в рівній мірі відчуженого як від світу Традиції, так і від реалій західної пост-Сучасності. Постановка такої проблеми, як і критична рефлексія щодо самої ортодоксії

традиціоналізму і його засновника Рене Генона вже виказують симптоматичне порушення догматів, на яких зведено фундамент традиціоналістської думки – отже, наражають її на ревізію, сам факт якої ставить під сумнів претензії традиціоналістів на володіння об'єктивною істиною.

Аналізуючи історію розгортання дискурсу про модерн, Юрген Габермас [2] визначає однією з найвагоміших рис Сучасності її здатність до самокритики, сумніву як рушія перманентної трансформації. Інший знаковий результат становлення модернової парадигми – утвердження незалежного, «емансипованого» суб'єкта, котрий і виступає актором цієї самокритики та духовного пошуку, спрямованого у відкрите майбутнє. При аналізі ідей Юліуса Еволи ми таким чином зіштовхуємося із двома сухо модерновими рисами, котрі з позицій ортодоксального генонізму можуть сприйматись не інакше як відступ у модерн, на критиці якого сформульовано чи не всі ключові постулати традиціоналістської філософії. Зміщення наголосуна «диференційованого» суб'єкта, постановка під сумнів об'єктивних шляхів трансмісії Традиції і розрив з рядом догматичних положень Рене Генона, акцент на екзистенцію в часі і спрямованість у майбутнє в дискурсі Юліуса Еволи набувають особливого значення при спробі ревізії традиціоналізму в цілому. Слідуючи за холістською логікою Традиції, котра органічно включає в себе модерн як негативну можливість, ми можемо визнати і сам традиціоналізм як завуальований прояв модерну в його критичній рефлексії до постулатів Просвітництва, спрямованій до відновлення втраченої гармонії духовного та раціонального – і таким чином поставити під сумнів радикальні генонівські тези, засновуючись на логіці, експлікованій у його ж роботах.

Література:

1. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Эксмо, 2008. – 784 с.
2. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Юрген Хабермас. – М. : Весь Мир, 2003. – 416 с.
3. Эволя Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эволя. – СПб. : Владимир Даль, 2005. – 512 с.

В. Ю. Даренский (Луганск) НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ ПРОТИВ НЕОВАРВАРСТВА

Процессы, происходящие в современном глобальном сообществе, демонстрируют явление, до сих пор не имеющее адекватного осмыслиения. С одной стороны, происходит интенсивное усвоение новейших цивилизационных достижений Запада теми странами, которые еще недавно прочно относились к типу «традиционных обществ». Если на первом этапе такого усвоения

казалось, что оно возможно в форме «синтеза» структур «традиционного общества» с новейшими технологиями и «потребительским» образом жизни в мегаполисах, – то последние десятилетия рассеивают такую иллюзию. Новейшая техногенная цивилизация создает «жизненный мир», принципиально несовместимый с поведенческими и ментальными структурами «традиционного общества», – и он неизбежно формирует совершенно особый социокультурный тип человека, в своих главных чертах прямо противоположный человеку «традиционного общества». Иллюзия «синтеза», о котором сказано выше, могла возникнуть только вследствие длительности переходного периода.

В настоящее время страны не-Запада *de facto* пребывают в стадии интенсивного Модерна и формирования соответствующего ему секулярного типа личности. Это *ego-центричный индивид*, целиком со средоточенным на «посюсторонних» интересах и ценностях, сохраняющий некую религиозно-культурную идентичность лишь в качестве «реплика», все менее и менее влияющего на его сознание и деятельность. Но в это же самое время в странах, завершивших Модерн, наиболее жизнеспособным и креативным оказывается уже только тот социокультурный тип личности, который можно назвать неотрадиционалистским. Это и есть Постмодерн – не в привычном «игровом», но в самом серьезном смысле слова: как исчерпание и самоотрицание Модерна.

Доминантой современной цивилизации является феномен неоварварства («антропологической катастрофы») как неспособности современного человека воспроизводить те базовые культурные навыки, без которых невозможно жить. В частности, одним из его проявлений является гендерный коллапс. «Гендер» как совокупность принципиальных социальных и культурно-психологических различий мужчин и женщин, специально культивировавшихся в традиционных обществах и обеспечивавших их жизнеспособность, в этой цивилизации последовательно уничтожается. Она формирует массу социально бесполых, взаимозаменяемых индивидов, унифицированных единой для всех страстью потребления и развлечения. После разрушения традиционной семьи, основанной на религиозном нравственном сознании и на разделении «гендерных» функций, еще несколько поколений «по инерции», постепенно деградируя и разрушаясь, институт семьи еще продолжал существовать. Это могло создавать иллюзию, что секулярная семья может существовать вечно. В настоящее время наступил «момент истины»: жизнеспособны лишь те семьи, которые хотя бы пытаются вернуться к традиционным ценностям.

Причиной этой варваризации является формирование «потребительского общества», в котором оказывается избыточным все, что выходит за рамки индивидуалистического pragmatизма – стремления ко все большему комфорту и удовлетворению витальных потребностей (все более искусственных). Это базовые ценности и навыки, унаследованные от традиционного общества, – но Модерн привык пользоваться ими как чем-то само собой разумеющимся, как неким неисчерпаемым ресурсом, не умея их воспроизводить и даже не подозревая, что это необходимо. Но, как оказалось, без них и человек и социум в целом в конце концов оказываются нежизнеспособны и вымирают просто физически. Всякая «эмансипация» имеет предел, положенный как духовной, так и биологической природой человека. Соответственно, единственная реальная, а не паллиативная стратегия выживания – это возвращение к ценностям традиционной цивилизации. Поскольку это возвращение может произойти только в новой среде, созданной техногенной цивилизацией, то в этом случае речь идет не о «синтезе», а наоборот, о выработке способности экзистенциального дистанцирования от нее, а затем и о выработке социальных форм защиты и воспроизводства этой дистанции.

Р. А. Додонов (Донецк)

КРИТИКА МОДЕРНА РЕНЕ ГЕНОНОМ И ЕГО ВКЛАД В РЕАБИЛИТАЦИЮ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Один из вопросов, вынесенных на обсуждение нашего «круглого стола», звучит следующим образом: является ли традиционализм как мировоззренческая и исследовательская парадигма альтернативой модерну или же он есть прямое его порождение?

И, очевидно, символично, что этот вопрос увязывается с именем Рене Генона – мыслителя, который с глубокой эмоциональной силой вскрыл исторические корни традиции и традиционализма. Обличительная критика западной цивилизации, представленная им, в частности, в книге «Кризис современного мира», с позиций сегодняшнего дня не является чем-то экстраординарным. Ругать Запад за материализм, бездуховность, крайний pragmatism, индивидуализм вообще стало признаком хорошего тона, и редко какая из историософских или религиозных концепций не включает в себя в качестве исходной посылки отрицание западных ценностей. Вспомним, что в извечных «русских» вопросах: «Кто виноват?» и «Что делать?» акцент, как правило, делался на первом, пути же выхода из критикуемой ситуации указывались далеко не всегда.

Обращению Р. Генона к концепту «традиция» не в последнюю очередь способствовали исторические реалии I пол. XX века: культурный декаданс, Первая мировая, крушение Российской, Австро-Венгерской, Германской, Османской империй, формирование тоталитарных режимов, Вторая мировая война. Казалось, Европа сошла с ума. Можно предполагать, что Генон осознанно не хотел иметь с этим миром ничего общего, найдя для себя опору в более стабильном мире Востока. И, наблюдая за духовной катастрофой Европы, он имел все основания утверждать: «Говорят, что современный Запад – христианский, но это ошибка: современный дух – антихристианский, потому что он совершенно антирелигиозен; и антирелигиозен он потому, в еще более широком смысле, что он антитрадиционен... Запад был христианским в средние века, но он больше не таков» [1].

Величайшие социологи Запада – К. Маркс, Э. Дюркгейм, М. Вебер – склонны были противопоставлять современное им европейское общество – как наиболее развитое, прогрессивное, совершенное – и все иные формы общественного устройства как изначально ущербные. Сложилось мнение, что связанная с протестантизмом регуляция отношений на основе правовых норм («разрешено все, что не запрещено законом») содержит в себе неисчерпаемый источник предпринимательской инициативы, гражданской активности, творческой свободы. Традиция же как альтернатива закону, напротив, сковывает самореализацию личности, являясь препятствием на пути прогресса. Соответственно, понятие «традиционное общество» стало синонимом общества отсталого, примитивного, требующего преодоления.

Цивилизация модерна, пойдя по пути тотальной рационализации общественных отношений, нарушила хрупкий баланс между законом и традицией, даже не заметив этого. И Разум, возведенный в эпоху Просвещения до уровня культа, превратился в свою противоположность. Похоже, что Запад в своем развитии проскочил точку «золотой середины». Освенцим и ГУЛАГ стали наиболее выразительными брендами дегуманизированного Разума эпохи модерна. (Характерно, что даже постмодерн концептуально рассматривается его адептами не как анти-модерн или не-модерн, а как продолжение и новое качественное состояние модерна).

У Абд-аль-Вахида Яхьи – а такое имя носил принявший ислам Р. Генон – в порочности модерна и тупиковости западного пути развития сомнений не было. Его беспокоила степень проникновения ценностей модерна в традиционное общество: «Переживает ли Восток под влиянием Запада лишь временный и довольно поверхностный кризис, или Запад вовлечет в свое падение все человечество?» [1].

Сегодня, под влиянием выразительных провалов политики «догоняющей модернизации» в странах Третьего мира, а также экономических успехов азиатских государств, не желающих порывать с традиционными устоями своей цивилизации, в первую очередь – Японии и Китая, приходит осознание ограниченности однозначно негативного понимания традиции и традиционализма. Оказывается, что традиция выполняет не только сковывающие инициативу функции, но и предохраняет общество от радикальных, часто не продуманных и спешенных новшеств.

В этих условиях обращение к эзотерическому наследию Р. Генона выглядит вполне оправданным, хотя под традицией он понимал совокупность богооткровенных, нечеловеческих Знаний, определяющих строй всех сакральных цивилизаций и воспроизведивших основные параметры Священного Порядка. «Мы категорически отказываемся, – писал он, – применять это слово к чему-либо ограниченному исключительно сферой чисто человеческого» [1]. Подобная мистификация традиции относится к числу противоречивых моментов в творчестве мыслителя, и является предметом многочисленных спекуляций наших современников из лагеря традиционалистов и консерваторов.

Между тем, творчество Р. Генона, безусловно, способствовало реабилитации концепта «традиционное общество», содержание которого постепенно очищается от однозначно негативных эпитетов затухости, примитивности, застоя, а в следовании традиции исследователи все больше усматривают средство преодоления антропологического кризиса, порожденного цивилизацией модерна.

Литература:

1. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Эксмо, 2008. – 784 с.

А. С. Зосимова (Донецк)

РЕНЕ ГЕНОН – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ И АПОЛОГЕТ ТРАДИЦИИ

Рене Генон (1886 – 1951г.) – яркий представитель традиционализма. Чтение лекций, издание книг и статей составили ему славу специалиста по культурам Востока. Согласно Ю. Стефанову, Р. Генон ввел в современную философию понятия «традиционная цивилизация» и «антитрадиционный мир», которые теперь получили столь широкое распространение.

Все книги Р. Генона можно условно разделить на две части. Первая посвящена рассмотрению Традиции в целом, традиционным концепциям, символам. Вторая, условно говоря, «обличительная». Он никогда не высказываеться от собственного лица, всюду выдерживается абсолютно объективный и беспристрастный тон.

Принимая понимание в современной философии традиции как устойчивой социальной формы, противостоящей историческому потоку, а традиционного общества – как такого, которое в противоположность современному, ориентировано не на интеграцию нового и разрушением старого, а наоборот – на воспроизведение уже имеющихся образцов, видя в истории не прогресс, а регресс, Р. Генон соглашается с учетом того, что в основе этого общества и его традиции лежит одна единая трансцендентная Традиция. Согласно Генону, эта Традиция суть священное сверхчеловеческое знание о первопринципах мира, полученное человечеством в доисторические времена. Она не тождественна религии, являясь более обширным понятием, где религия представляет одну из ветвей Традиции. Передача Традиции производится эзотерическими кругами в рамках традиционного института.

Рене Генон говорит о существовании традиционных центров. Первый традиционный центр – Арктоя или Гиперборея, упоминания о которой можно встретить во многих древних источниках. Второй центр – древнеарктический, легендарный город Туле; и третий центр Традиции, связанный с Туле – Атлантида, передающая эстафету цивилизациям древней Америки и древнему Египту. В дальнейшем, по Генону, существовало множество центров Традиции.

В основной логической схеме, парадигме виденья современного мира у Р. Генона основополагающим принципом выступает принцип единства истины, из которой следует иерархия различных форм ее проявления. Наш мир есть лишь проекция единого Архетипа. Из этого следует, что в нашем мире есть как единая истина, так и ее вторичные формы. Этой единой истиной является изначальная, Примордиальная Традиция, которая есть сверхвременный синтез всей истины человеческого мира и человеческого цикла. Вторичными прикладными истинами выступают традиционные и религиозные формы, внешне не схожие между собой, но внутренне ведущие к одной и той же цели. Различие религиозных форм ведет и замутнению единой истины. И результатом такого дробления выступает ее противоположность, но не постоянной сущности, а ее проявлений. Эта стадия соответствует переходу к миру анти-традиционному, в котором исчезает не только единая истина, но и истины вторичные. Согласно Генону, именно таким миром является современный мир.

Таким образом, мы имеем иерархию: единая истина, вторичные истины и отрицание истины. Это соответствует временной последовательности человеческого цикла.

Отсюда следует два вывода: 1) необходимость за конкретными вторичными традиционными формами, видеть и искать скрытую в них единую истину; 2) необходимость противостоять всем проявлениям современности.

Исходя из слов Р. Генона, объясняющего свою миссию в том духе, что он не придумывает ничего нового, а раскрывает Западу древние истины, некогда ему известные, но теперь забытые и сохранившиеся лишь на Востоке, следует отметить, что понятие «анти-традиционный мир» относится к Западу.

Таким образом, такие идеи как «традиция против современного мира», «традиция против традиции извращенной,искаженной и частичной» осознавшиеся и до Р. Генона сторонниками традиционализма, получили у него законченные и ясные формулировки, в строгом и последовательном изложении, направленных к единой цели торжества традиционного духа.

А. Н. Ищенко (Донецк)

ГЕНОН В КОНТЕКСТЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ХАОСА И ПЕРСПЕКТИВЫ УПОРЯДОЧЕНИЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Феномен постсекулярной ментальности, которому в современном религиоведении уделяется немало внимания, несёт в себе ряд признаков, которые позволяют переосмыслить и переартикулировать динамику религиозных процессов, дополняя и обогащая привычные для эпохи модерна линейные представления о секуляризации моделями циклического типа и синергетическими реконструкциями. В основе таких реконструкций лежит дихотомическое понимание внутренней динамики религиозного сознания, вектор которой включает в себя маятникообразные моменты колебаний от сакрализации к секуляризации (мистификации к рационализации), и обратно.

Универсальность этих внутренних, взаимно дополняющих друг друга моментов не является новейшим открытием. Подобная дихотомия лежит в основе диалектической модели отношений между основными типами мировоззрений. Уникальность и отличие синергетики состоит в том, что линейность может и должна сочетаться с повторяемостью, многовекторность с фрактальностью, вариативность с устойчивостью, а динамика процессов – воспроизводить общие структурные моменты эволюции нелинейных систем в разнообразных предметных сферах.

Любопытно взглянуть на объект, который персонифицирует собой тему нашей встречи, через оптику этой методологии. Интерес нынешних идеологов традиционализма к фигуре мистика и эзотерика

Рене Генона вполне естественно представить в таком контексте как явление, которое существенно характеризует бифуркационную стадию хаоса. Альтернативные формы религиозного сознания, тяготеющие к рациональным моделям и сложившиеся в различных версиях диалектической и эволюционной теологии, удобно представлять как инструмент и средство восстановления устойчивости и внутреннего порядка ментальных систем. Одновременность сосуществования этих типов ментальности (иррационального и рационального), описанная в терминах неравновесных систем, выглядит вполне эвристично, на основе этой концептуальной модели возможен содержательный анализ проблемы, которая перед нами стоит.

Массовым обращением к фигуре Рене Генона, модой на него мы обязаны творчеству известного российского социолога, политолога и культуролога Александра Дугина. С лёгкой руки Дугина традиционализм Генона ешё на нижнем рубеже 90-х нашёл для себя благоприятную почву. Рост популярности этой доктрины был обусловлен массовой растерянностью и маргинализацией основных страт населения, судорожным поиском идей, способных консолидировать социум и упорядочить его протестные настроения. Геополитическая теория и вся система убеждений Дугина как способ канализации этих настроений нашла в идеях Генона удобную и эффективную мистико-эзотерическую опору.

Следует подобающим образом оценить и гениальный организационный ход российских интеллектуальных и политических элит, сумевших вовремя заметить талант и энергию Александра Гельевича и инкорпорировать его со всеми его эклектическими идеями и представлениями в современную интеллектуальную и духовную жизнь России. Ему была сознательно отведена роль странного аттрактора, которую он изобретательно и с нескрываемым удовольствием исполняет под «государевым оком», что даёт возможность постоянного и контролируемого воспроизведения с его помощью ситуации управляемого хаоса.

Хорошо ли это или плохо, мы не будем сейчас говорить. Нам предстоит разобрать всю структуру интеллектуального поля, которая дополняет этот провокативный компонент массовой ментальности, её архетип. В ней присутствуют, конечно, и другие инициаторы и носители иррационального начала, но наряду с ними наше постсоветское и постсекулярное сознание тяготеет к устойчивым, рационализированным стереотипам мышления. Яркой иллюстрацией этой интенции является спрос на произведения диакона Кураева. Религиоведы знают, какова его роль в демифологизации православного сознания, целенаправленном и

методичном высвобождении его от привнесённых из русского язычества элементов так называемого обрядоверия. Есть и другие персоналии, олицетворяющие собой эту рационализированную линию в православии. Среди них о. Александр Мень с его семитомной «Историей религии», в которой он в несколько наивной форме попытался предложить версию эволюционного подхода к всеобщей и священной истории. Наконец, не надо забывать, что и позиция высших иерархов РПЦ в ряде вопросов характеризуется рациональными мировоззренческими установками. Это проявляется, к примеру, в готовности сотрудничать с Комиссией по лженауке при РАН, что является косвенным официальным признанием той разновидности просветительской духовной работы, которую с энтузиазмом ведёт на индивидуальном уровне о. Андрей Кураев.

Итак, мы определились с общей структурой нашего предметного поля. Она разнонаправлена, а её составные части выполняют противоположные функции. Традиционализм Дугина осуществляется здесь в своём роде мистифицирующую функцию, тогда как линия церковной идеологии противопоставляет этой эзотерической интенции рациональные балансиры и противовесы в массовом сознании. Исходя из этой методологической конструкции, мы и будем в дальнейшем определять место и значение идей Рене Генона в нашем с вами постсоветском, или, как теперь стало модно говорить, постсекулярном мире. Признаюсь, я склонен осторожно подходить к термину «постсекулярное». Постсекулярность, интерпретируемая линеарно, как очередной этап в развитии религиозной ситуации, не отражает общей дихотомической структуры нашего ментального поля и его бифуркаций. Вместе с тем, как рабочее понятие, эквивалентное по содержанию упомянутым выше сакрализации или мистификации, оно является удобным инструментом нелинейного описания и объяснения интересующих нас процессов.

Ну а далее нетрудно нанизать на эту общую схему те основные моменты учения Генона о так называемой «традиции», которые вошли составными частями в доктрину А. Дугина. Я полагаю, коллеги, специализирующиеся в теме, справляются с этой конкретной задачей успешнее меня. Единственное, что хотелось бы добавить в заключение – традиционализм Генона никоим образом не способен заменить собой и вытеснить за ненадобностью те структурные компоненты ментального поля, которые представлены основными типами известных нам мировоззрений, а именно: мифологии, религии, философии и науки. У каждого из них имеются свои специфические функции, выполняемые ими в массовом сознании. И в той же мере, в какой они дополняют и обогащают друг друга, им присущи и конфликты, доходящие порой до

острых антагонистических противоречий. Поэтому зияние в пространстве мифологии и осмысленного мифотворчества, которое так блестательно восполняет в своей деятельности пропагандист идеи Генона, философ-традиционалист Александр Дугин, мы должны правильно воспринимать и не переоценивать якобы самодостаточной роли и значения исповедуемой им традиции.

Литература:

1. Генон Р. Кризис современного мира. – М: Эксмо, 2008. – 784 с.
2. Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. – М. : **Восточная литература, 1995.** – 263 с.
3. Дугин А. Г. Философия традиции. – М. : Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
4. Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. – М. : **Академический Проект; Фонд «Мир», 2010.** – 389 с.
5. Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. – М. : **Академический Проект, 2011.** – 500 с.

Ю. А. Козик (Киев)

«КРИЗИС СОВРЕМЕННОГО МИРА» РЕНЕ ГЕНОНА : КРИТИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ

Данная работа является попыткой внимательного и критического прочтения работы Рене Генона «Кризис современного мира». Используемая методология близка к аналитической философии религии и будет характеризоваться повышенным вниманием к тому, как выражается тот или иной концепт. При этом я воздержусь от анализа фактического содержания, который, как мне кажется, должен больше интересовать специалистов по конкретным областям. Меня в первую очередь интересуют логические связи между пропозициями, как Генон, раскрывая тему своей книги, переходит от утверждения А к утверждению Б, и являются ли эти переходы настолько достоверными чтобы следовать за ним.

Начиная с названия, стоит указать, что оно характеризует книгу более как дескриптивную, нежели перформативную. Перформативный текст имеет своей целью спровоцировать читателя к действию [2], как пример из этой же области текст Юлиуса Эволы «Оседлать Тигра», который похож более на руководство к действию. Задача же дескриптивного текста описать нечто и интерпретировать. Конечно, любой дескриптивный текст проверяется тем, насколько он следует фактам и каким образом был сделан анализ. Я, как указал выше, не буду обращаться к первому вопросу, но займусь скорее вторым. Т. е. если Генон говорит о существовании некоторого А, я принимаю это на веру, и не буду обращаться к другим источникам по этому вопросу.

Но вот то, как он связывает некоторые А и В, как он их оценивает, вот именно на это я буду и обращать внимание. Моя методологическая позиция будет своего рода мысленным экспериментом с книгой, как если бы ее читал идеальный и придиличный скептик, т. е. человек, настроенный в высшей мере критически. О результатах такого критического прочтения я и намереваюсь сообщить. К сожалению, формат данной работы не позволяет мне подробно указать проделанный мною путь, мне придется указать лишь выводы, с демонстрацией некоторых примеров.

Начинает Генон с изложения индийской концепции Мантаватары, где он говорит о том, что современная западная цивилизация (современная Генону, т.е. Модерн, выход книги произошел в 1927ом году в Париже) находится в состоянии Кали-Юги, потом говорит о том, что Ясперс называл «осевым временем», и, указывая на появление философии в Греции, пишет:

«Это (значение слова «философия» – Ю. К.) предполагает, прежде всего, некую изначальную склонность к достижению мудрости и, в более широком значении, поиск, порожденный этой склонностью, и ведущий к обретению знания» и далее «Таким образом, «философия» является лишь предварительной и подготовительной стадией, лишь движением по направлению к мудрости» – с этим можно согласиться. А вот то, что следует далее кажется весьма сомнительным:

«...или, другими словами, ступенью, соответствующей низшим проявлениям этой мудрости» [1, с. 20]. Непонятно, каким образом следование, движение куда-то, является уже предварительной и подготовительной стадией того куда мы следуем. Например, мы идем в дом и наш путь туда уже есть «низшим проявлениям» этого дома. Или другой отрывок где Генон пишет об истоках современного мира: «В то же время следует заметить, что эта связь является достаточно косвенной, копия имеет довольно мало сходства с оригиналом, так как даже в классической античности еще сохранялось множество вещей интеллектуального и духовного порядка, аналогов которым в современном мире найти невозможно» [1, с. 21]. Вообще непонятно, почему классическая античность и современный мир должны восприниматься как оригинал и копия. А потом следует: «Обе эти цивилизации являются поэтому выражениями двух различных степеней затемнения подлинного знания». Т. е. сначала они противопоставляются один другому, а потом ставятся на шкалу по отношению к чему-то третьему. И уже классическая античность-оригинал становится плохой копией чего-то другого.

О «беспорядке», которым, по мнению Генона, является современная западная цивилизация, он пишет: «Однако взятый сам по себе, он является чем-то похожим на монстра, урода, чудовище, которые, возникая в согласии с определенным законом природы, тем не менее, представляют собой формы вырождения, или чем-то подобны катаклизму, который, сам по себе будучи звеном в цепи нормального хода вещей, все же остается исключением, аномалией и патологией» [1, с. 26]. Несмотря на пример с катаклизмом, неубедительным является претензия оценки Геноном западной цивилизации взятой якобы «самой по себе». Катализм, например, цунами не может быть патологией или исключением, это как раз закономерное явление которое кажется людям ужасным поскольку наносит им ущерб.

Понятно, что Генон исходит из эпистемологии и метафизики адвайты, тем не менее, он зачастую проводит оценку некоторых явлений, не объяснив достаточно оснований и логики. Многие положения, которые бросает Генон, при критическом прочтении совершенно не кажутся очевидными. Генон, если даже принимать на веру описываемые им исторические факты и современные ему события, как характерные для его «современного мира», не доказывает, что западный мир находится в «кризисе». Текст Генона наполнен оценками, которые кажутся порой просто эмоциональными и напоминают стиль полемического текста, хотя во вступлении Генон указал, что не собирается вступать в полемику [1, с. 7]. Генон, кажется, встает на позицию учителя, который речет истину и совершенно не заботиться о том чтобы как-то доказать свою правоту. Создается впечатление, что упоминание сверхчеловеческого уровня и традиционной метафизики для автора достаточно, дабы выносить оценки как следует их не обосновав.

Литература:

1. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Эксмо, 2008. – 784 с.
- 2.Грязнова Ю. Б. Анализ перформативного текста (П. Фейерабенд. «Против методологического принуждения») [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.i-u.ru/biblio/archive/grjasnova_analisi/.

Є. В. Левченко (Донецьк) ВПЛИВ РЕЛІГІЙНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ НА САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ В СУЧASNOMУ СУСПІЛЬСТВІ

Звернення до цивілізаційної єдності як джерела самоідентифікації – одна з найважливіших глобальних тенденцій суспільного розвитку наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. Релігійний фактор відіграє тут не останню роль. Релігійний фундаменталізм як нове віяння в

сучасній культурі є важливою складовою у вирішенні цієї проблеми. В даній доповіді автор робить спробу підняття проблеми впливу релігійного фундаменталізму на самовизначення людини в сучасному суспільстві. Кожна культура є основою створення і підтримки соціальних груп, які дозволяють людям ідентифікувати себе з іншими і тим самим формувати почуття принадлежності до певної спільноти. Всі культури відтворюють почуття спільноти. Б. Андерсон визначав нації як «уявні спільноти» [2, с. 30], тобто спільноти, засновані не стільки на спілкуванні між людьми, скільки на ментальному образі, яке люди зберігають у пам'яті. Люди потребують ідентифікації з «уявними спільнотами», тому що вони постійно прагнуть створити життезадатну ідентичність і не бажають втратити сенс свого існування.

Будучи нерозривно пов'язаною з ідентичністю людини, релігія додає цілісність і осмисленість нашим уявленням про те, хто ми є – коли, належачи до дрібних громадських осередків і груп, ми одночасно складаємо елементи більш широких суспільних верств, а також суспільства в цілому. Американський вчений Хантінгтон з цього приводу писав: «Релігія розділяє людей ще більш різко, ніж етнічна принадлежність. Кожний може бути полуфранцузом і полуарарабом, і при цьому одночасно громадянином і Франції, і Алжиру. Куди складніше бути полукатоліком і полумусульманіном» [1]. Однак наша ідентичність, стверджуючи нас як елементи дрібних громадських груп, одночасно фіксує те, чим ми не є. Відповідно, компоненти нашої корпоративної ідентичності можуть нести не тільки позитивний заряд, але також і стати причиною негативних поділів і конфліктів – між сім'ями, громадами, етнічними та національними групами. Релігія нерозривно пов'язана з різними ком-понентами нашої ідентичності. В результаті, коли використання цих компонентів набуває негативний характер, релігія занадто часто виявляється частиною і осередком конфліктів, посилюючи ворож-нечу, замість того, щоб боротися з нею. Більш за все до таких негативних наслідків здатна призводити принадлежність до фундамен-талістських організацій, що формують ідентичність, близьку часом до фанатизму, що виключає діалог і приводить до відчуження.

Поняття «фундаменталізм» спочатку виникло в США і, починаючи з 1870-х рр., застосовувалося для характеристики християнських груп, які об'єднували радикально налаштованих представників евангелічних церков. Певною мірою фундаменталізм був реакцією на ліберальну теологію. Фундаменталісти вважають, що вона кинула виклик первозданної правді про надприродних і чудових епізодах біблійної історії та статусу Святого писання як джерела прямого та безумовного божого одкровення.

У 70-х рр.. ХХ ст. після ісламської революції в Ірані це поняття стало широко застосовуватися для характеристики деяких тенденцій в ісламі, а також різних напрямів в християнстві, іудаїзмі та буддизмі і в нових релігійних рухах. Сьогодні термін «фундаменталізм» використовується для позначення цілого комплексу феноменів політичного, релігійного і світоглядного порядку, виражають протест традиційної культури проти модернізації. При всій різноманітності фундаменталістських рухів між окремими його напрямами спостерігається велика схожість. У той же час в сучасній науковій літературі немає єдності в судженнях з приводу того, як слід визначати фундаменталізм і які його основні характеристики [3, с. 94-116].

Фундаменталізм привабливий для багатьох людей в силу того, що в ньому міститься заклик до духовного пробудження і відродження. Цей феномен народжується зі спраги «справжньої віри» й очищення занепалого світу в контексті стрімкої секуляризації культури, ослаблення впливу традиційних цінностей, падіння інтересу до релігійного життя та девальвації моральної свідомості. Однак фундаменталізму як специфічному виду культурної творчості властивий певний тип інтерпретації явищ, виробництва знання і прийняття рішень, що відрізняється догматизмом, небажанням вступати в діалог і відсутністю критичної самооцінки. Саме в силу цих причин релігійні інститути та єпархії часто є перешкодою до примирення, а не його рушійною силою в кризових ситуаціях і в ситуації зародження будь-якого конфлікту. На думку багатьох сучасних дослідників, фундаменталістські направлени рухи забивають про справжнє призначення релігії. В силу того, що релігія звернена не тільки до малих компонентів ідентичності, але й до більш широких, саме вона здатна протистояти конфліктам і негативним наслідкам наших відмінностей. Саме релігія здатна виявити ті аспекти єдиної людської ідентичності і спільноті, які об'єднують людей в їх людській солідарності. Подібні меті відповідають екуменічні відносини, які не входять в плани фундаменталістських організацій. Подібні функції релігії, які вbachають у ній сучасні вчені та теологи, стають можливими лише за умови міжрелігійного діалогу, але ніяк не відмови від нього.

Література:

1. Колотов В. Институты «новых религий» как инструмент управления конфликтом / В. Колотов // Международные процессы. – 2004. – Т. 2. – № 3 (6). – С. 96-105.
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества / Бенедикт Андерсон. – М. : Канон-пресс-Ц, 2001. – 288 с.
3. Степанова Е. А. Фундаментализм и мания идентичности / Е. А. Степанова // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. – Екатеринбург, 2008. – Вып. 8. – С. 94-116.

МИРЧА ЭЛИАДЕ И ЕГО ВРЕМЯ

Имя историка религий Мирчи Элиаде (Mircea Eliade, 1907–1986) знакомо сегодня, наверное, любому гуманитарию. Его обобщающие работы выводят его за круг ученых, чьи тексты интересны только другим узким специалистам в той же сфере. М. Элиаде – один из наиболее выдающихся мыслителей ушедшего века, он принадлежит к когорте тех, кто своими идеями сформировал ментальный климат эпохи. Бессспорно, с точки зрения истории идей Элиаде принадлежит к этим влиятельнейшим авторам минувшего века.

Не подлежит сомнению так же и то, что с точки зрения фундаментальных основ мировоззрения и отчасти методологии Элиаде принадлежит к традиционализму – своеобразному интеллектуальному течению, оформившемуся в Европе в первой половине XX в., кристаллизацию которого принято связывать с именем Рене Генона (Rene Guenon, 1886–1951). Хотя Элиаде редко прямо ссылается на Генона или на других старших современников, сформировавших концептуальное и проблемное поле традиционализма, их влияние на мировоззрение выдающегося историка религий несомненно. Впрочем, с сожалением отмечу, что Элиаде не отличался интеллектуальной честностью и научной чистоплотностью, и довольно часто по тем или иным причинам, как правило, конъюнктурного характера, избегал в своих текстах ссылок на пересказываемых авторов – в этом смысле очень показательны послевоенные письма итальянского традиционалистского автора Юлиуса Эволы (Julius Evola, 1898–1974) ученому.

В традиционалистской перспективе М. Элиаде, безусловно, важен и значим для интеллектуальной истории XX в. как человек, внесший традиционалистскую мировоззренческую парадигму в гуманитарную науку. Как известно, Генон презирал «профаническую науку» и не унижался (по крайней мере, после некоторых безуспешных попыток) ни научной карьерой, ни соблюдением принятых в научном мире норм при написании текстов. Конечно, Элиаде был не первым традиционалистом, успешно занимавшимся наукой на концептуальной основе традиционалистской парадигмы. Еще Ананда К. Кумараасвами (Ananda Kentish Coomaraswamy, 1877–1947), который, наряду с Р.Геноном, был основателем традиционализма (собственно, именно условная интеллектуальная «линия Кумараасвами» нормативна в западном традиционализме, а не «линия Эволы», как принято у нас считать с легкой руки популяризатора и отчасти фальсификатора традиционалистского

мировоззрения в русскоязычном контексте Александра Дугина) был выдающимся историком искусства, однако оставался узким специалистом, и его научное и творческое наследие вошло в широкий культурный и интеллектуальный обиход только через посредничество минимум двух поколений учеников и популяризаторов. Элиаде же, работая на грани жанров, выработал блестящую стратегию по реализации в публичном пространстве, заодно способствовав и распространению в науке и популярной наукообразной публицистике традиционалистской мировоззренческой парадигмы, одним из важных элементов которой является восприятие времени.

Современный человек воспринимает время как линейный поток неповторимых событий, текущий из прошлого в будущее через неуловимую точку настоящего. Череда этих событий образует историю. Такое понимание, говорит Элиаде, не свойственно традиционным культурам. Для них не существует времени как такового, в нашем современном – т. е., профанном – смысле этого слова. Время традиционных культур циклично, а коловоращение «обыденного» времени «прорывается» выпадающим из его ткани временем сакральным. Для Элиаде дихотомия «истории», которой живет современный человек, и вневременного «космоса», которым живет человек традиционный, была крайне важна. Он пишет, что с того момента, как человек стал жить профанным линейным временем, он потерял покой, его жизнь наполнилась «террором истории».

Однако, на мой взгляд, отнюдь не только исследования архаических культур заставили ученого прийти к таким взглядам на феномен времени – но и его собственная персональная история и персональная мифология, что я и попытаюсь доказать в своем докладе.

Т. М. Мошовський (Донецьк) ТРАДИЦІЯ ЯК АРГУМЕНТАЦІЯ

Питання про місце традиційного в житті сучасного суспільства варто ставити не в площині маніфестацій чи то декларацій ХХ, а тепер – і ХXI століття, а в сфері практики, на тлі яких подібні декларації лунають.

Цілком очевидно, що і по сьогодні значна кількість феноменів, що нас оточують аргументуючи власну легітимність апелюють до історичної традиції і така закоріненість в історії нерідко буває вирішальним аргументом в процесі «раціонального вибору» світоглядної або політичної партійності, спортивних уподобань чи, навіть релігійної належності. Дарма, що питання про істину не вирішується простим підняттям рук, більшістю, якщо в такій

більшості переважають померлі, себто пращури, реальні чи уяні, тоді істинність (правдивість) є автоматично доведеною.

Виходячи з такої практики, будь-яке соціальне явище мусить спиратись на традицію, на освячені часом аргументи. Часом таке тяжіння до старовини, чи радше «старовинності» викликає до життя достатньо цікаві парадокси. Наприклад, феномени, що виникли нещодавно намагаються обґрунтувати своє існування причетністю до сивої давнини.

Очевидно, що Модерн вважав чи не найсуттєвішою своєю характеристикою – дистанціювання від Середньовіччя, а відтак – певний розрив з традицією. Натомість такі сутто модернові явища як наука або нація, завжди традиційно апелювали, насамперед до традиції. Недарма будь-яка наукова візія Нового часу, при всій своїй огиді до «темного середньовіччя» не гребувала віднайти свої прообрази у Платона чи Стагірита. А спроби романтиків обґрунтувати право нації на існування лежали в сутто історичний площині. Цікавим тут вбачається приклад греків, які за доби Візантії всіляко дистанціювались від античної спадковості, підкреслюючи таким чином свою християнськість та універсальність. Натомість, як тільки у XIX столітті виникла потреба в обґрунтуванні своїх претензій на існування грецької нації, то саме античні греки з їхнім вкладом у розвиток європейської цивілізації стали чи не головним аргументом грецьких борців за незалежність.

Цікаво, що традиція ставала і основою для легітимації підкорення, чи то доказовою базою зверхності одного суб'єкта історичної дії над іншим. Спочатку династичні держави, а потім і нації запросто апелювали до біблійних генеалогій, які мусили б довести їх прадавність, а то й споконвічність, а відтак і вищість над сусідами. Поява на зламі XVI–XVII ст. подібних «фантастичних» історіографічних міфів та генеалогій свідчить, на думку італійської дослідниці Дж. Броджі Беркофф, про процес творення модерної національної свідомості; за допомогою них «народи, котрі тоді народжувалися, намагалися сконструювати собі прадавнє шляхетське походження та історичну пам'ять, спроможну позбавити анонімності» [1, с. 422]. Релігійно-містичний (офіційно визнаний чи дисидентський) світогляд людини сприймав звернення до біблійних легенд за своєрідну санкцію на існування кожного народу, якому, відповідно, шукалося місце на одній з гілок біблійного дерева [2]. Біблійне гілля вело європейські народи до Яфета, того з синів Ноєвих, що отримав Північ, і, відповідно, суспільна свідомість намагалась наділити його якомога більшою вартістю. Свідченням того може бути прислів'я *Sem ora, Cham labore, Iafet rege et protege*. Ця традиція достатньо плідна, строката та багата: від Йосифа Флавія

аж до Нового Часу, зокрема на терени Європи, і зокрема України вона потрапляє завдяки ланцюгу: єврейська традиція (Йосип Флавій) – Візантійські хроністи (Іоан Малала, Георгій Амартол) – Русь (детальніше [3]). Чи не тут, в суті релігійних чинниках варто шукати коріння колонізаційних прагнень європейських нащадків Яфета?

Отже саме ті явища (політичні, суспільні, мистецькі), які довели причетність до традиції були визнані за такі, що легітимно існують. Їх право на існування вже не піддавалося сумніву. Вони, власне, і тримаються на цій традиції, дещо модифіковані і званій національною, науковою, конфесійною, проте традиції. Так Е. Гобсбаум зазначає, що «...Модерні нації і весь їхній багаж зазвичай претендують бути протилежністю нового, тобто претендують на вкоріненість у найсивішій давнині» [4, с. 28]. Але здається, що нація є лише приватним випадком, а гобсбаумівська теза може бути узагальнена до всього модерного світу, як в цілому, так і в кожній з його численних складових.

Література:

1. Броджі Беркофф Дж. Ренесансні історіографічні міфи в Україні / Броджі Беркофф Дж. // Україна XVII ст.: суспільство, філософія, культура : зб. наук. праць на пошану пам'яті проф. В. М. Нічик [ред. Л. Довга, Н. Яковенко]. – К. : Критика, 2005. – С. 421–435.
2. Момрик А. Біблійна генеалогія в етногенетичних концепціях польських та українських хроністів (до постановки проблеми) [Електронний ресурс] / А. Момрик // Mediaevalia Ucrainica : ментальності та історія ідей. – К. : 1998. – Т. 5. – Режим доступу // <http://www.ukrhistory.narod.ru/texts/momryk-1.htm>.
3. Ulewicz T. Sarmacja : studium z problematyki słowiańskiej XV – XVI w. / T. Ulewicz. – Kraków : 1950. – 156 str.
4. Гобсбаум Е. Вступ: винаходження традицій // Винайдення традиції [за ред. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджа] ; [Пер. з англ. М. Климчик] / Гобсбаум Е. – К. : Ніка-Центр, 2005. – С. 12–28.

Д. Е. Муз (Донецьк)

К. Н. ЛЕОНТЬЕВ И Р. ГЕНОН:

ДВА ВЗГЛЯДА НА АРХИТЕКТОНИКУ, ПРОЦЕСС И ЦЕЛЬ ИСТОРИИ

Считается, что традиционализм как мировоззрение и исследовательская установка, ассоциируется с именами Р. Генона, Ф. Шуона, Ю. Эволы, Т. Буркхардта, М. Элиаде, А. Кумарасвами, С. Х. Насра и др.

Если исходить из определения А. Г. Дугиным традиционализма как идеологии, возникшей в Европе и ратующей за полный и бескомпромиссный возврат к ценностям «традиционной священной цивилизации», отрицающей нынешней материалистической и секуляризованной цивилизацией, то в число традиционалистов должны попасть

и русские мыслители (как мин К. Н. Леонтьев и Л. Н. Тихомиров), как критики «европоцентрического провинциализма». Итак, проведу некоторые параллели позиций Леонтьева и Генона:

Мировоззренческая и духовно-аксиологическая позиция	К. Н. Леонтьев	Р. Генон
История	Полиархична и полилинейна (к 11 культурно-историческим типам Н. Я. Данилевского им добавлен византийский), дискретна (цивилизации живут 1000 - 1200 лет) и цивилизационно-процессуально циклична (первичная простота - цветущая сложность - вторичное смесительное упрощение)	Моногархична (Первопринцип), но функционально дискретна (китайская, индийская, исламская и западная цивилизации) и метаисторически дуалистична (Восток - Запад), мегациальнна (Манvantара)
Метафизические основания	Деспотизм Идеи	Первопринцип и манифестирующая его Примордиальная Традиция
Западная цивилизация, ее социокультурный код, структура и факторы динамики	профанация христианства, феодализма, эллинских эстетики и философии муниципальным началом; либерализм; эвдемонизм; «средний человек»; наука и техника; прогресс, экспансия	Рационализм; профаниная наука; «прогрессирующая материализация»; индивидуализм и эгалитаризм; «царство количества»; утилитаризм; прогресс; экспансия

Цивилизационные альтернативы	<p>а) вариант цивилизационного симбиоза, т.е. соединения китайской государственности и индийской религиозности с последующим подчинением европейского социализма их однозначно-дисциплинирующим началам;</p> <p>б) вариант цивилизационно-геополитического рывка России, т.е. «передвижение русской жизни» на берега Босфора, к цивилизационному архипелагу и образование славяно-азиатской антизападной цивилизации;</p> <p>в) вариант «нового средневековья», культурно-политической иерархией с Россией во главе</p>	д у х о в н а я актуализация цивилизаций Востока, в частности, исламской цивилизации
Регулятивные принципы	«единство в сложности»; эстетика истории и жизни; «византизм» как государственная и личная дисциплина; «подмрачивание»; трансцендентный эгоизм	«циклические законы»
Судьба человечества	человеческие племена – стары; обновление через новую утопию едва ли возможно; эсхатологическая перспектива	эсхатологическая перспектива и переход к 8 Манvantаре
Цель истории	Спасение человечества	Возврат к Первопринципу

Как видим, несмотря на различную аксиоматику, т.е. представление об духовных основаниях исторического процесса, цивилизационной структуре и «механизмах» социокультурной динамики, в обеих позициях просматривается единая черта – неприятие западной цивилизации модерна как формы и способа поиска цели и обретения смысла истории. Вместе с тем, позиция Леонтьева мне представляется более убедительной. Речь идет не только о том, что Генон, как и другие западные интеллектуалы, не увидел метафизическую величину – русскую цивилизацию; объективность «циклических законов» признавали оба, но Леонтьев надеялся на субъективный момент – добрую волю народов (славян, тюркский этнос, китайцев и индусов), способных изменить русло, формат и сам дух истории. Кроме того, проект славяно-азиатской, т.е. евразийской цивилизации виделся ему конструктивным гео- и хроноисторическим проектом, способным отвратить народы Запада и их эпигонов от «религии прогресса и эвдемонизма». Наконец, леонтьевский вариант Эсхатона предполагает синергетические эффекты, чего нет в традиционалистском детерминизме Р. Генона. Тем не менее, оба они являются собой традиционализм как рефлексивно-аксиологическую панацею от глобального исторического катаклизма.

П. Г. Носачев (Москва)

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

В самой теории традиционализма кроется определенный эвристический потенциал, который без сомнения может использоваться в религиоведческих исследованиях. В определенном смысле отдельные положения Генона и Эволы вполне укладываются в рамки сравнительного религиоведения. Но ни первый, ни второй не считаются в современном научном сообществе религиоведами. В данном контексте интересным было бы изучение наследия одного из самых известных религиоведов ушедшего века – Мирча Элиаде. С традиционализмом его сближает очень многое:

- участие в деятельности легиона архангела Михаила, лидер которого признан Эволой одним из идеальных борцов с современностью;
- личное знакомство с Эволой, начитанность в работах Генона, Эволы, Юнгера и других теоретиков борьбы с современным миром;
- особая личная религиозность, контуры которой пока лишь можно попытаться описать;
- философия религии, которая была направлена на выявление общих паттернов различных религиозных традиций. На этом пути Элиаде во многом выступил пионером, например в вопросе о шаманизме;

- теория нового гуманизма и критика современности, с которой он не раз выступал в своих статьях.

Учитывая все это нельзя не задаться вопросом о том, создал ли Элиаде на основе традиционалистской теории особое направление в религиоведении. Именно на данный вопрос хотелось бы ответить в рамках доклада, проанализировав не только известные широкому кругу религиоведческие труды румынского ученого, но и личные документы, освещающие его религиозные политические и идеиные симпатии.

И. В. Папаяни (Донецк)

**МАРКЕРЫ КРИЗИСА ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ В ФИЛЬМЕ БРЮНО ДЮМОНА
«ХЕДЕВЕИХ»**

Постановка проблемы. В современном мире, религия и идентичность, это больше чем просто элемент для конструирования собственного «Я» и трансляции смыслов. Религия и идентичность это «модные тренды» современного общества. Очень наглядно этот тезис раскрывает один из исследователей постмодернизма И. Ильин в своей книге «Постмодернизм от начала до конца столетия» цитируя М. Серреса который утверждает, что: «работая преподавателем, лет двадцать назад, если я хотел заинтересовать студентов я рассказывал им о политике, а если хотел заставить их рассмеяться говорил о религии. Сегодня, если я хочу вызвать у них интерес, я говорю им о религии, а если хочу рассмешить говорю о политике» [1, с. 180]. Религиозные символы выходят из подчинения церкви, как основного института трансляции последних и поступают в свободный доступ. Можно утверждать, что религиозная символика в обществе пост-модерна становится «свободно конвертируемой единицей смыслов» не привязанной к определенной традиции. Свободный доступ к величественным сакральным символам-маркерам и образам дает возможность современным творцам использовать их практически во всех сферах искусства. Однако, где бы ни поднималась тема религии и религиозных смыслов, она однозначно ставит проблему идентичности.

Основная часть. Кризис традиционной христианской религиозной идентичности, фиксировавшийся до недавнего времени только в статьях и монографиях философов, социологов, культурологов, находит новый выход, он перекочевывает на большой экран и становится предметом рефлексии не только ограниченного круга гуманитариев интеллектуалов.

Проблема религиозной идентичности в современном обществе изменяет свое содержание и конфигурацию. Религиозная традиция не

транслируется от поколения к поколению, а, наоборот, конструируются индивидом в зависимости от доступных социальных трендов. Можно полностью согласиться с образами З. Баумана относительно идентичности «бездомного бродяги и паломника» [2]. Экстраполируя его идеи в плоскость данной темы можно сказать, что в традиционном и модернном обществах формирование религиозной идентичности это проблема которая стоит перед «паломником» и задается вопросом: «Как найти путь и прийти в нужное место?» (например, как стать православным и как быть православным верующим). В современном постмодернном обществе формирование религиозной идентичности становится похожим на решение вопроса, который стоит перед «бездомным бродягой», а именно: «Куда я иду?». Другими словами современный человек, в отличие от человека традиционного и модернного обществ, решает проблему, которая заключается не в том как получить религиозную идентичность и заставить окружающих ее признать (Как быть православным?). Он решает вопрос какую религиозную идентичность выбрать, какая из разновидностей даст возможность реализовать его индивидуализированную сущность, а самое главное как изменить ее после того как ее привлекательность для него будет утрачена. Исчезает уверенность верующего в единственно возможном конфессиональном выборе.

Фильм французского режиссера Брюно Дюмона «Хедевеих» является ярким подтверждением тому. Он демонстрирует состояние кризиса традиционной католической идентичности, обскурантизм последней и невозможность ответить на духовные вопросы, интересующие молодое поколение. Вызов веры и духовное желание единения с Абсолютом, разбивается о стену непонимания со стороны представителей транслирующих традиционную католическую идентичность.

В свою очередь невозможность индивидуализированного сознания современного человека принять принципы фундаментальные для традиционного христианства, а так же понять его язык, приводят главную героиню к идеологическому восприятию религии, которое в итоге выливается в порывы религиозного экстремизма.

Таким образом, режиссер демонстрирует две крайности между которыми находится верующий человек в постмодернном обществе. С одной стороны это обскурантизм традиционной религиозности не отвечающей на вызовы современности, а с другой, это новый конструкт религиозного фундаментализма который основывается на гипертрофированном индивидуализме и политической реакции.

Послесловие. Поняв изображение как схваченный момент процесса, человек чтобы понять смысл изображаемого, желает увидеть сам процесс, узнать, что будет дальше [3, с. 188].

Література:

1. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа / Ильин И. П. – М. : Интранда, 1998. – 225 с.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество / Бауман З. – М. : Логос, 2002. – 326 с.
3. Шкода В. Вся жизнь – MONTAGE / В. Шкода // El Topos: Как возможна философия кино. – 2009. – С. 188.

3. О. Пасько (Донецьк)

СУБ'ЄКТИВІЗМ ТРАДИЦІЇ І ОБ'ЄКТИВНІСТЬ ДОСВІДУ

Доволі часто доводиться чути про кризу нашого часу як кризу гуманітарну, вихід з якої пролягає через усвідомлення людством єдності світу через єдність історії і культури. Безумовно, шлях до цього також пролягає через подолання релігійної зверхності та вузькоконфесійної обмеженості, яка суперечить глобальним тенденціям сучасного світу. Релігійна різноманітність світу – це суттева характеристика культури; в релігійному бутті належить знаходити форми співіснування ідей, що за своїм світоглядно-культурним змістом виключають одна одну: моноконфесійність, можливо, є метою окремих конфесій, але явно суперечить реаліям, що містить у собі історія. Релігійний досвід, що входить у картину історичного шляху людини, безпосередньо може бути сприйнятий лише через феномен історично конкретної традиції, але в своїх інтерпретаціях може бути спрямований на пошук єдиної, спільноти для людства основи. Адже саме досвід релігійної свідомості підготував можливість тієї пізнавальної установки, яка виявилася в змозі подолати вузькопрактичну обмеженість повсякденного досвіду.

Місія філософії полягає у необхідності по-новому осмислити накопичений духовний досвід, у якому теологічне вписане в наукову традицію, з якої воно було вилучено світоглядними зasadами європейської науки, які прийнято визначати як науково-раціональні. Тут постає усвідомлення відмінності між науковою і релігійною традиціями, яка видається нездоланною: якщо науковий компонент у світогляді навіть різних культур передбачає певну змістовну єдність у розумінні, що таке світ, то для релігійної свідомості світ – це світ всередині певної релігії.

Але будь-яке бачення світу, науково-теоретичне чи богословсько-теологічне, все одно спирається на віру, на довіру і переконаність в істинності знання, хоча далеко не завжди здатне довести це логічно. Вузькоконфесійна обмеженість теологічного мислення зустрічається з такою ж світоглядною затятістю і з боку наукового мислення: протидія і суперечка традицій продовжується.

Колись Гегель сподівався, що за допомогою філософії можна подолати суб'єктивізм у вирішенні проблеми Бога. Та ідея Бога є

об'єктивністю лише в межах певної теологічної традиції, це рух всередині постійних смислових орієнтирів. Але для сучасного людства, що шукає шляхи до культурної інтеграції і взаєморозуміння, єдність філософської і теологічної традицій є соціальною необхідністю. Потрібна така система просвітництва, що звела б їх протиріччя до мінімуму. Тому не тільки перед мислителями минулих епох, але й перед сучасними філософами виникає проблема пошуку форми просвітницького поєднання філософського і теологічного компонентів світогляду.

Саме остання обставина приводить до того, що релігія і філософія зараз розвиваються в одному духовно-інтелектуальному зпрізі буття, використовують спільній ідейно-культурний багаж. Але при цьому слід зазначити, що не можна доводити єдність філософської і теологічної форм осягнення світу до їх тотожності, так само, як спрощувати протиріччя між традиціями, на які вони спираються.

Для українського суспільства, що стоїть перед усвідомленням необхідності соціальних змін, важливо враховувати той соціальний досвід поєднання традицій філософського і релігійного пояснення світу, що є спільним надбанням світової культури. Тільки тоді стає можливим перехід від історико-філософського викладу проблеми до її сьогоднішнього бачення і можна уникнути поверховості аналізу теоретичних джерел, відсутності належної оцінки соціальної ситуації, в межах якої певна традиція постає або побутує всередині масової свідомості.

И. С. Ревяков (Донецк)

ГЕРМЕНЕВТИКА И ТРАДИЦИЯ: АСПЕКТЫ СООТНОШЕНИЯ

Герменевтика, как известно, является искусством или умением толкования. Для обозначения искусства или умения древние греки пользовались словом τέχνη («технэ»). Толкование по-древнегречески обозначается словом ἡ ἐρμηνεία («герменейя»), имеющим несколько значений, а именно: 1) «объяснение, изложение, толкование», 2) «дар слова, речь».

Как видим, толкование само по себе соотносится с изложением и речью. Можем, таким образом, говорить о том, что толкование есть изложение чего-либо через посредство речи или же дар словесного изложения. Изложение же есть передача некоего знания. Таким образом, герменевтика есть техника передачи знания, из чего следует, что герменевтика может быть определена как техника традиции (ведь «традиция» этимологически значит именно «передача, предание, повествование, обучение»).

Само же слово *traditio* происходит от префикса «*trans-*» («чезрез») и глагола «*do*». Среди существующих 47-ми различных значений указанного глагола выделим наиболее существенные для наших целей, а именно: 1) «давать»; 2) «предлагать»; 3) «преподносить, приносить»; 4) «передавать, вручать»; 5) «приносить в жертву»; 6) «посвящать»; 7) «воздвигать, строить»; 8) «класть, вкладывать».

Таким образом, традиция есть не только то, что просто передается, а то, что передается через посвящение, то есть, по сути дела, через инициацию, как вхождение в область сакрального (запредельного).

Понимаемая таким образом традиция соответствует тому, что принято обозначать в качестве метафизики, то есть того, что обращено в сверхфизическое, сверхприродное и, таким образом, является вопрошанием сверхъестественного.

Сбываясь в качестве метафизического существа, человек преодолевает свою естественность, и из существа естественного (природного) он становится существом сверхъестественным, преодолевая, тем самым, свое животное начало и становясь собственно человеком.

Но если передаваемое знание является знанием запредельного, знанием сверхприродным, знанием того, что находится по ту сторону пределов фύσιςа («фюзиса»), то есть знанием собственно трансцендентным, то это знание не может быть реализовано и передано через посредство обычной речи, через посредство обычных (общепринятых, профаных) обозначений. Через посредство же чего передается указанное знание? Очевидно, что через посредство символов, которые выступают в качестве знаков запредельного и являются, тем самым, не профанными, а собственно сакральными знаками, указывающими знающему (посвященному) путь к запредельному.

Приобщение к указанным знакам, как уже было сказано, сбывается через посредство инициации, которая, по словам М. Элиаде, «кладет конец «естественному человеку» и вводит неофита в культуру» [1, с. 21] и «равнозначна онтологическому изменению экзистенциального состояния... Посвящение вводит неофита одновременно и в человеческое общество, и в мир духовных ценностей» [1, с. 12-13].

Область сакрального (трансцендентного, метафизического) знания, очевидно, является тайной для непосвященных и, тем самым, соотносится с тем, что древние греки именовали μυστήριον («мистерион»), при этом же это слово обозначало и саму тайну, и ее действенную (актуальную) реализацию в качестве таинства.

Через таинство высвечивают незримые профану знаки бытия. Приобщаясь в результате инициации к знанию трансцендентного, посвященный приобщается и к знанию о его знаках и их сакральных значениях, а также, тем самым, к технике (искусству и умению) их толкования, то есть собственно правильного прочитывания и, соответственно, изложения их значения, то есть к собственно герменевтике как технике традиции.

Литература:

1. Элиаде М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения. – К. : София, М. : Гелиос, 2002.

**И. С. Ревяков, А. Г. Коновалов (Донецк)
МИФ И ТРАДИЦИЯ: ОТ А.Ф. ЛОСЕВА К М. ХАЙДЕГГЕРУ**

В основу Традиции как таковой положен миф, который (в самом общем приближении к его сути) может быть нами предварительно определен, вслед за А. Ф. Лосевым, как «в словах данная чудесная личностная история» [1, с. 169]. Обратим внимание на то, что в данном определении в отношении мифа присутствуют четыре конституирующих концепта: 1) логосный (или собственно логический) («в словах данная»), 2) чудесный, 3) личностный и 4) исторический.

Сразу же отметим, что в отношении мифа все эти четыре концепта необходимо мыслить в их целостном событийном единстве, как динамически неслиянное (но при этом же едином) единение всех указанных концептов, подобно тому, как в четверице М. Хайдеггера, мы одновременно мыслим все четыре составляющих («Dingend verweilt das Ding die einzigen Vier, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen, in der Einfalt ihres aus sich her einzigen Gevierts» [2, с. 179]. Мы переводим это высказывания следующим образом: «Сбываюсь собою (веществуя, вещая), вещь дает пребывание единству четырех – Земле и Небу, Божественным и Смертным – в простоте их самой по себе единой четверицы». Ср. с переводом В.В. Бибихина: «Веществуя, вещь дает пребыть собранию четырех – земле и небу, божествам и смертным – в одно-сложности их собою самой единой четверицы» [3, с. 323]. Достаточно интересная (хотя, на наш взгляд, и достаточно дискуссионная) интерпретация хайдеггеровской четверицы приведена в книге А. Г. Дугина «Мартин Хайдеггер: философия другого Начала» [4, с. 141 – 212]).

Чудо и история в данном определении выступают как непосредственно событийные концепты в связи с тем, что они сопрягаются с бытием личности, являясь, тем самым, тем, что предопределяет модус ее существования.

Личность также является событийным концептом, но событийность личности становится и проявляется таковой только через посредство чуда и истории. Событийность личности как концепта является ее предикатом, то есть собственно сказуемым. Личность становится событием, только сказывая себя, только сказываясь в чуде и в истории.

Логос же, как событийный концепт, оформляет собою личность, то есть придает должную форму (вид, облик, лицо) личности как сказыванию самое себя в со-бытии истории и чуда.

Таким образом, говоря об одном из четырех указанных концептов в отношении мифа, мы, тем самым, говорим и об остальных трех.

Онтическим (от греческого *τὰ ὄντα* «существующее» [5, стрл. 374]) предикатом чуда является метафизика (то есть собственно сверхприродность, сверхъестественность), ибо чудо является собственно нарушением обыденных закономерностей физики, то есть закономерного, размеренного течения вещей в упорядоченном мире, в космосе. Можем сказать, что чудо нарушает своим явлением привычный устоявшийся (и поэтому должно воспринимающийся как абсолютно устойчивый) порядок устройства (устройения) мира, и, вторгаясь в мир, разрушает этот порядок, разрушает рядоположенность мира, спасая его от смерти, ведь абсолютный порядок – это триумф и апофеоз прежде всего порядка смерти, то есть порядка, в котором невозможно никакое волнение, порядка в котором все упокоилось и успокоилось, в котором все покойно и покоится, внося, таким образом, в космос (как миропорядок) хаос, служа напоминанием мирозданию о первоначальном Хаосе, из которого оно возникло и в котором было упорядочено. Понимаемое таким образом чудо есть вторжение Ничто в Нечто, есть проявление борьбы и единства Начала и Конца, есть знак Цикла изначального Творения, есть напоминание существу о Бытии.

Онтическим предикатом истории (то есть собственно «исследования» (*ἱστορία*) является некое событие как со-бытие, как некий случай, который произошел и оставил след. С точки зрения такого понимания и чудо в качестве метафизического напоминания является историей. И вот здесь нам следует отграничить одну «историю» от другой. Чудо – это метафизическое событие, это – вторжение первоначального Хаоса в производный от него Космос. История же – это след этого метафизического события, по которому движется озаренное светом (отблеском, зарницей) Чуда сущее. Чудесная же история, о которой идет речь во взятом за основу нами лосевском определении мифа, есть одновременно метафизическое событие и его след.

Онтическим предикатом личности (то есть собственно лика сущего) является его чудесно-историческая событийность, то есть его следование по следу отблеска напоминания о метафизическом событии чуда, следование в сторону напоминания о первоначальных истоках, в сторону напоминания о первоначальном Хаосе. Коль скоро чудо есть собственно знак напоминания, то, тем самым, чудо есть указание в направлении следования. История есть след следования, а личность есть само событие этого следования к изначальному.

Онтическим же предикатом Логоса является сам этот Логос как событие собирания чуда (как собственно метафизического события), истории (как отображения, отблеска, следа метафизического события) и личности (как события следования). Собственно логическое собирание и единение этих трех концептов (чуда, истории и личности) и образует миф.

Можем, таким образом, говорить о том, что миф есть логически оформленное сверхъестественное событие, его отблеск и событие следования сущим в соответствии с оставленными этим событием знаками.

Литература:

1. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М. : Политиздат, 1991. – С. 21 – 186.
2. Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe. Bd. 7. – Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 2000. – 298 s.
3. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. – М. : Республика, 1993. – С. 316 – 326.
4. Дутин А. Г. Мартин Хайдеггер : философия другого Начала. – М. : Академический Проект; Фонд «Мир», 2010. – 389 с.
5. Вейсман А. Д. Греко-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. – М. : Греко-латинский Ю. А. Шичалина, 2006. – 686 с.

О. О. Семеняка (Київ) ІНТЕГРАЛЬНИЙ ТРАДИЦІОНАЛІЗМ ЯК «ЛІКВІДАЦІЯ» МОДЕРНУ ЗАСОБАМИ РЕВОЛЮЦІЙНОГО КОНСЕРВАТИЗМУ

В дискусіях про прогресивний або регресивний вектор філософсько-політичних філософсько-історичних парадигм важе «традиційно» першість відводиться не стільки школі інтегрального традиціоналізму, заснованій Рене Геноном, скільки суміжній течії революційного консерватизму, більше відомої під назвою «Консервативна Революція» чи «Третій Шлях» (Артур Мьольлер ван ден Брук, Освальд Шпентлер, Ернст та Фрідріх Георг Юнгер, Карл Шмітт, Ернст Нікіш, Армін Молер), звичні характеристики якої на зразок «парадоксального синтезу» «традиції та нігелізму», «консервації

та революції», «авторитаризму та анархізму» тощо, часто й давно передають більш однозначним поняттям «альтернативний модернізм». Що і не дивно, враховуючи, що Консервативна Революція, на перший погляд, повністю задовольняє основним критеріям зарахування парадигм до складу модерністських, тобто наявності 1) тотальної теорії (опису) світу («метанаративу»); 2) самосвідомого суб'екта, наділеного розумом та волею; 3) інструментальної раціональності останнього на службі у спрямованій на перетворення світу діяльності згідно з цим мета-наративом, не кажучи про красномовну симпатію консервативних революціонерів до техніки й воєнного потенціалу «індустріальної цивілізації», відтвореній у знаменитій формулі Консервативної Революції Жака Берж'є та Луї Повеля «Рене Генон плюс танкові дивізії».

При цьому варто не втрачати з поля зору, що Консервативна Революція повністю поділяє окреслені Рене Геноном, насамперед в його «Кризі сучасного світу» (1927) та «Царстві кількості й знамення часу» (1945), лінії протиставлення Традиції й Сучасності як парадигм, а саме: примат сакрального (сакралітет) – десекуляризація, ідеалізм (ідеократія) – матеріалізм, принцип якісного розрізнення – принцип кількісної переваги, ієрархія – егалітаризм і т. д., – з ціннісним вибором на користь перших членів цих бінарних опозицій, прописаних з істинно структуралістською безальтернативністю. Тим не менше, «третє» революційного консерватизму «дано» зовсім не посередині вказаних пар, являючи собою ніщо інше, як метаопозицію до таких хибних розрізень, як «праве» та «ліве» в контексті таксономії ідеологій, «революційне» та «консервативне» («контрреволюційне») в оцінці вектору соціальних зрушень (вже згаданий «прогрес-регрес» або, як варіант, «футуризм-архаїка»), «циклічність» та «лінійність» у філософсько-історичній оптиці, «Захід» і «Схід» у визначенні геополітичної орієнтації, нарешті, «традиція» (життя за її принципами) та «нігілізм» у якості метафізичної й світоглядної настанови (сюди ж можна було додати протиставлення «оптимізму» й «песимізму», «споглядальності» й «активності» та ін.). Сили так званого «революційного», «нігілістичного», «анархічного» полюсу революційного консерватизму спрямовуються саме проти аксіоматичних засновок Сучасності, повторюючи ніцшеанську логіку застосування деструктивного потенціалу «активного нігілізму» проти «пасивного» («того, що падає»), та, врешті-решт, проти самого себе як вміння поступитись місцем новим цінностям, створеним Надлюдиною – ініціатором та актором метафізичної «переоцінки усіх цінностей».

Таким чином, подібно до незбігу Традиції як парадигми та її конкретних історичних втілень, має сенс розрізняти Сучасність як парадигму та філософію модерну з усіма прецедентами її «самоподолання» (зокрема, власне філософії суб'єкта) до Мартіна Гайдеггера включно – чергового представника консервативно-революційної думки, чия пізня творчість, разом з іншими прихильниками «культурного пессимізму» та «консервативної критики» техніки на зразок Фрідріха Георга Юнгера практично зникається з традиціоналізмом у його поширеному розумінні «просвіченого неспротиву злу силою» в очікуванні на початок нового золотого віку, який має настати по завершенню Калі-юги (на відміну від консервативних революціонерів, які прагнуть влаштувати апокаліпсис «уже сьогодні» і класичним виразом світогляду яких можна вважати децізіоністські сюжети ранньої творчості Гайдеггера, насамперед «Буття і часу» (1927)). З таких позицій, виявлення «модерністських» елементів у складі традиціоналістського дискурсу є цілком закономірним і відповідає інтуїціям борців з інструментальною раціональністю з табору комунікативної практичної філософії (Юрген Габермас, Карл-Ото Апель, Вітторіо Гьосле) про то, що перед загрозою постмодерністського релятивізму прощання з розумом може обйтися задорого (принцип «нічого проти бога, крім самого бога» як відтворення ніцшеанської максими «нічого проти нігілізму, крім самого нігілізму» і загальнішої настанови «бий ворога його же зброею»), хоча й з тією невеликою, але суттєвою поправкою, що Габермас як автор ідеї «модерн – незавершений проект» усе-таки навряд би оцінив прихильне ставлення революційних консерваторів до танкових дивізій під віртуальним проводом Генона.

О. А. Ткаченко (Дрогобич) КОНСЕРВАТИЗМ ЯК СПОСІБ ПОВЕРНЕННЯ ТРАДИЦІЙНОГО ВЕКТОРУ ДУХОВНОСТІ В СУСПІЛЬНЕ ЖИТТЯ

Важливою проблемою, яка довгий час тривожить не одну країну і залишається до кінця не розв'язаною, є питання стосовно консервативної та ліберальної ідеологій. Яка їх сутність, яке майбутнє в Україні і чи взагалі їх можна віднести до реалій нашої країни? Лібералізм та одна із його сучасних форм – ліберталізм – ототожнюються у масовій свідомості, а також у свідомості самих лібералів із утвердженням свободи особистості, а ліберальне розуміння свободи особистості ототожнюється зі свободою як такою. Внаслідок цього консерватизм, який розглядається як повна протилежність лібералізму, оголошується противником свободи.

Спробуємо відповісти на ці та інші запитання, залишаючись в межах філософського дискурсу і головної ідеї статті.

Універсального визначення консерватизму, на наш погляд, не існує, проте можна виокремити основні принципи та положення, що дають цілісну картину його розвитку упродовж кількох століть. Ми вважаємо, що консерватизм – це не стільки ідеологія, скільки певне світосприйняття, глибоке філософське поняття, вироблене людською думкою. Щоб зрозуміти цей феномен потрібно враховувати його метафізичний характер, який передбачає вихід на рівень першопочатків. Вже антична філософія (якщо йдеться про європейську культуру) несла в собі головну особливість консерватизму – визнання першооснов буття. Перш ніж щось творити у житті, необхідно прислухатися до тієї прихованої тиші, яка набагато глибша багатьох наших слів, думок, лозунгів, вчинків. Прислухатися і зробити спробу зрозуміти і прийняти це Суще. Консерватизм в цьому смислі є збереження святыні, це є вірність і любов до Вищого, бажання утримати його у профанному бутті, в культурі. Цим пояснюється тяжіння більшості течій сучасного консерватизму до соціокультурного та релігійного традиціоналізму. В свій час К. Мангейм зазначав, що в повному сенсі консерватизм виріс із традиції. При цьому під традицією він розуміє універсальні цінності та принципи [2, с. 134].

Якщо мова йде про лібералізм як прагнення до свободи, новизни, до зміни наявної даності, ми повинні пам'ятати, що свобода – благо, але в той же час безодні; внутрішня цінність світу, але і найжахливіше, що може бути. Права особистості сьогодні ототожнюються з правами на індивідуальні свободи, цінності та інтереси, набуваючи форму свавілля. Але ствердження верховної цінності особистості, захист її свободи і права реалізувати життєві можливості, прагнення її до повноти не є індивідуалізмом. М. Бердяєв наголошував, що однією із людських ілюзій є переконаність в тому, що індивідуалізм є протиставленням індивідуальної людини та її свободи оточуючому світові, який завжди прагне її поневолювати. Але особистість – це не тільки індивідуальність, вона містить в собі актуальні соціальні, колективні, історично значимі життєві простори. Тільки духовний початок підтримує єдність душевного життя і творить особистість. Особистість усвідомлює себе вкоріненою в царство свободи, тобто царство духу, і звідти набирається сили для боротьби і активності. Це і значить бути особистістю, бути свободідним.

Ліберальне суспільство, усуваючи «таємницю», «абсолют», «порядок», перекладає відповідальність за індивіда на нього самого, при цьому повністю відчужуючи його від

власної сутності, від притаманних їйому глибин. Перед нами своєрідне рабство – рабство у самого себе, у своєї гордині, у свого обмеженого розуму і земного, матеріального існування.

В цьому контексті інакше бачиться проблема секуляризації, яку часто пов'язують з лібералізмом. В зв'язку з цим, проблема секуляризації супільства полягає не в самому накопиченні світського, або тільки дієвості архаїчних пережитків, а власне у розриві і диспропорції між глибинним духовним змістом культури і її репрезентативними формами. Віра перестала бути джерелом, вона стала надбудовою, додатком до структур світу, до яких включені віруючи. «Тому для таких явищ процес секуляризації є катарсичним, очищаючим, і в ньому проявляється Суд Божий. Секуляризація «витвережує» суб'єктивне переживання віри, випробовує її, про-буджує від самозаспокоеності та релігійного самозадоволення» [1].

Але потрібно повторитися – це ніяким чином не виправдовує заперечення традиційних релігійних цінностей або нехтування ними.

Смисл консерватизму полягає власне у збереженні і продовженні традиції як дійсної онтологічної свободи людини. Іншими словами, творчість, збагачення життя, глибока вкоріненість і жива багатоманітність життєвих проявів, тобто – істинна онтологічна свобода людини – ось смисл традиції. Орієнтація на прогрес, коли він все більше не співпадає з істинною природою людини, повинна бути співвіднесена з консерватизмом. Істинний консерватизм є боротьба вічності з часом, супротив нетлінності гниття (М. Бердяєв).

Література:

1. Августин, Архиепископ Львовский и Галицкий. Традиционные религии перед вызовом секуляризации [Електронний ресурс]. // Інтернет видання УПЦ «Православіє в Україні». – Режим доступу: <http://archiv.orthodoxy.org.ua/page-1362.html>.
2. Мангейм К. Консервативная мысль / Карл Мангейм // Социологические исследования. – 1993. – № 1. – С. 126-138.

А. Т. Щедрин (Харьков)

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ РЕНЕ ГЕНОНА КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА АКТУАЛЬНОГО МИФОТВОРЧСТВА

Рене Генон (1886–1951) – один из наиболее влиятельных европейских философов, культуролог, религиевед, писатель, исследователь индуистских, исламских учений, христианского эзотеризма, исследователь Традиции и ее различных версий, создатель концепции «интегрального традиционализма». Сегодня, в глобализированном социокультурном пространстве эта концепция успешно выполняет роль мировоззренческой парадигмы

актуального мифотворчества, – натурфилософского, натуралистического, социотехнического.

Р. Генон провозглашает определенные элементы культурных практик в истории человечества, их мировоззренческие репрезентации особой Традицией – единственной и абсолютной хранительницей Божественной Мудрости, Истины, Софии. На протяжении творческой деятельности Р. Генон структурирует всю систему традиционного (оккультного) знания. Шкала его интересов, поиск скрытого смысла и единство содержания объединяют в ней формообразование культуры, которые в контексте традиций, заложенных Просвещением, считались автономными и разнонаправленными – высокую метафизику и религиозную мистику, алхимию и карты Таро.

Работы Р. Генона в сфере оккультизма стали существенным элементом культуры Запада накануне и после Второй Мировой войны. Становление «интегрального традиционализма» Р. Генона происходило в эпоху глубокой социокультурной трансформации, связанной с кризисом, а затем и свёртыванием «протоглобализации», или «глобализации I» [4, с. 219-220, 363]. На рубеже XIX-XX вв. складываются глубинные социокультурные детерминанты воспроизведения пестрых форм «постпросвещенческой» религиозности, – спиритизма, теософии, антропософии; они стремительно распространяются в социокультурном пространстве Нового и Старого света в Новое время. Кроме того, в этом пространстве растёт очередная неоориентальная «волна»; происходит заметная рационализация традиционно-доктринальных религий, о чём свидетельствовало развитие неотомизма. Формы религиозной креативности эпохи приобретают качественно новые черты [5, с. 184-189].

Отмеченный социокультурный контекст эпохи определяет извилистый путь интеллектуального развития не только Р. Генона, но и многих мистически настроенных его современников. Получив домашнее образование, он продолжил в католической школе г. Блуа, а потом – на математическом отделении колледжа Роллена в Париже, в двадцать лет начал общаться с оккультистами, которые группировались в Париже вокруг Папюса (Жерара Анкоса), учился у индуистских гуру, вступил в масонскую ложу, вместе с тем подвергая критике масонское учение, в 1912 г. принял посвящение в шейх-суфи, изучал философию в Сорbonne; с позиций неотомизма он подвергал критике теософию и спиритизм в работах «Теософия, история одной псевдорелигии» (1921), «Заблуждения спиритов» (1923). В мировоззрении Р. Генона происходит фокусировка множественных трендов в развитии культуры, имеющих различные основания, временное «дальнодействие». В её ходе

интересы мыслителя постепенно подчиняются поискам тайного первоисточника единого знания – задача, которую решали и сторонники теософии, и антропософии.

Привлечение к инокультурной традиции, которая противоречила основам европейского рационализма, привела к возрастанию определенного мировоззренческого напряжения, следствием которого становится разрыв Р. Генона с университетской наукой и отказ от европейского рационалистического стиля мышления. Он переезжает к Каир, где живет к конца жизни под арабским именем Абд-эль-Вахед Яхья («Прислужник Единого»), выполняя все обряды ислама. Р. Генон сумел разграничить оккультизм, теософизм и сопряженные с ними учения, с одной стороны, и истинный ортодоксальный эзотеризм, с другой, придав последнему легитимный статус в глазах значимой совокупности европейских интеллектуалов (А. Жид, М. Элиаде, Ю. Эвона, А. Бретон и др.).

Наследие Р. Генона – поле взаимодействия «нового» ориентализма и вторичного мифотворчества. Его онтология испытала влияние восточных религий; это проявилось в учении о двух аспектах или состояниях Абсолюта – активного («бесконечность») и пассивного («вселенская возможность»); в представлениях о Вселенной как «проявлении», манифестации Абсолюта; в теории «космических часов» и «вечного повторения»; в учении о «множественных состояниях бытия», согласно которому человеку принадлежит конкретное, но не исключительное место в бытии. Эти представления корреспондируют с современной концепцией «параллельных миров».

В мифотворчестве Р. Генона воссоздаются архаические элементы – представления о каменном веке как «золотом», в реальности существования кентавров и дриад, которые не наблюдаются современными людьми и др. При этом архаические элементы дополняются новейшими формами мифа – в «барьере во времени», который отделяет «собственно исторический период» вот «легендарных эпох» и преодоления которого невозможно современными средствами.

Основное понятие философии Р. Генона – Традиция – трактуется как совокупность знаний «сверхчеловеческого» происхождения, которые передаются устно от поколения к поколению на протяжении тысячелетий и есть духовной основой здорового общества и отдельного человека. Р. Генон возвращается к мифо-религиозному космизму; цель «традиционных» знаний – подъем человека по космической лестнице вплоть к встречи с Абсолютом.

В научоучение Р. Генона возвращаются «традиционные науки» (алхимия, астрология, астро-алхимическая медицина, а также «традиционные» алгебра, геометрия, история и др.), которые попадают в поле зрения и светских современников мыслителя [3]. «Традиционные науки» активно противопоставляются «мирским псевдонаукам», которые, по Р. Генону, являются признаками духовного обнищания. Категоричному осуждению подвергаются древне-греческая натурфилософия, экспериментальная наука Возрождения, гуманизм как мировоззрение. «...Порождаемая аналитическим способом мышления «специализация» дошла уже до такой степени, что люди, испытавшие на себе её влияние, уже не в состоянии даже представить, что может существовать наука, занимающаяся всей природой в целом» [2, с. 188]. «Царство машин» он рассматривает как прообраз «последнего царства», «царства количества», что резонирует с технобоями постмодернистской природы.

Р. Генон оказался среди тех традиционалистских сил, усилиями которых было сорвана «Глобализация I»; журналисты отмечали влияние его системы на формирование идеологии национал-социализма [1, с. 65]. Учение Р. Генона, возникшее на мощных основаниях культур минувших эпох, созданная им эзотерическая картина мира, требуют немалых интеллектуальных усилий для своего освоения. «Семантическое присутствие» системы Р. Генона обозначилось ещё в советском социокультурном пространстве; автор столь популярных терминов как «средиземноморская традиция», «алхимическая традиция», «традиционное общество» и т.п. получил в нём латентное существование. В «постперестроечный» период оказалось, что система Р. Генона недостаточно приспособлена к популяризации в СМИ и адаптации в контексте «клиповой» культуры постмодерна. Но установки Р. Генона демонстрируют и в начале XXI ст. немалый мировоззренческий потенциал не только в сфере актуального мифотворчества; существенные доминанты его учения родственны умонастроениям, в первую очередь, духовных маргинальных элит Евроатлантического мира и арабского Востока, способных оказывать сопротивление процессам глобализации и интернационализации культурной жизни современного мира. В «постсоветском» социуме с начала 90-х г. ХХ ст. началось систематическое изучение наследия Р. Генона и прогнозировать конечные следствия этого процесса сегодня довольно сложно.

Литература:

1. Бержье Ж. Утро магов / Ж. Бержье, Л. Повель; Сокр. пер. с фр. Е. Патуева-Иванова. – М. : Миф, 1991. – 80 с.
2. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике / Р. Генон; Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. – СПб.: Азбука, 2000. – 320 с.

3. Розинг Б. Л. Возрождение средневековых наук алхимии и астрологии в современном естествознании / Б. Л. Розинг. – Л. : ACADEMIA, 1924. – 76 с.

4. Щедрін А. Т. «Вторинна» міфотворчість як соціокультурний феномен: (проблеми релігієзнавчо-культурологічного аналізу): Моногр. / А. Т. Щедрін; Харк. держ. акад. культури. – Харків : ХДАК, 2007. – 430 с.

5. Щедрін А. Т. Фilosофско-культурологический анализ спиритизма в творческом наследии Т. И. Буткевича / А. Т. Щедрин // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. № 888. Серія : «Теорія культури та філософія науки». – Х. : 2010. – Вип. 37. – С. 182-190.

Е. А. Юрченко (Київ)

ПЕРСПЕКТИВА РЕСТАВРАЦІЇ ТРАДИЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА В ПОСТІНДУСТРИАЛЬНУ ДОБУ

Параодоксальним чином, зміни, що відбуваються при переході від індустриального до постіндустріального (в широкому розумінні цього слова) суспільства, можуть сприяти реставрації традиційного суспільства. Постіндустріальне суспільство в багатьох, хоча далеко не всіх, своїх рисах нагадує традиційне суспільство, що можна вважати аргументом на користь соціальних концепцій традиціоналістів.

а) традиційне суспільство – тричленна соціальна структура: жерці (інтелектуальний прошарок), воїни (військово-управлінський прошарок) та трудівники. В деяких індоєвропейських суспільствах, наприклад в Індії, існує прошарок рабів або підкореного місцевого населення, який фактично перебував поза структурою соціуму;

постіндустріальне суспільство – домінанця класу інтелектуалів, концентрація управлінських повноважень в прошарку професійних менеджерів, основна частина населення структурована за професійною ознакою;

б) традиційне суспільство – висока стабільність соціальної структури, що зумовлювалась становим та навіть каством закріпленим соціального статусу;

постіндустріальне суспільство – висока стабільність соціальної структури обумовлюється тим, що соціальне положення людини визначається рівнем її інтелекту;

в) традиційне суспільство – специфічні відносини власності, коли приватна власність існувала чи не існувала або мала обмежений характер. Базовими формами власності були особиста та громадська (спочатку в общинно-родовій або у феодальній формах);

постіндустріальне суспільство – закінчення домінанції приватної власності, ренесанс особистої власності, розповсюдження корпоративної або державної власності;

г) традиційне суспільство – в ціннісно-мотиваційній структурі людини тієї доби переважали духовно-релігійні цінності;

постіндустріальне суспільство – постматеріалістичні цінності, ренесанс релігійності;

д) традиційне суспільство – суспільство перебувало в демасифікованому стані. Воно не знало масового виробництва, масової культури та відповідних їм політичним устроїв, таких, як масова демократія;

постіндустріальне суспільство – суспільство поступово демасифікується, масова культура занепадає, криза масової демократії, припинення масового виробництва;

е) традиційне суспільство – фактична відсутність національної держави в сучасному розумінні цього слова. Вся влада концентрувалася на регіональному рівні або на рівні цивілізаційного масштабу (у формі імперських утворень або централізованих церков);

постіндустріальне суспільство – криза централізованої національної держави, зростання ролі регіонів та утворення наддержавних об'єднань цивілізаційного рівня;

ж) традиційне суспільство – відсутність бюрократичної структури організації влади. Влада має переважно особовий характер, а її структура є органічною та мозаїчною;

постіндустріальне суспільство – загальна криза бюрократичних структур організації влади, зростання ролі особистості, розповсюдження альтернативних форм організації влади.

Секция 2. ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ – СПОСОБЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ ТРАДИЦИИ В МИРЕ

А. С. Армен (Донецк)
НЕКОТОРЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО
ФЕМИНИЗМА КАК КРИТИКА ТРАДИЦИОННОГО
ИНСТИТУТА СЕМЬИ

Основной идеей всех разновидностей теоретического феминизма является критика традиционной семьи, называемой «патриархальной». Феминистки отрицали семью как социальный институт, настаивая на том, что существует столько видов семьи, сколько различных стилей жизни. Происходящий же сегодня упадок семьи рассматривают как очередную ее трансформацию, некую жертву во имя гендерного равенства.

Симона де Бовуар, основоположница феминизма, изложила свои взгляды в работе «Второй пол», ставшей библией феминизма. Институт брака характеризовался ею как способ эксплуатации женщин,

а главу о материнстве открывала дискуссия обabortах. Она писала, что беременность и материнство являются негативным опытом для женщин и препятствуют ее освобождению, развитию и становлению в качестве активного начала, субъекта [2].

Как и С. де Бовуар, Бетти Фридан – представительница либерального феминизма полагала, что главной целью является необходимость показать женщинам возможность свободы и самореализации вне семьи. В своем бестселлере «Мистика женственности» она обосновывает мысль о том, что идет процесс потери женщинами своей подлинной идентичности и превращения просто в жен и матерей. Женщин всегда ограничивали рамками их собственного тела, их красоты и привлекательности для мужчин, заботы о детях, ухода за мужем и услуги ему и детям, ведения домашнего хозяйства. «Я утверждаю, – говорит исследовательница, – что современная культура мешает женщинам осознать необходимость личностного роста и реализации своего потенциала, как нормального человеческого существа» [4, с. 305].

Кейт Миллет, теоретик радикальной ветви феминизма, рассматривает современное общество в качестве патриархатного, подобно всем историческим цивилизациям, а отношения полов – как отношения господства и подчинения. У нее патриархат выступает в роли правящей идеологии, которая не имеет себе равных по организации подчинения. «Ни одна система никогда не имела столь полного контроля над своими субъектами» [3, с. 155]. Основным орудием подавления женщины у К. Миллет выступает семья, как «подразделение правительства патриархатного государства, которое управляет своими гражданами через глав семейств» [3, с. 155]. «Главная функция семьи, – пишет Миллет, – заключается в социализации подростков (имеющих перед глазами живой пример и слушающих наставления своих родителей) в направлении предписанных патриархатной идеологией установок относительно ролей, темперамента и статуса» [3, с. 156].

Суламифь Файерстоун самой главной причиной тотального угнетения женщин также видела патриархат, но через контроль мужчин над репродуктивными функциями женщин. Поскольку именно рождение и воспитание детей делает женщину зависимой от мужчины в плане материального существования и выживания, то становилось очевидным, по мнению Файерстоун, что биологические различия формируют отношения власти и подчинения. Ведь это обстоятельство – единственное, что отличает женщин от мужчин, и это различие со временем не изменяется [5, с. 635].

Таким образом, дискуссия на тему является ли супружество институтом притеснения женщин или нет, продолжает быть

актуальной. Те, кто рассматривает брак как инструмент угнетения, делают выбор в пользу сожительства, т. н. гражданского брака и иных альтернативных форм семьи, появление которых исследователи связывают с упадком и разложением традиционного института семьи.

Стремление к самореализации стало основной тенденцией в современном обществе. При этом была потеряна из виду семья и то обстоятельство, что подлинная индивидуальная самоактуализация (развитие межличностной компетенции, вера в себя, самоуважение и знание о том, как обогатить жизнь) невозможна без сильной здоровой семьи. А неспособность феминисток признать обязанности женщин в качестве матерей и жен является фактором, провоцирующим самоизоляцию феминизма от контекста общечеловеческих ценностей.

Литература:

1. Антонов А., Филлипс Т. Феминизм и семья: историко-социологический анализ // Антонов А., Филлипс Т. – М. : Грааль, 2002. – 176 с.
2. Бовуар С. Второй пол / Симона де Бовуар // [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Bovuar/index.php.
3. Миллэт К. Теория сексуальной политики / К. Миллэт // Вопросы философии. – 1994. – №9. – С. 148-164 (перевод главы из книги Kate Millet, Sexual Politics. New York: Avon Books, 1970).
4. Фридан Б. Загадка женственности: Пер. с англ. / Б. Фридан. – М. : Прогресс, 1994. – 496 с.
5. Введение в гендерные исследования. Ч. I: Учебное пособие / Под ред. И. А. Жеребкиной – Харьков : ХЦГИ, СПб. : Алетейя, 2001. – 707 с.

А. И. Бардинова (Донецк)

ПРОБЛЕМА ПРАВИЛЬНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА Р. ГЕНОНА

В конце XX в. стали быстро развиваться процессы интеграции мировых культур. С одной стороны, происходит вымирание традиционных культур под влиянием процесса глобализации, культурного униформизма, а с другой – коммуникация носителей разных культур, их культурная полифония, наоборот, способствует принятию инокультурных ценностей. Возник целый комплекс проблем межкультурного взаимодействия: транскультурность, культурный плюрализм, трансляция языков культур, столкновение цивилизаций. При этом они ставятся как в теоретическом плане, так и в историческом. Опыт истории и особенно пример традиционных культур древности и средневековья, позволяет изучить формы культуры и способы ее трансляции, коммуникации в наиболее чистом виде. На этой основе легче отыскать подходы к разрешению данного вопроса современной социальной действительности.

Последователь и российский переводчик Рене Генона Ю. Стефанов замечает, что именно он ввёл в современную философию понятия «традиционная цивилизация» и «антитрадиционный мир», которые получили столь широкое распространение. Рене Генона представляют как создателя особого, хотя и довольно экзотичного направления в современной западной философии – традиционализма. Сейчас же учёные и философы практически не задумываются об их создателе и вкладывают в них совершенно иной смысл. Под традицией в современной философии понимается социальная форма, противостоящая историческому потоку, а под традиционным обществом – то общество, которое, в противоположность современному, ориентировано не на генерацию нового, и, соответственно, разрушение старого, а, наоборот, – на воспроизведение уже имеющихся образцов. Традиционное общество видит в истории не прогресс, а регресс. Этим и объясняется его стойкий консерватизм и осторожное, подозрительное отношение ко всяkim новациям, не освященным авторитетом древности.

Вероятно, Генон согласился бы и с таким толкованием традиционализма, но при условии, если в основе общества и его традиций, будет лежать одна единая трансцендентная традиция. Генон провел глубокие исследования традиции на материале религии, философии, искусства Востока и Европы и предложил доступную интерпретацию сложных эзотерических аспектов традиции, показал, каким образом социальная и коммуникативная наполненность традиции скрыта в сакральных символах.

Генон опирается на метод метафизики, полагая, что всякий феномен имеет основание в духовной реальности, не зависимо оттого, как он выглядит с точки зрения обыденного или научного опыта. Он понимает традицию не как наследуемые культурные формы, а как некую вписанность в силовые линии Единого Смысла. Чем ближе к исходному смыслу располагается фаза культуры, тем большей степенью реальности она обладает. Согласно этой трактовке кризис ценностей современного человека, хаос в общественной стабильности, замена в микросоциуме и прочие тенденции деградации есть та же самая Традиция, но в ее потенциальной фазе. При сумме всех беспорядков, порядок в системе сохраняется. Традиция не исчезает, ее перестают замечать. На виду остается только телесность и потребление. Люди прекращают руководствоваться традиционными ценностями, и их ментальность задается исключительно pragматическими целями. Полная внешняя анархия и смерть Традиции есть ее точка перехода в новый цикл. Конец света наступает с космической периодичностью, принося конец иллюзии отклонения от единой Традиции.

Таким образом, согласно концепции Генона, Традиция – это священное, сверхчеловеческое знание о первопринципах мира, полученное человечеством еще в доисторические времена. Знание, якобы, растворено в мифах, религиях и социальных установлениях обществ. Но традиция, согласно, Генону, не тождественна религии, а является более широким понятием. Кроме религиозных ветвей традиции – христианского, исламского и иудейского мистицизма, он называет ещё и социальные ветви – конфуцианство и даосизм, которые могут быть совместимы с любой религией, поскольку трактуют не трансцендентное, а место человека в обществе и в природе. Индуизм относится Геноном к метафизической ветви Традиции и также есть не столько религия, сколько наука в точном, первоначальном смысле слова, то есть сакральное учение о природе и о человеке.

По Генону, каждый традиционалист обязательно должен практиковать конкретную религию, соответствующую его культуре или свободному выбору. Традиционалисты считают, что все религии являются более истинными, нежели светское секулярное мировоззрение, – отсюда приглашение к межконфессиональному диалогу и исследованию того, что их объединяет перед лицом «общего врага» – светских секулярных, атеистических, эволюционистских, материалистических, позитивистских идеологий.

А. М. Березин-Киселёв (Донецк)

**ВОЗМОЖНОСТЬ ТРАДИЦИОННОЙ РЕАЛИЗАЦИИ
ЧЕЛОВЕКА В ДЕСАКРАЛИЗОВАННОМ МИРЕ ЭПОХИ
ПОСТМОДЕРНА**

Говоря о реализации человека в традиционном понимании этого слова, мы должны заметить, что под ней мы понимаем действия, целью которых является качественное изменение подлинной сущности человека и переживание им бытия в его изначальной форме, то есть процесс реализации аналогичен процессу возвращения и представляет собой череду инициаций, то есть переходов на качественно новые уровни бытия. Ритуалы инициаций (под ритуалом мы понимаем действия, имеющие сакральное происхождение и направленных на установление связи с сакральным), для каждого, кто их проходит, являются разными, учитывая множественность состояний бытия.

В традиционных системах тип инициации, наиболее подходящий для человека, определялся его происхождением. В наиболее ярко выраженной форме из всех дошедших или частично дошедших до нас мы можем это видеть в институте варн. Так как этот институт является жёстким и неизменным, то переход на

следующий этап совершается путём перерождений, в конце цепочки которых и находится переживание единства с Абсолютом.

При этом наиболее желательными являются действия, соответствующие своей варне. И чем лучше человек их выполняет, тем больше шансов он получает подняться на ступень выше в следующей жизни. Каждая варна обладает своей функцией. Брахманы обеспечивают связь с сакральным, небесным, кшатрии осуществляют охрану и управление мирскими делами, вайши занимается обработкой земли, торговлей и т.д., то есть установлением связи с человеческим, земным. В итоге мы получаем единое целое, Сакральную Триаду.

Подобную же роль выполняли на Западе т. н. сословия, однако, ввиду некоторых доктринальных различий (на метафизическом плане, впрочем, теряющих значение), возможность перехода из сословия в сословие (за исключением духовенства, ввиду отсутствия доктрины о реинкарнации, которая, однако, существовала в раннем христианстве и некоторых течениях, в частности, гностицизме или неоплатонизме, оказавших влияние на христианство) была возможна, однако сопряжена с определёнными подвигами, сверхзаслугами.

Однако со временем, особенно после конца «золотого тысячелетия» в 1314 г. на Западе, нормы социальной структуры, принятые в традиционном обществе, нивелировались. Окончательно, официально, традиционная иерархия была уничтожена в 1789 г. После постепенного уничтожения остатков традиционного общества, мир, пройдя через несколько стадий всё большего упадка и отрыва от Традиции, пришёл к нынешнему состоянию постмодерна.

Сам термин «постмодерн» наиболее чётко выражает свою анти- и даже контртрадиционную природу. Если модерн представляет собой «новое», «современное» – ориентацию на нынешнее, упадочное состояние бытия, сиюминутные потребности человека, то постмодерн старается заглянуть за современность, в метафизическом плане на формы, ещё более чуждые Изначальной Традиции, чем нынешние, и ориентироваться на них. То есть, модерн антитрадиционен, а постмодерн контртрадиционен.

Каким же образом человек может реализоваться в таких условиях? Прежде всего, необходимо заметить, что, несмотря на глубочайшую степень деградации, Традиция существует в этом мире, иначе сам мир не существовал бы. Соответственно существуют пути (которые, безусловно, различны для разных типов людей) реализации.

Здесь уместно будет обратиться к тантрической системе бхав. Согласно ей, существует три бхавы (состояния бытия): пашу, вира и

дивья. Иногда рассматриваются еще махапашу и асурыя. Только пашу (связанные), вира (герои) и дивья (божественные) имеют отношение к собственно людям, способным осознанно практиковать духовную практику. Бхавы выстроены в иерархию, в связи с иерархией гун, каждая из которых воздействует на ту или иную бхаву. Каждый человек наделен одной из трех бхав.

Деление людей в зависимости от бхавы удобно на нынешнем этапе деградации тем, что не привязано к происхождению человека, что актуально ныне в связи с уничтожением в ходе вышеуказанных потрясений не просто памяти о собственном происхождении (сословии, варне) в сознании человека, а памяти о благости памяти о происхождении. Также, в связи с тем, что христианство (естественно, имеются в виду католицизм и православие), являющееся одним из двух каналов передачи Традиции на Западе (вторым является масонство), допускает переход из сословия в сословие (например, рукоположение или возведение в дворянство), данная система классификации будет вполне уместна. Кстати, очень любопытными являются параллели между тантрической триадой пашу-вирья-дивья и гностической гилики-психики-пневматики, а также масонской ученик-подмастерье-мастер.

Для каждой из бхав есть свой путь, на котором человек преодолевает разные препятствия. Пашу мешает его глупость, чувство стадности, привязанность к материальному. Это – низший тип человека с сознанием обывателя. Такова большая часть людей. Вира мешает его гордость, эгоизм, индивидуализм и привязанность к личному мнению, боязнь оказаться неправым или, ещё страшнее, показаться таким остальным людям. Дивья мешает наслаждение духовными подвигами и возможностями, которые он получает из-за них.

Итак, что же можно предложить современному человеку? Ежели он обладает знанием о своём происхождении, то он должен реализовывать себя в соответствии с ним. Если же нет – тогда необходимо обратиться к классификации бхав. Если человек живёт в соответствии с требованиями какой-либо Традиционной системы, однако не обладает знанием бхав – он уже пашу. Если человек понимает и принимает данную классификацию, то он уже вирья. Если человек понимает, принимает и практикует духовные упражнения в контексте какой-либо Традиционной системы – он уже дивья.

Следует заметить, что в случае проживания пашу своей жизни в соответствии с той или иной Традиционной системой, он достигает максимально возможной реализации в рамках одной человеческой жизни в контексте той системы, к которой он принадлежал.

В случае вирья возможен вариант перехода на уровень дивья уже при жизни, с которого возможна максимальная реализация в контексте возвращения к изначальному состоянию.

Состояние махапашу соответствует антитрадиционному мышлению и поведению и существует ничтожная вероятность их реализации в пределах срока в одну человеческую жизнь.

Асурия – тип людей, сознательно выбравших путь противодействия Традиции, обладая, однако, знанием о ней (следует, однако, заметить, что неполным), то есть Контртрадицию. Их реализация в пределах вышеуказанного срока невозможна.

С. С. Бойчук (Луганск)

МУДРОСТЬ СПАРТЫ ИЛИ ЗНАНИЕ И МУЖЕСТВО ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Мало кто из философов может похвастаться таким благоволением судьбы, как Платон: в отличие от большинства коллег по цеху, речи и мысли которых никогда не были услышаны в должной мере, великому греку верили безоговорочно, на слово; причем не просто ученики или последователи, а многие, в том числе и люди весьма далекие от созерцания идей и поисков истинного бытия. Неведомой силой он очаровывал, убеждал и, прежде всего, соблазнял души легендами, мифами и «призраками», то есть тем, за что, по его собственному убеждению, следовало изгонять плохих поэтов из идеального государства. Среди этого восхитительного пира идей, навсегда подчинивших умы, – кто не знает истории об андрогине, двух Афродитах, Атлантиде – необъяснимо пропущен и не услышан рассказ о подлинных философах Лакадемона.

Содержание последнего сводится к следующему: основой могущества и процветания Спарты является не дисциплина и отвага воинов, а скрытая от глаз посторонних мудрость-софия всех свободных граждан, слабым отблеском и подтверждением высокой философской культуры общины равных выступают известные всей Элладе краткие и точные изречения подобные гномам семи мудрецов. Первое прочтение данного отрывка заставляет воображение рисовать образ сурового воина, знающего цену словам, ведь окрик командира и отданный вовремя приказ стоит нескольких жизней стоящих плечом к плечу в фаланге. В шумной толпе крикливых торговцев афинян его выделяет риторическая сдержанность философа-гоплита, говорящего с точностью и грациозностью удара копьем. Попытка дальнейшего углубления по проселочной дороге интерпретаций открывает созвучия обретающему себя в качестве противоположности многознанию и помпезной пустоте речей профессиональных софистов добродетельному невежеству

вопрошающего Сократа, или даже аскетическому молчанию даосского отказа от искусственности и механистической условности цивилизации ради возвращения в природную гармонию естественного порядка жизни, смыслов, слов. Однако сам Платон прерывает столь дерзкий полет ассоциаций и призывает понимать его буквально: спартанцы действительно «отлично воспитаны в философии», они укрепляют свой разум еще более настойчиво, чем тело, и потому ежедневная сиссития есть не что иное, как настоящий симпозиум, необремененный веселием наполненных вином киликов и заглушающей речи музыкой флейт, но именно поэтому с особой ясностью раскрывающий глубину собеседников.

Упоминание между строк диалога «Протагор» лакедемонских мудрецов, проводящих время в философских спорах о гармонии и музыке сфер, оказывается не простой критикой проекта греческого просвещения или составляющей хвалебного спартанского мифа. Оно ставит вопрос о философской речи и интеллектуальной культуре как духовном упражнении в контексте эзистенциальных структур традиционного общества. Построенная на универсальной пайдее Ликурга, спартанская школа духовной муштры и усилий по познанию мира совершенных форм ни в коем случае не является оксюмороном – умной глупостью, возникшей на разломе значения слов, или *contradictio in adjecto*. Несмотря на все, что мы слышали о полицейской казарменной Спарте, любовь к мудрости – логически необходимый элемент всей архитектонике жизни государственного организма, существующего благодаря напряжению воль своих граждан. Мудрость в данных социальных и политических обстоятельствах оказывается залогом и гарантией бытия по причине того, что это не немецкое научение, написанное на птичьем языке, а искусство добродетельной жизни и благородной смерти. Как первое, так и второе в обществе модерна и накопительной горячке одномерных атомов теряет универсальное спасительное значение и отдается на откуп несчастному сознанию, забывшему об участии в проекте глобального и индивидуального становления.

Парадокс необходимости спартанской философии заключается в невозможности традиционного общества вне «лаконского немногословия» и умозрения, свободного от эмпирической, чувственной, эгоистической точки видения и предполагающего универсальный контекст мироздания, форм и сущностей онтологической «подкладки» политической, общественной и индивидуальной реальности. Объясняется это тем, что императив переживания человеческого Я в перспективе множественности космоса и восприятие всех вещей как проявлений всеобщности, подчиняющие себе символическое

пространство традиции, опираются на философское делание, философию как образ жизни. Последняя утверждается не только текстами, но и актами стояния в истине пережитого знания, вершиной философской системы которой выступает Фермопильское ущелье.

К. І. Влас (Київ)

КАТОЛИЦЬКИЙ ТРАДИЦІОНАЛІЗМ VS КАТОЛИЦЬКА ТРАДИЦІЯ: ПРОБЛЕМА СТАТУСУ БРАТСТВА СВ. ПІЯ Х.

Інтеграційні процеси, що вони відбуваються сьогодні в соціальній сфері та, спричинене ними прагнення окремих спільнот до підкреслення власної ідентичності, в поєднанні з безперервними рефлексіями католицької Церкви щодо рішень II Ватиканського собору призводять до реактуалізації питання про статус традиціоналістського Братства св. Пія Х та його місця в структурі сучасної РКЦ. Це братство було створено 1970 р. археепископом Марселем Франсуа Лефевром, який відстоював консервативну позицію на II Ватиканському Соборі. Насамперед, Лефевр та його послідовники виступали проти оновлення літургії, екуменічних тенденцій та інновацій в соціальній доктрині церкви, які впроваджував цей Собор. З метою збереження традиції відправлення меси за Тридентським чином братство відкриває власну семінарію в Еконі. В 1976 дванадцять її випускників рукопокладаються, за що Конгрегація Єпископів забороняє Лефевру здійснювати таїнства. Проте 1984 року кардинал Ганьон відвідує Еконську семінарію і навіть присутній на месі, проведений особисто Лефевром, начебто, демонструючи діалогічні інтенції Ватикану. Але 1988 року папа Іоанн Павло II відлучає Лефевра за самовільну висвяту 4х єпископів (що також підлягають відлученню). Братство не визнає дії цього відлучення і продовжує свою діяльність. Протягом останніх двадцяти років статус братства залишається невизначенним, позиція Католицької церкви, щодо нього повсякчас трансформується відповідно до теологічних тенденцій в середині церкви та загально-соціальних процесів. Так останнім часом наочною є лібералізація ставлення Ватикану до традиціоналістів. Помітним кроком на цьому шляху стало підписання Бенедиктом XVI протоколу про зняття відлучення з висвяченіх Лефевром єпископів.

В вересні поточного року кардинал Левада запропонував керівництву Братства св. Пія Х підписати «Доктринальну преамбулу», в якій наведено основні елементи віровчення та особливості обряду, за умови визнання яких можливе відновлення церковного спілкування. Щоправда, традиціоналісти не поспішають давати відповідь на пропозицію папи, посилаючись на абстрактність формулювань, та

необхідність додаткового роз'яснення положень Преамбули, подальшим розглядом якої займеться Генеральна Рада Братства.

Суперечливість ставлення Ватикану до Братства св. Пія X, і, як наслідок, невизначеність статусу останнього, зумовлена в першу чергу певним внутрішнім протиріччям між ортодоксальністю католицької церкви, та революційністю II Ватиканського собору, що видається і досі не розв'язаним.

Зокрема, Апостольський престол не може визнати Лефевристів еритиками, або схизматиками, адже ті, не вносять нічого стороннього в існуючу традицію, а лише маніфестиють необхідність збереження її в первозданному вигляді. Вони не порушують жодного догмату і не закликають до цього. Крім того, очевидно, що і в самому Ватикані досі існують сумніви, щодо доцільності таких кардинальних змін в Церкві. Фактично, визнати хибність Лефевристського вчення означає визнати хибність самої католицької традиції до Ватикану II.

Проте, наразі, не уявляється можливим і остаточне примирення з традиціоналістами, адже це поклало б край будь-яким лібера-лістським тенденціям (які, окрім іншого, значною мірою вплинули на популяризацію і розповсюдження католицької Церкви в світі). До того ж довелось б визнати помилковість рішень Собору, що суперечить самій сутності католицької еклезиології.

На теоретичному рівні проблема католицького традиційна-лізму полягає в наступному. Проголошуючи себе крайніми консерваторами, Братство св. Пія X, відмовляється визнавати певні реформи, але, церковна спільнота визнає ці реформи чинним і включає їх в саму традицію, в наслідок чого, традиція як така змінюється і продовжує рух згідно нового вектора, витискаючи консерваторів на маргенез. Тож виходить, що консерватори дотримуються традиції, якої більше не існує, а відповідно, тут маємо справу зі свого роду «безпредметним традиціоналізмом». За умови визнання цього дисонансу, постає питання про можливість існування католицького традиціоналізму, як такого, адже очевидно, що, намагаючись зберегти традицію консерватори віддаляються від самої традиції.

Джерело такого протиріччя вбачається в самій сутності католицького віровчення і, зокрема, в лінійній темпоральності, тобто вірі в існування прогресу, і, відповідно, в послідовний розвиток одкровення. В такому контексті, для католицтва абсолютно не прийнятними є спроби штучного гальмування поступу, та фіксація на певному етапі розвитку церкви. В цьому сенсі традиціоналізм передуває в тому ж становищі, що і будь-який модернізм, або реформізм, маючі більше шансів на створення окремої гілки, або релігійної течії, ніж на зміну руху традиції в зворотному напрямку та повноцінного відновлення зв'язку з нею.

ЯПОНСКОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ : ОТ ТРАДИЦИИ К...

Двойственность процесса самоидентификации японцев, принадлежащих как Западу, так и Востоку, заставляет их задуматься о своей идентичности и уточнять ее. В различные периоды своей истории японское общество не один раз оказывалось перед необходимостью приблизиться к современности и в связи с этим уточнять особенности своей идентичности. И все же в массовом сознании японцев сохранились базовые смысложизненные скрепы, имеющие глубокие социокультурные и архетипные основы, которые в совокупности формируют идеальный японский тип, обладающий автономностью мышления и незаурядными адаптационными способностями к культурным проникновениям [1].

Идентичность в нашем контексте выступает в двух вариациях. Во-первых, она является суммой взглядов, на базе которых то или иное государство «воображается». Во-вторых, это сумма представлений той или иной группы о своем месте в мире, прежде всего, на основе соотнесения со «значимыми другими» (constituent others) в рамках оппозиции «мы-они» [2, с. 83]. Другими словами, идентичность есть онтологическое убеждение (личности, группы, социосистемы), проявленное в процессе взаимодействия с некоторой «инакостью».

Глобализация сдвигает акцент с политической идентичности национального государства к неким межгосударственным и внутритьриториальным формам идентичности. В смысле институционального социально-политического устройства Япония не слишком разительно отличается от западных стран и вполне может считаться западной страной. Часто даже можно встретиться с сетованиями на распад и упадок японской цивилизации, суждениями о том, что в той Японии, где национальную идентичность намереваются отождествлять с западной, а процесс распространения эгоизма и нигилизма уже невозможно остановить [3]. Между тем, как отмечает политолог Ё. Накамото, несмотря на заимствование многих западных ценностей, в системе ориентиров японской дипломатии по-прежнему присутствует склонность оперировать этическими нормами в международных отношениях [4].

В политическом сообществе существуют четыре базовых сценария глобализации, которые конкурируют в условиях «глобальной неопределенности»: вестернизация, фрагментация, локализация и глокализация. Япония – яркий пример успешной версии глокализации. В этом ее ответ на вызовы глобализации, грозящей обезличить национальное культурно-цивилизационное своеобразие.

Японцы мыслят политическое устройство страны в терминах западной цивилизации и в контексте западных демо-кратических и либеральных ценностей. Вместе с тем в культурно-цивилизационном контексте японцы совершенно отчетливо ощущают себя частью дальневосточной цивилизации, базирующейся на конфуцианско-буддийском комплексе.

Япония представляет собой симбиоз западной политической и восточной конфуцианско-буддийской идентичности. При этом существование подобного «кентавра» на редкость гармонично. Подобный феномен получил в японской политической науке название дзассюсэй (гибридность).

В противовес западному влиянию японцы сейчас подчеркнуто начинают признавать свою имманентную связь с Азией. Более того, многочисленные опросы общественного мнения свидетельствуют, что азиатская составляющая японской самоидентификации демонстрирует тенденцию к нарастанию. Таким образом, японская идентичность эволюционирует одновременно в двух направлениях – дрейфуя в сторону западных моделей поведения (это скорее внешний, поверхностный слой самоидентификации) и подтверждая верность ключевым ценностям восточной цивилизации (это – более глубинный, корневой уровень самоидентификации). Само собой, внешняя сторона жизни и поведения японцев больше бросается в глаза и создает впечатление ведущей тенденции. Когда же речь заходит об экзистенциальных ценностях, что в реальной жизни случается не так часто, на поверхность всплывают ключевые точки опоры национальной идентичности (праздники и ритуалы, кулинарная культура и т.д.).

Итак, сегодня японское общество стремится к созданию «идеальной восточноазиатской идентичности», которая была бы основана на синтезе традиций и инноваций. Успешность данного процесса видится, прежде всего, в преодолении наследия прошлого, обеспечении более благоприятных условий для восприятия другими культурами, чувстве гордости за свою азиатскую принадлежность.

Литература:

1. Глобальные вызовы – японский ответ / Рук. проекта Э. В. Молодякова. – М. : АИРО-XXI, 2008. – 308 с.
2. Тимофеев И. Проблемы страновой идентичности в зарубежной политологии. – «Международные процессы». Т.5, 2007, №1, январь-апрель. – С. 75-87.
3. Ватанобэ Р. Нихондзин-но айдентити. **Нихон бунка-но кодзо то Нихон буммэй-но сүйтай** (Идентичность японцев. Структура японской культуры и упадок японской цивилизации). – Токио, 2002. – 340 с.
4. Накамото Ё. Кокусай ринри-о катарубэки дзицайдай (Эпоха, в которую надо говорить о международной этике). – Гайко форуму, 2001. №1. – С. 54-59.

КАТЕГОРІАЛЬНІ ВИЗНАЧЕННЯ ТРАДИЦІЙНОГО НАРОДНОГО МИСТЕЦТВА

Дослідження змісту і специфіки традиційного народного мистецтва як світоглядного феномену потребує концептуалізації власних методологічних **принципів**, зокрема, визначення специфічних категорій естетичного буття, відповідних до дослідницької парадигми «етноестетики». Мета етноестетики полягає не у простому спостереженні архетипів і форм їхньої явленості в художніх образах (як це спостерігається у більшості робіт з цієї тематики), а саме у дослідженні національної специфіки, яка об'єктивно існує у формах традиційного мистецтва. Для цього потрібні спеціальні категорії.

Фундаментальною категорією, що визначає специфіку художнього світобачення у традиційному народному мистецтві, є категорія ладу. У по-рівнянні з класичною для академічної естетики категорії гармонії, категорія ладу має певну суттеву специфіку. Зокрема, якщо категорія гармонії передбачає певну естетичну «дистанцію», відстороненість споглядача від твору мистецтва, то категорія ладу навпаки передбачає їхній зв'язок у життєвому процесі.

Специфічну екзистенційну установку традиційного народного мистецтва (і одночасно його суттєвую практичну специфіку) можна визначити категорією «доле творення». Пропонована категорія має чітко фіксувати той факт, що створення художніх творів народним митцем (і, відповідно, також їхне сприйняття «соборним» народним суб'єктом) не були ані розвагою, ані суттєвим утилітарним «оздобленням» життя – але, насамперед, це було і є процесом активного регулювання душевно-психічного стану і духовних інтенцій людини, що визначає її життєвий шлях і його моральнє осмислення.

Специфічною предметністю художнього формоутворення у традиційній народній культурі є не якийсь окремий, ізольований для суттєвого «естетичного» споглядання «твір» як самоцінність, але цілісний «життєсвіт», до якого входять окремі витвори і живуть у ньому за законом «ладу». Остання з пропонованих категорій є буквальним перекладом пропонованого Е. Гуссерлем феноменологічного терміну «Lebenswelt». На рівні «життєсвіту», що відтворюється засобами традиційного народного мистецтва «працює» той тип мислення, який К. Леві-Строс називав «первісним» – не у сенсі його приналежності до архаїчних стадій розвитку цивілізації, а в тому сенсі, що це взагалі базовий рівень мислення і світосприйняття, над яким «надбудовується» усі інші, пізнішого походження, але він при цьому не зникає.

Для традиційного народного мистецтва визначальним є особливий спосіб естетичного сприйняття, який, використовуючи вже відомий термін, можна визначити як «милування». Свого часу М. М. Бахтін писав, що «чисте заперечення не може створити образ. В образі (навіть негативному) завжди є момент позитивний (любові – милування)». Але якщо у пізніших формах мистецтва цей базовий рівень художнього світобачення нібито «ховається у контекст», на другий план за іншими стилістичними засобами пізнішого походження, – то у традиційному народному мистецтві милування так і залишається домінуючим способом бачення.

У сучасних дослідженнях символіка традиційної української культури спостерігається хибна тенденція, яку загалом можна визначити як натуралистичну редукцію смислу символічних образів. Таке сприйняття і тлумачення символіки традиційної народної культури чітко корелює із неоязичницьким світоглядом, нехтуючи саме найглибшим за смислом християнським досвідом народного життя, який набув вираження у традиційних образах народної культури. У народній символіці існує і безпосередній вираз християнського світогляду у вигляді різноманітних образів Хреста. Пра-символом архаїчної культури є Древо (тут використовується це слово, на відміну від «дерева» як назви будь-якої конкретної рослини). У євангельському Одкровенні символ Древа трансформується у символ Хреста – у деяких літургійних текстах вони стають синонімами: отже, співається, що Христос був розп'ятий «на Древі». У символіці традиційної української культури лежить динаміка переходу від прасимволу Древа до прасимволу Хреста. Тим самим, власний базовий символ цієї культури, що має різноманітні художні втілення, можна визначити плідним неологізмом «хрестодрево».

О. С. Золотаренко (Донецьк)

ЯК МОЖНА БУТИ ЯЗИЧНИКОМ, ПРИ ЗАПЕРЕЧЕННІ ПРАКТИКИ НЕОЯЗИЧНИЦТВА: ФЕНОМЕН АЛЕНА ДЕ БЕНУА

У час швидких інформаційних процесів народжується багато афоризмів, пов'язаних з основним майданчиком прикладення фізичних та інтелектуальних зусиль: Інтернетом. Так, тільки-но народившись, вже став популярним афоризм: «У по-справжньому великих людей є сторінка у Wikipedia, а не на Facebook», що по суті і відбиває на рівні комічного основні життєві пріоритети сучасного мультикультурства. Ален де Бенуа (Alain de Benoist de Gentissart) має лише сторінку в Wikipedia. Далеко несправедливим було б визначати його як велику людину за наведеним критерієм і з огляду на те, що

європейська думка, через певний травматичний історичний досвід, не звикла звеличувати людину при житті. Це завжди обертається диктатурою: або думки, або влади, проти чого виступає сам Бенуа.

Європейський постхристиянський інтелектуал, родом з християнства, – скоріше так його можна було б визначити. Назвати його так можна через його постійну полеміку з християнством та іудаїзмом: своїми інтелектуальними побудовами він змушує актуалізуватися цілу низку еволюційних моментів французької інтелектуальної школи від Паскаля і Мальбранша, Ш. Л. Монтеск'є і О. Конта до Е. Дюркгейма і А. ван Генепа. Проте, поєднуючи сuto європейський дискурс стосовно дуальності (антиномічності) мислення і засуджуючи холізм, як непритаманний іndoєвропейським зasadам мислення, він активно критикує не лише християнське минуле, а й іудейський вплив і сучасні неоязничницькі рухи, розглядаючи їх здебільшого, як еволюційні залишки культури хіпі 60-х років, які стали основою руху «New Age» [1, с. 35].

Одна з його численних праць, «Як можна бути язичником» [2] (1981 р.) (друге видання – 2009 року [3]) цілком претендує на роль кульмінації християнського заперечення самого християнства у французькому суспільстві. Автор намагається послідовно розглянути основні проблеми серед яких: місце язичництва в історії, його притаманність іndoєвропейській культурі та мисленню, місце язичництва в культурі як основи самої сакральності, проблеми пантегістичності, месіанізму, віротерпимості, універсалізму та основних міфологем: творення, походження і поводження людей і богів, батьківство, сексуальна культура та майбутньої ролі самого язичництва як ідеології. В останньому автор дуже часто посилається на твори Ф. Ніцше, К. Шмідта, Ж. Фронда, М. Еліаде. Він постійно проводить лінгвістичні паралелі з іndoєвропейськими мовами та семітськими в розрізі same ментальних настанов в дусі *représentation collective* Е. Дюркгейма, Л. Леві-Брюля та К. Леві-Строса та виходячи з теорії Ж. Дюмезіля про трирівневу модель організації давніх іndoєвропейських релігій: магічно-жрецьку, військову, землеробську [4, с. 179].

Де Бенуа постійно дискутує з авторами теологічних побудов неотомізму та іудейської традиції. Подібні дискусії А. де Бенуа носять ґрунтовний наукових характер, оскільки він охоплює своїм оглядом різні часи та сфери релігійності: від складних теологічних побудов до звичайного побутової релігійності і обрядовості: діахронічного та синхронічного характеру. Проте при дослідженні його творчості не зовсім задовольняє, те, що всі його думки фактично то концентруються в одному смисловому полі, то розпливаються. Йому доводиться повторюватися. Сама фактологічна доказова база,

як-то твори античних авторів, або сучасні політологічні чи-то філософські твори сплетені у мереживо яскравих образів, зрозумілих алегорій та понять, але це змушує його робити відступи у поняття «політичного». Скоріше це зумовлено самим фахом філософа, адже він за освітою є фахівцем з конституційного права, що і знаходить відображення у деяких юридичних аспектах розгляду права людини і критиці марксизму як вищої форми заперечення християнства і перебрання на себе функції месіанства, яку породило саме християнство на іншокультурній основі [2, р. 114].

Загалом А. де Бенуа не підтримує сучасні неоетнорелігійні рухи, бо бачить найвірнішу проблему в тому, що їхня спадковість від давніх традицій відсутня [1, с. 37], а релігійні практики таких рухів відверто зневажає і занепокоєний цим, бо «його відродження у примітивних або дитячих формах, споріднено тій «вторинній релігійності», в якій обґрунтовано Шпенглер вбачав одну з питомих рис культур, які гинуть» [3, р. 30]. Але він фактично заперечує сам себе саме тим, що у своїй «язичницькій антропології» він стверджує, що перетворити дію на гру є найвищою практикою існування: «лише гра є по-справжньому серйозною: гра людини, гра існування, гра світу» [2, р. 95] і цим вимагає розуміти свій підхід як не неоязичництво, не як постхристиянство, а як щось третє, що не може бути чітко назване в межах жодного відомого «-ізму».

Попри певну авторську внутрішню хаотичність та емоційність він зберігає надію, на те, що нове розуміння ролі людини у світі зрештою призведе до становлення метафізики, у якій «поняття вкорінення, проживання, помешкання і мислення не розрізнялися б» [2, р. 278]. Крім того, людина сама виступає як творець смыслів, через волю, що робить світ постійно змінюваним, приречена на поліфонію і вона, і світ.

Таким чином з одного боку А. де Бенуа намагається показати необхідність утвердження нового типу людини, що наближує його до політичного неоязичництва в християнській політиці при запереченні його ігрових реконструкцій «живими» релігійними громадами.

Література:

1. Как можно быть язычником: десять лет спустя. Интервью с Аленом де Бенуа // Полюс. – № 1. – 2008. – С. 33-40.
2. Benoist A. de Comment peut-on être païen? \ Alaine de Benoist [Monographi] – Paris: Albin Michel, 1981. – 280 p.
3. Benoist, Alain de Comment peut-on être païen?: un recours aux racines, une spiritualité pour notre temps. \ Alaine de Benoist [Monographi] – Paris: Avatar Ed., 2009. – 320 p.
4. Элиаде, М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т.1. От каменного века до Элевсинских мистерий. Перев. с фр. 2-е изд., исправл. – М. : Кретерион, 2002. – 464 с.

ЗНАЧЕННЯ МІФУ ТА РИТУАЛУ У ТРАДИЦІЙНОМУ ТЕАТРІ

Світська драма, що бере свій початок від літургічних містерій, поступово звільнюючись від їхнього впливу, у Новий час зробилась секуляризованим міським видовищем та «вийшла з храма на площе».

Разом із зміненням «формату» театральної дії змінюється її напрямленість та призначення – вона переходить зі сфери сакрального у сферу дозвілля. Сучасний театр, послідовник світської драми, формувався під впливом секуляризації та розвитку масової культури. Тобто світський театр як різновид мистецтва втрачає риси, що визначали специфіку традиційного театру – ритуалу.

Для того, щоб з'ясувати, у чому полягає ця специфіка, треба звернутися до грецької трагедії як першої форми театру. Ю. М. Давидов, спираючись на «Поетику» Аристотеля, робить висновок, що головною функцією давньогрецької трагедії є катарсис – тобто очищення людини від афектів (жаху, відчаю, страждання) через переживання біло та страждань героїв. «Для того, щоб жах, загнаний у скованки «нічної свідомості» людини, міг вільно виявити себе, не лякаючись денного світла, він мав отримати вищий зміст, релігійну санкцію» [3, с. 596]. На думку Давидова, цю релігійну санкцію трагедіям надавала міфічна основа – у них розгортається міфічний сюжет, тобто театр був відновленням ритуалу, який за допомогою гри поєднував глядача зі сферою космічного та божественного. Міфічна праоснова (розігрування сюжету з діяльності богів чи зустріч людини з божественным законом) та стан катарсису як кінцева мета дійства, – визначають містерійну природу первісного театру. Тобто традиційний театр є символічною дією, що повторює події та регламентую цінності міфу.

За Аристотелем, страждання та смерть героя здатні призвести до стану катарсису лише у тому випадку, коли герой порушує закон світового устрою та накликає на себе божественну кару. Прикладом є цар Едип, що вбиває свого батька та стає чоловіком власної матері – він приречений на фізичну сліпоту та довічні душевні муки.

Концепцію сакрального театру розвинув теоретик мистецтва та режисер Антонен Арто. Головна ідея «театру жорстокості» Арто полягає у тому, що жорстокість у її тотальному прояві є максимумом, завдяки якому можна виразити сутність людських стосунків, бо у її найсильнішому прояві людина втрачає себе як особистість, перебуваючи в афективному стані, що завершується повним очищенням та звільненням від жаху [1, с. 98]. Дослідниця творчості А. Арто Т. Фруктова пише, що так само «індивідуальна енергія художника вичерпується в результаті творчого акту, перетворюючись

у якісно нову енергію – енергію космічну, поза межами особистості, коли всі пробуджені суперечності знято» [6]. Таким чином, театр для А. Арто – це таємниче космічне дійство, що звертаючись до архетипів та символів, показує глядачеві істинну людську сутність.

Можна припустити, що емпатичний зв'язок, який дає вихід емоціям та призводить до внутрішнього очищення, можливий тільки в умовах єдності, постійного живого контакту актора та глядача. Якщо актор дистанціюється від публіки, його дії – це видовище, за яким можна лише спостерігати. Польський театральний режисер Єжи Гrotovський відмовлявся від поділу у театрі на сцену та глядацький зал, бо, незважаючи на складність досягнення та осягнення шоку, що здатен виступити проти тих шарів у нашій психіці, які перебувають поза щоденною маскою, метою театру залишається пізнання власної правди через чужу, відкриття себе через переживання загальнолюдських ситуацій [2, с. 224].

Традиційний театр, що через жах веде до катарсису, виконує таким чином функцію соціальної терапії. Ю. М. Давидов пише, що антична трагедія, впливаючи на емоції переважної частини населення античного полісу, успішно змагалася з публічними культурами, містеріями, різного роду масовими релігійними дійствами, поступово витісняючи іх [3, с. 601]. Психотерапевтична функція традиційного театру знаходить втілення у психодрамі (термін Я. Морено), рольовій грі, що передбачає спонтанне переживання людину у колективній дії реальних почуттів, емоцій в умовному просторі сцени [5].

Якщо не звертатися до особливостей поглядів кожного, можна сказати, що таких діячів як Жана Жене, Жана Кокто, Антонена Арто, Єжи Гrotovського поєднue поклик до духу високої містерії, «бажання вийти за межі за вже відомого та засвоєного у сферу «некультурного» [4]. Ідея реміфологізації, характерна для культури к. XIX та XX ст. впливає і на пошуки у театрі: театр ХХ сторіччя звертається до міфу, щоб відтворити його у новій формі та переосмислити позачасові глобальні проблеми буття.

Сьогодні професійний естетизований театр має небагато спільногого із сакральним театром – ритуалом, можна сказати, що найпомітнішою тенденцією є його масовість та підсилення розважального аспекту. Серед сучасних театрів, що, модернізуючись, не змінюють культової форми та символічного зображення міфологічних архетипів національної культури, можна згадати японські театри «Кабукі», «Ноо», синтезує містерію з авторською художньою організацією та новітніми технологіями львівський академічний театр ім. Леся Курбаса. Дослідники наголошують на тому, що відтворення аутентичного міфу сьогодні вже неможливо, але не припиняється використання традиційних елементів

драматичного мистецтва та пошук місця міфу та ритуалу у сучасному професійному театрі.

Література:

1. Арто А. Театр та його двійник. / Пер. с фр., комм. С. А. Исаева – М. : Мартис, 1993. – С. 91 – 109.
2. Гротовський Е. Від вбогого театру до театра – провідника – М., 2003. – С. 220 – 235.
3. Давидов Ю. М. Труд та мистецтво: вибрані твори / Сост. В. В. Сапов – М. : Астрель, 2008. – 670 с.
4. Збірка «Як завжди – про авангард» / Вступ, перевод та коментарі С. Ісаєва. Антологія французького театрального авангарду. – М. : ТПФ «Союзтеатр». [Электронный ресурс]. – Электронные текстовые данные. Режим доступа : <http://www.i-love.ru/pressa/text603.html>.
5. Лейц Г. Психодрама: історія та практика. Класична психодрама Я. Л. Морено. [Электронный ресурс]. – Электронные текстовые данные. Режим доступа: <http://www.koob.ru/leitz/>.
6. Фруктова Т. Театр жорстокості: Гротовський vs Арто // Кінотеатр. – 2009. – № 3. [Электронный ресурс]. – Электронные текстовые данные. Режим доступа: http://www.ktm.ukma.kiev.ua/show_content.php?id=893.

И. В. Каплан (Киев)

ЛИТУРГИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ – СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ЧЕРТА СИРИЙСКОГО ХРИСТИАНСТВА

Территория Ближнего Востока, в частности Сирии и Месопотамии, всегда представляла собою богатую палитру религий, которые часто размежевывали общество на закрытые религиозные общини. Тем не менее, эти группы имеют одни истоки и являются родственными. В этом отношении интересен феномен христианства на Ближнем Востоке. Чаще всего между Западной культурой и христианством ставят знак равенства, таким образом, приписывая христианству такие ценности как демократия, наука, идеи свободы, равенства и т.д. Для восточных стран, в которых преобладают ислам, индуизм, буддизм и национальные религии эти ценности являются привнесенными, к которым адаптация происходит медленно и очень сложно. В этих же странах, почти с самого момента возникновения христианства, существуют христианские общини, через которые восточные культуры могли бы познакомиться с христианскими ценностями. Но признанным фактом является то, что христианство восточного типа качественно отличается от западного, поэтому оно не транслирует на Восток «западные» ценности. Суть этого феномена кроется в исторических и этнических особенностях формирования сирийского христианства.

Сирийское христианство представляет собой удивительный феномен – вполне западное учение, но полностью адаптированное для

восточного семитского менталитета. Часто можно услышать о том, что сирийское христианство сохранило апостольскую форму, что оно максимально приближено к тому христианству, которое проповедовали ученики Христа. Это можно также расценивать как то, что оно максимально иудейское. Сирийское христианство позволило сохранить национальную идентичность народов Ближнего Востока, при этом национальная идентичность ставится выше институциональной. Так, среди семитских христиан наблюдается наибольшее число униатских католических церквей. Такие церкви являются аналогом православных поместных церквей, но в католической юрисдикции, общее их называние Восточнокатолические церкви. Все сирийские католические церкви находятся в юрисдикции папы римского, и их доктрина соответствует доктрине католической церкви, но они сохраняют главные элементы материинской традиции. Такими элементами являются: литургия, богословие, духовное наследие (аскетические практики) и каноническое право.

Сирийское христианство никогда не было однородным. Оно представлено несколькими традициями, поэтому «сирийское христианство» скорее обобщающий термин. А так как суть униатской церкви в том, чтобы сохранять первоначальную традицию (прежде всего, литургическую), то и католических церквей из сирийского христианства образовалось несколько. Восточно-сирийский обряд представляют Халдейская и Сиро-малабарская католические церкви; Западно-сирийский – Сирийская и Сиро-маланкарская католические церкви. Маронитская католическая церковь использует свою литургию, Мелькитская католическая церковь – византийскую. Каждая из них сохраняет свою идентичность через набор элементов, которые составляют традицию. Поскольку принадлежность к церкви как организации, осуществляющей конкретные ортодоксию и ортопраксию, была размыта, то сирийцы не очень дорожат ею и относительно легко переходят к католикам. Зато латинизацию в литургии или образовании воспринимают как насилие, что приводит к расколам.

Такая зацикленность на церковной традиции и пренебрежение юрисдикцией позволяет выводить особенный тип церковного консерватизма – литургический консерватизм. Он дает возможность приверженцам сирийского христианства сохранять этническую и религиозную идентичность в сложной религиозной ситуации Ближнего Востока.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТОМИСТСКОЙ ТРАДИЦИИ НА ПРИМЕРЕ НЕОТОМИЗМА

Томистская традиция является собой теологию и философию, которая стремилась соединить в себе католическую идеологию с аристотелевским натурализмом, а так же отбрасывая из аристотелевской философии данность, которая не создана Богом [3]. В целом, тенденции XIII века несут в себе идею подчинить рациональное мышление догматам церкви. Фома Аквинский как один из ярких представителей этой эпохи, так же пытается решить эту проблему. Он считал, что познать Бога можно с помощью философских категорий, но в то же время эти знания не могут сказать ничего достоверного о Боге, его можно познать во всей полноте лишь с помощью веры. Однако Аквинат не отказывается от философского (метафизического) осмысления Бога, и потому его знаменитые пять доказательств существования Бога являются главным, для теологов, философским путем к Его осмыслению [2]. Значимость наследия Фомы Аквинского для теологии, а так же потребность в его переосмыслинии в контексте интеллектуальных достижений XIX-XX вв. послужили началом для формирования теологической интеллектуальной традиции – неотомизма.

Неотомизм – это явление XIX – XX века, целью которого являлось восстановление схоластической традиции, в частности учения Фомы Аквинского. Наиболее яркие представители – М. Блондель, Ж. Марешаль, Ж. Маритен, Э. Жильсон, М. Грабман, Б. Лонерган, К. Ранер. Может создаться впечатление, что томизм и неотомизм – явления тождественные, но это далеко не так. Неотомизм – независимое учение, которое разрабатывало свою концепцию виденья теологии и философии, хоть и в большей мере основанное на учении Аквината. Неотомизм попытался трансформировать томистскую традицию в свете современных тенденций в теологии, также не пренебрегая научным прогрессом. Что касается философии, то неотомисты пытались опровергать современные веяния философской мысли. Они смотрели на современную философию как на «патологию человеческого разума». Неотомизм – явление, как и светское, в частности экзистенциальный неотомизм (метафизика бытия и познания), так и теологическое, в большей мере трансцендентальный неотомизм (реалистичная метафизика) [1]. В основном они занимались тем, что противопоставляли учение Аквината современной философии, немецким идеалистам, в частности Канту, а так же Гуссерлю, Шеллеру и Хайдеггеру (Ж. Марешаль, П. Руссло, Э. Пшивара, К. Ранер). Томисты старшего поколения А. Гардей, Р. Гарригу-

Лагранж, А.-Д. Сертильянж, Г. Манзер, С. Рамирес, П. Децца и др., как указывает Н. Лобковиц, настаивали на том что традиция Фомы Аквинского подверглась чересчур существенным трансформациям, и стремились лишь к теологическим трансформациям [2].

Что касается трансцендентального неотомизма (в основном это представители ордена иезуитов) то их главной задачей стояло преодоление недостатков современной философии, ее же собственной методологией [1]. Ж. Марешаль, П. Руссло, Э. Пшивара, К. Ранер стремились переосмыслить и включить достижения трансцендентальной философии, в частности в области эпистемологии в исследование мысли Фомы Аквинского. Во многом критика трансцендентального томизма, заключалась именно в том, что по сути это был значительный отход от томизма как такового, т.к. задача стояла не в реконструкции томизма, а в преодолении критики между учением Аквината и современной философии. Для многих представителей трансцендентального томизма Аквинат был лишь отправной точкой в их собственных исследованиях и философии [1].

В экзистенциальном томизме царили иные воззрения насчет примирения немецкого идеализма с томизмом. Э. Жильсон как и Ж. Маритен считал, что их невозможно примирить. К тому же вызов Канта Аквинату был радикален. И потому утверждение Ж. Марешала «что критический идеализм Канта не совместим с логическими требованиями его собственного трансцендентального метода» оказалось значительной философской ошибкой [1].

Неотомисты – такие как Ж. Маритен, Й. Пипер, Р. Гвардини, которые, быть может, не так творчески отнеслись к переосмыслению Аквината, как трансцендентальные неотомисты, во многом повлияли на распространение традиции томизма, благодаря их совершенной и красивой речи томистская традиция приобретала популярность за стенами Церкви, так как средневековая латынь трансформировалась в современный французский.

Литература:

1. Кирьянов Д. В. // Томистская философия XX века. – С-Пб. : АЛЕТЕЙЯ, 2009. – 167 с.
2. Николаус Лобковиц // Вечная философия и размышления о ней (заметки о философии, религии, церкви) / пер. с англ. и нем. – М. : Сигнум Веритatis, 2007. – 296 с.
3. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада / Суини М. ; пер. с англ. А. К. Лявданского. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. – 303 с.

О. Т. Коломиец (Донецк)

ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ ВОСТОЧНЫХ ТРАДИЦИЙ В ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЕ (НА ПРИМЕРЕ ЙОГИ)

Рене Генон – выдающийся мыслитель XX века – был одним из тех немногих европейцев, которые не только искренне интересовались восточной культурой, но и смогли приоткрыть – для себя и своей культуры – тайны восточных эзотерических учений. Для того, чтобы преодолеть различия между мировоззрением, привитым ему собственной традицией, и тем, которое было свойственно мистическому Востоку, Р. Генон предпринял попытку беспримерного синтеза европейского рационализма с тем интуитивным восприятием надрационального, которое исследователь видел в каббALE, гностицизме, исламе. Одной из ведущих идей Рене Генона является сближение Востока и Запада вокруг вечных ценностей человеческого духа. Во взаимном сближении того лучшего, что есть в этих традициях, мы, вслед за французским ученым, можем увидеть и символ общечеловеческих ценностей, и возможность устранения конфликтов, которыми переполнена наша современность.

Сегодняшний интерес к Востоку можно считать защитной реакцией культурного организма Европы на цивилизационный кризис, охвативший Старый Свет. Религия Вед, упанишад, эпических текстов, представляющие собой разные исторические этапы развития одной и той же религиозной традиции, становятся новой кровью, которая еще может «спасти иммунитет» слабеющей культуры. Увлеченностъ этой частью человеческого наследия можно наблюдать в самых разных плоскостях – от уровня обыденной жизни и вплоть до рафинированного дискурса философии науки.

Однако за получение нового необходимо жертвовать чем-то привычным. Религиозные традиции, вливавшиеся в новую культурную среду, зачастую теряют собственный религиозный статус. Так, например, произошло с получившей широкое распространение в западном мире вообще и СССР в частности, йогой. Аутентично слово «йога» может интерпретироваться как связь человеческого духа с Абсолютом (Ишварой), как единение души и Бога. Йога означает психотехнику вообще, то есть тщательно разработанный и выведенный традицией набор средств и приемов для достижения строго определенных трансперсональных состояний сознания, оценивающихся традицией как состояния реализации религиозной прагматики учения – «освобождения» (мокша). Во втором, узком смысле, это слово употребляется для обозначения одной из даршан (религиозно-философских систем). Эта система, согласно преданию, была создана мудрецом Патанджали, систематизирована и зафиксирована им в «Йога сутрах».

Йога Патанджали называется восьмиличной, поскольку реализация ее цели предполагает прохождение восьми последовательных этапов: самоконтроль (яма), соблюдение предписаний (нияма), йогические позы (асана), регуляция дыхания (пранаяма), отвлечение органов чувств от предметов (пратьяхара), концентрация внимания на объекте (дхарана), созерцание (дхьяна), и сосредоточение (самадхи). Патанджали называет их восьмью средствами осуществления йоги. Однако по мере «продвижения» йоги на Запад акценты начинают смещаться с внутреннего на внешнее самосовершенствование. Выйдя за пределы Индии, йога все более ассоциируется с собственной физиологической проекцией – дыхательными и телесными упражнениями. В СССР религиозная составляющая йоги была предельно минимизирована, хотя интерес к ней, до известной степени, и был связан с необходимостью заполнения религиозного вакуума.

Можно сказать, что современная украинская (впрочем, это верно для всего постсоветского пространства) практика в этой сфере сохраняет внерелигиозную направленность советского периода. Она представляет собой набор поз (асан), используемых для улучшения психофизического состояния и духовного развития. Можно сказать, что проникая в западную культуру, вместе с традиционным для себя контекстом, йога утрачивает и свое аутентичное значение – как способа освобождения, конечной целью которого является слияние с божеством (Ишварой).

М. В. Крестенко (Мариуполь)
**МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ СУБЪЕКТА В
ПАРАДИГМЕ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА**

В постоянно изменяющемся мире, в яростном потоке окружающего нас бытия, ни для кого не является секретом, что «солнечно-героическая» идея Традиции (см. [2, с. 65–68]), по своей изначальной сути противоположная сложившемуся порядку вещей, требует не только титанических усилий, стойкости воли и духа, а еще и способности учитывать огромное количество интеллектуальных и метафизических аспектов, не прибегая при этом к синкретизму. Перед нами стоит действительно важная задача: сохранить целостный духовный оплот, добродетель трансцендентного знания и путь изначальной, непоколебимой, волевой реализации.

На данном временном этапе поставлено множество вопросов, и почти каждый из них имеет свое практическое, но чаще – теоретическое, решение, и это, если и не решает проблемы, то позволяет пролить свет на ее источник. Прежде всего следует определить парадигму мировоззрения Традиции как концепции

премодерна и определить направление действий на индивидуально-интеллектуальном уровне, который должен предшествовать социальным и политическим изменениям.

Можно смело утверждать, что уже произошли два эсхатологических этапа, согласно Рене Генону и его трем концепциям Мирового Яйца – традиционного символа макро и микрокосма, т.е. как души каждого индивидума, так и мира в целом. Исходя из этого связь между субстанцией духа и идеей каждой вещи, неразрывно соединенной с высшей духовной эманацией Вселенной, ее сакральным смыслом, утеряна. Но даже несмотря на это, мы должны сохранить особое состояние духа, реконструировать образ нового человека, связанного узами определенных принципов и в то же время абсолютно свободного.

В первую очередь необходимо определить мировоззренческий и поведенческий вектор нового человека как такового в призме радикального субъекта, т.е. при условии выведения коллективного бессознательного на свет дня по модели, отличной от того социального и культурного логоса, который доминировал в цикле известной нам человеческой цивилизации. Должно возвращать в себе такие черты характера, как преданность Идее, верность, наличие внутреннего неподвижного центра, знаковой точки отсчета Принципа вопреки активно действующему в мире руин примитивизму и заблуждениям. В сумме с предстоящей работой над собой, необходимо также увидеть природу фатальной иллюзии индивидуальности и отвергнуть ее, разделив на внеиндивидуальный дух и внеиндивидуальную материю.

По мнению А. Дугина, «Удавшийся человек не может сказать о себе «я», потому что он включает в себя всю природу, всю миссию, всю историю, весь космос. Его имя раскладывается на круговой веер иных имен, чтобы снова слиться в одно... Это – настоящий человек, возвращающийся из скитаний по лабиринтам видовой иллюзии к забытой миссии». И может быть тогда, в момент принятия заповеди Растворения Соли как промежуточного элемента ложной кристаллизации мы сможем обрести уникальный шанс – в постмодернистском голосе Иерихонских труб различить отчетливый и нарастающий звук шагов истинных героев своего традиционалистического воплощения [1, с. 268-271].

Литература:

1. Генон Р. Сера, Ртуть и Соль / Рене Генон // Очерки о традиции и метафизике ; пер. с фр. В. Ю. Быстрова. – СПб. : Азбука-Классика, 2010. – С. 265-271.
2. Эволя Ю. Герметическая традиция / Юлиус Эволя ; пер. с итал. Г. Бутузова. – Москва-Воронеж, 2010. – 288 с.

Ю. С. Мельничук (Вишгород-Київ)
**ОБРЯД ВИГНАННЯ ЗЛИХ ДУХІВ У ПРАВОСЛАВНІЙ
ЦЕРКОВНІЙ ТРАДИЦІЇ**

Ставлення до екзорцизму (або до чину вигнання злих духів) в православній традиції завжди було досить неоднозначним. Історія православної церкви зберегла чимало згадок про «вичитки» та явища одержимості, проте єдиної офіційної позиції церкви щодо цього обряду немає. Ми спробуємо розглянути різні точки зору, щоб за їх допомоги узагальнити наш висновок.

Історія обряду бере свій початок до новозавітних часів, запозичуючи подібний обряд в іудейській традиції [12]. Існує хибна думка, що першим екзорцистом був Ісус Христос [4], адже і в Старому Завіті зустрічаються сюжети одержимості і вигнання злих духів (І Цар. 16:14-23, І Цар. 18:10, І Цар. 19:9) [2]. Синоптичні Євангелії та діяння апостолів досить сильно акцентують увагу на чудесах Ісуса, в які входить і екзорцизм, що законно виступає на рівні із чудесами зцілення, воскресіння людей, нагодовуванням чотирьох тисяч людей і так далі, оскільки були здійсненні на очах багатьох людей, і це було для них свідченням божественності Христа (Мт. 7:22, Мт. 8:16, Мт. 8:28-33, Мт. 9:32-34, Мт. 12:28, Мт. 17:14-21, Мк. 1:23-27, Мк. 3:22, Мк. 6:13, Мк. 7:26, Мк. 9:20-32, Мк. 16:17, Лк. 9:40-49, Лк. 11:14-26) [2]. Також, досить значним свідченням є «Житія Святих», де досить багато згадок про одержимість, вигнання злих духів, спокуси від демонів та боротьбу з ними [3, с. 403], [5].

Подальші згадки про обряд вигнання злих духів ми знаходимо в постановах Лаодікійського собору (ІІІ ст. н.е.), які або забороняли або частково обмежували право священників проводити дані обряди [11]. Август Монтею Саммерс (хоча деякі його твердження є досить сумнівними, все ж він на значному фактологічному матеріалі описував історію екзорцизму, спираючись в тому числі на авторитетні джерела) зазначав, що навіть після обмежень, згадки про екзорцизм мають місце в історії [6].

На території охрещеної Русі також можна прослідкувати проведення чину вигнання злих духів. Дослідник історії Руської православної церкви Н. М. Нікольський неодноразово згадує, що дані практики не були дивиною для звичайних людей і багато хто звертався до священнослужителів за допомогою. І хоча деякі дослідники вважають, що цей чин з'явився тільки у требнику Петра Могили (XVII ст.) [7], то, за даними Н. М. Нікольського, ще за XIII ст. він був досить розповсюдженим [1, с. 24-26; 30; 43; 49]. Це можна пояснити тим, що можливо ще за язичництва на території Русі були подібні обряди, і вони були запозиченні християнством.

Після наведених вище прикладів, складається враження, що в принципі православна церква має продовжувати традицію обряду вигнання злих духів, більш того, він мав би бути визнаним церквою та носити масовий характер (як, наприклад, в римо-католицькій церкві). Але є дослідники, які вважають навпаки. Один з них – професор Московської духовної академії О. І. Осіпов, який в своїй статті «Экзорцизм» та курсі лекцій «Об экзорцизме» чітко надає негативну оцінку даному явищу (як масовому) [8], [9], [10]. Посилаючись на Отців Церкви, він наголошує, що даний обряд не може проводити звичайний священик, оскільки вміння виганяті злих духів – це Дар Божий, такий самий як і зцілення. Професор Осіпов наголошує, що та вичитка, яка діє зараз в деяких православних церквах є небезпечною, як для священика, так і для прихожан, оскільки :

1. Не всі священики посвячені на проведення даного обряду;
2. Священик може піти проти волі Божої, виганяючи біса;
3. Сприйняття культу, як щось магічне спотворює християнство і викликає язичницькі марновірства [8], [9], [10].

Таким чином, у православній традиції існує два табори: перший, який визнає виконання чину вигнання злих духів за будь-яким священиком, і другий, який дотримується точки зору, що лише ті, хто має від Бога дар вигнання злих духів, може виконувати цій чин.

Література:

1. Никольский Н. М. История русской церкви. – 3-е изд. – М. : Политиздат, 1983. – 448с.
2. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Переклад тексту о. Іван Хоменко, 3-го ЧСВВ. – Мінськ: Месіонер, 2007.
3. Туптало Д. Житія Святих (Четвіті Мінії). Книга I: Вересень / Пер. З ц.-сл. В. Шевчук. – Львів: Свічадо, 2008. – 464с.
4. Википедия, свободная энциклопедия. Экзорцизм. – [Електронний ресурс] – режим доступу: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D1%87%D0%BD%D0%BE%D0%B0%D1%82%D0%BE%D0%BC>.
5. Избранные Жития Святых в изложениих Свт. Димитрия Ростовского. – [Електронний ресурс] / – Режим доступу: <http://theme.orthodoxy.ru/saints/index.html>.
6. История Колдовства. Монтеро Саммерс. – [Електронний ресурс] / – режим доступу: <http://fictionbook.in/montegu-simmers-istoriya-koldovstva.html?page=30&submit=%D0%BE%D0%BA>.
7. Не радуйтесь о том, что бесы вам повинуются. – [Електронний ресурс] / – Режим доступу: <http://www.pravpiter.ru/pspb/n117/ta010.htm>.
8. Осипов О.И. Об Экзорцизме. - Видео-лекция. [Електронний ресурс] / – Режим доступу: http://aosipov.ru/video/15_video_lektsii_a_i_osipova_osnovnoe_bogoslovie_2006-2007.html.
9. Осипов О. И. Об Экзорцизме. – Видео-лекция. [Електронний ресурс] / – Режим доступу: <http://www.tv-soyuz.ru/programms/lectures/lektsii-osipova/at13303?start=70>.

10. Осипов О. И. Экзорцизм – [Электронный ресурс] / – Режим доступу : <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=476>.
11. Поместный Собор – Лаодикийский [Электронный ресурс] / – Режим доступу: <http://agioskanon.ru/sobor/013.htm>.
12. Электронная еврейская энциклопедия. Диббуц – [Электронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.eleven.co.il/article/11427>.

Г. О. Некрасова (Київ)

ТРАДИЦІОНАЛІЗМ ТА ТРАДИЦІЙНЕ МИСТЕЦТВО В ЕСТЕТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ АНАНДІ КУМАРАСВАМІ

Ананда Кентіш Кумарасвамі (1877-1947) був одним із тих, хто ознайомив західну публіку із індійським і цейлонським мистецтвом, розтлумачив, так би мовити, його культурні коди та прищепив смак до нього. Погляди А. Кумарасвамі на мистецтво сформувалися під впливом глибокого занепокоєння тими негативними впливами на традиційну культуру Індії та Цейлону, що їх справляли колонізація та вестернізація. Під натиском західної культури старі звичаї в цих країнах занепадали, руйнувалися усталені політичні, соціальні, культурні норми. Економічна експансія метрополій призводила до занепаду традиційних видів мистецтв та ремісництва. У старій культурі Цейлону та Індії, що стрімко руйнувалася на очах його сучасників, А. Кумарасвамі бачив певний ідеальний образ культури, якою вона має бути, і якою вона була колись і в Європі. Із роботами Р. Генона А. Кумарасвамі познайомився у 20-х роках ХХ століття, вже перебуваючи в Америці. Відтоді почався період взаємного інтересу та активного листування між цими двома видатними особистостями. За висловом Поля Серана, роботи Генона переконали Кумарасвамі у його власних переконаннях.

Як пише В. Квін, для Кумарасвамі терміни «традиція» та «philosophia perennis» були практично взаємозамінними. Єдина різниця тут полягала у контексті: слово «традиція» майже завжди використовувалося щодо культури, в той час як вислів «philosophia perennis» позначав «...низку взаємозалежних метафізичних принципів, які можна було пояснити або ж без згадки будь-якої окремої традиційної культури, або ж із посиланням відразу до них усіх». Традиційність – це ключ до розуміння, чому саме індійське чи цейлонське, взагалі східне мистецтво, виявляються А. Кумарасвамі близькими й спорідненими із середньовічним західним мистецтвом. І східне мистецтво, і середньовічне західне було традиційним і базувалося на одних і тих самих принципах. Наприклад, статтю «Філософія середньовічного та східного мистецтва» (1943) він починає таким зауваженням: «Замість «філософія середньовічного та східного мистецтва» ми могли б сказати «традиційна концепція мистецтва», адже всі наведені нижче ідеї стосуються усієї сукупності

виробничих практик людства, усіх видів людської діяльності, так чи інакше пов'язаної із мистецтвом, за винятком двох епох, а саме: пізньокласичної доби, а також тієї, що ми в неї живемо».

Ще більш красномовно Кумарасвамі висловлює свої погляди щодо традиції та традиційного мистецтва у таких рядках, процитованих В. Квіном: «Бо, якщо ми не будемо брати до уваги «модерністські» та індивідуальні філософії сучасності, і звернемося до великої традиції шляхетних філософів, чия філософія була також релігією, яку необхідно було проживати, щоб зрозуміти її до кінця, ми незабаром відкриємо, що відмінності між культурами Сходу і Заходу або ж Півдня та Півночі – це відмінності діалектів. Усі вони, по суті, говорять про існування єдиної духовної мови, яка послуговується різними словами, але яка висловлює одні й ті ж самі ідеї і доволі часто – за допомогою одинакових ідіом. Іншими словами, існує одна мова, що зрозуміла усім, – не тільки вербально, але й візуально – мова, що включає в себе фундаментальні ідеї, на основі яких були створені різноманітні цивілізації».

А. Кумарасвамі був переконаний, що мистецтво – це своєрідна мова, яка має свої закони, так би мовити свій словник і синтаксис, а витвір мистецтва – це певне послання, яке прагне бути прочитаним. Тому мистецтво необхідно саме «розуміти», в першу чергу, а вже в другу чергу «насолоджуватись» ним. Тобто таким було традиційне мистецтво, а сучасне вже не претендує на це, і саме в цьому є ознака його занепаду.

А. Ю. Ткаченко (Ясиноватая) РАСА И ТРАДИЦИЯ В ФИЛОСОФИИ Ю. ЭВОЛЫ

Конец XIX – начало XX века породил новое направление в науке – расологию. Крупнейшие ученые с мировым именем посвятили свою жизнь изучению данного феномена. Юлиус Эвола основательно изучал расовый вопрос и неоднократно обращался к нему в своих газетных и журнальных статьях. Кроме того, он, в той или иной мере, касался данной темы в большинстве своих книг, а четыре работы посвятил исключительно ей. Расовому вопросу посвящены такие книги Ю. Эволы, как: «Три аспекта еврейского вопроса» (1936), «Миф крови» (1937); «Указания по расовому воспитанию» (1941) и «Синтез расовой доктрины» (1941). В расовом мировоззрении Эволы, ярко читаются его политические антидемократические и антибуржуазные убеждения. Расовая идея, по Эволе политически противостоит демократическому миру, а в культурной сфере – конструкциям и предрассудкам буржуазного общества, утверждая принципы доблести, благородства и достоинства, которым нельзя «обучить» [1].

Расизм борется с предрассудком «Ex Oriente lux» («Свет с Востока»), т.е. ложном мифе о том, что наиболее древние цивилизации родились в восточно-средиземноморском бассейне или в Западной Азии и будто из них, а затем из европейской религии Запад получил свое развитие! «Свет Севера», «гиперборейская мистерия», – таков центральный мотив расовой доктрины, провозглашаемой бароном Юлиусом Эволой. Для Эволы раса вторична! Первостепенный фактор – это Дух и Традиция, потому что раса, в метафизическом смысле, пребывает в Духе прежде, нежели выражается в крови. Ю. Эволова вводит трехчастную структуру и разграничивает расу тела (которая охватывает обычное понятие о расе), расу души (тип характера, образ жизни и эмоциональное отношение к окружающей среде и обществу) и расу духа (разновидность религиозного переживания и отношение к «традиционным» ценностям).

Возвращаясь к пониманию мифов и символов, обращаясь к древним традициям, видя в них выражение сверхрациональной реальности, а так же печать тех метафизических сил, которые действуют в глубинах рас, традиций, религий, исторических и доисторических цивилизаций, Эволова выводит свою собственную расовую классификацию. Так, Эволова выделяет расу Солнца, расу Луны, или «деметрийскую», расу Титанов, расу Амазонок, расу Афродиты и последняя раса духа – это «раса Героев».

По мнению Эволовы, извращенная склонность современного человека к «наукообразному» мышлению привела к выводу, что достаточно применить определенные профилактические и евгенические меры, препятствующие дальнейшему расовому смешению, чтобы едва ли не автоматически возродились исчезнувшие добродетели и их носитель – человек-творец высшей цивилизации. Эволова бичует итальянских расистов за то, что те пошли по германскому пути так называемого «нордизма». Взамен германскому «нордизму», в качестве центра кристаллизации, Эволова предлагал «арийско-романский» тип с его характерными чертами. Однако, касаясь вопросов расы, Эволова не обходил стороной и национал-социалистическую расовую доктрину.

Эволова видит идею Рейхали лишь в контексте своего традиционного мировосприятия; так, нордическая мысль, арийство, имперская идея и понятие сверхрасы содержат интерпретации, абсолютно чуждые великому и свободному дыханию соответствующих примордиальных традиций. Согласно арийскому изначальному представлению, по Эволове, Рейх есть метафизическая солярная реальность.

В среде отечественных традиционалистов, увы, уже укоренился определенный опыт негативного отношения к так называемому «расовому биологизму». Однобокий и невежественный подход к критике т. н. «биологизма» со стороны традиционалистов, продиктован рядом факторов; от поверхностного знания текстов классической расологии, до политического и исторического невежества, которое не в силах отличить концепцию расологии, суть нордической идеи, от расовой политики Рейха. Отчасти, вина за негативное отношение к расовой философии, лежит и на той путанице, которую внес в данный вопрос и сам Юлиус Эволя.

Как и любой человек, Эволя неоднократно менял свои взгляды на те, или иные вопросы, и поздние работы, а соответственно и мысли итальянского мыслителя, как известно, зачастую не тождественны ранним и порою даже противоречат им. Автор доклада находит ряд противоречий и неточностей в расовой доктрине Эволы, а так же раскрывает суть данных противоречий, обращаясь к классикам философии расовой мысли.

Р. Х. Халиков (Донецк)

**ОБРАЗ ЖАКА КАЗОТТА КАК ПРЕДТЕЧИ
ТРАДИЦИОНАЛИЗМА**

Жак Казотт (1719-1792) – один из наиболее загадочных деятелей периода французской революции, легендарный борец против агрессивного просветительства, которому приписывают пророчество о гибели французской королевской семьи вследствие чрезмерного увлечения аристократических кругов новомодными веяниями. Описание этого события приводит Ж.-Ф. Лагарп, утверждая, что ещё в начале 1788 г. Ж. Казотт на светском вечере, где прославлялись социальные перемены во Франции, объявил присутствующим там аристократам об их скорой казни в ходе поднятой просветителями революции. Согласно воспоминаниям Лагарпа, когда Казотта стали упрекать, что его пророчество никак не проходит на то царство разума, которое предполагалось построить в ходе преображения и освобождения умов, он отвечал: «Об этом-то я и говорю. Всё это случится с вами именно в царстве разума и во имя философии, человечности и свободы. И это действительно будет царство разума, ибо разуму в то время будет даже воздвигнут храм, более того, во всей Франции не будет никаких других храмов, кроме храмов разума» [2, с. 70]. Такие воспоминания современников формируют образ Казотта как решительного и непреклонного противника просветительского бума, охватившего Францию в XVIII веке. Сюда стоит добавить ещё и пророчество относительно Робеспьера, которое Казотт сделал в 1792 году, находясь в тюрьме.

Последовательная позиция привела мыслителя к жёсткому конфликту с властью. Сохранился документ, возможно, воспроизводящий протокол суда над Казоттом, где его обвиняют в государственной измене и разглашении тайн, в которые он был, предположительно, посвящён. На этот документ обратил внимание известный исследователь и библиофил С. де Гуйта, и находится он в брошюре «Correspondance mystique de J. Cazotte avec Laporte et Pouneau, intendant et secrétaire de la liste civile pendant les années 1790, 91 et 92, contenant des détails intéressants sur le voyage du ci-devant roi à Varennes; précédée d'une notice historique sur la vie et les ouvrages de cet homme célèbre. an VI», занимая её почти целиком. Характерно, что непреклонность обвиняемого приводит к тому, что трибунал, нарушая один из основных правовых принципов, дважды судит его по одному и тому же обвинению, во второй раз приговаривая к смерти (на первом процессе Казотт был оправдан) и приведя приговор в исполнение раньше, нежели можно было бы подать апелляцию. Важно также отметить, что С. де Гуйта, так же как и его учителя Ж.-А. де Сент Ив д'Альвейдр, А. Л. Констан, и другие оккультисты XIX века, были явно на стороне Казотта, осуждая если не самих просветителей, то вызванную их трудами революцию [1, с. 378-387]. Можно предположить, что влияние данной школы было велико и на Р. Генона, впоследствии переосмыслившего процессы периода французской революции в рамках традиционализма.

Наиболее известным произведением самого Казотта является повесть «Влюблённый дьявол» (1772), главный герой которой, узнав о возможности покорения дьявола, бездумно устремляется в эту авантюру и призывает дьявола, который его обманывает, заставляя отречься от близких, нарушать законы и заповеди, а под конец только чудо и молитвы матери (которая всё же не отказалась от сына) спасают молодого человека от смерти. Если принять данное произведение как аллегорию, можно увидеть за образом молодого человека типичного европейца, увлёкшегося новыми идеями, которые кажутся безопасными и прекрасными, на деле являясь дьявольским наваждением. Лагарп в своих воспоминаниях также упоминает о популярности «Влюблённого дьявола» среди французской читающей публики, но подчёркивает отношение к этому произведению как к забавному роману, а отношение к автору – как чудаку. Между тем, в контексте убеждений Жака Казотта, стоит предположить, что текст представляет собой ещё одну попытку донести до публики мысль об опасности слепого принятия опасных непроверенных ценностей.

Литература:

1. Гуйта С. де. Человеческое правосудие / Станислас де Гуйта ; пер. с фр.

В. Нугатова // Очерки о проклятых науках. У порога тайны. Храм Сатаны. – М. : Ланселот, 2004. – С. 378-387.

2. Лагарп Ж.-Ф. Пророчество Казота / Ж.-Ф. Лагарп // Влюблённый дьявол ; сост. В. И. Жариков. – М. : Москва-имидж, 1992. – С. 68-73.

О. С. Шарафаненко (Донецьк)
**СПЕЦІФІКА РОЗУМІННЯ МОНТОЕЇЗМУ В
ТРАДИЦІЙНОМУ ІСЛАМІ**

Арабське слово «аллах» як і його аналог в українській мові «бог» вживався у мові арабів до прийняття ними ісламу для позначення будь-якого бога, який уходив у склад пантеону їхніх богів. На сьогодні в лексиці арабської мови також вживается слово «аллах», коли йдеться про богів інших народів, проте в релігійній галузі, яка в мусульманських колах покриває всі сфери життя людини, слово «аллах» вживается лише для позначення єдиного бога, який за ісламською традицією, є богом Авраама.

Відомо, що у арабів епохи джахілії (неуцтва) були уявлення про головного бога – Аллаха, якому підкорялися всі інші божества, проте це не є особливістю лише даної місцевості. В політейстичних системах інших народів та племен також виявляється наявність «вищого божества», говорячи мовою М. Еліаде. Воно зазвичай перебуває високо на небі і має ім'я, яке пов'язане з ним. У міфах багатьох народів маються відомості про поступовий відхід «вищого божества» від своїх обов'язків після створення світу та замість нього в культі з'являється так званий «бог-заступник», чи то син цього бога чи інший бог-деміург. Мірча Еліаде наголошує на «віддаленні» від людини верховного бога, і лише в поодиноких випадках людина звертається до такого бога, коли йдеться про життя та смерть, під час катастроф, які загрожували подальшому існуванню людини. Так В. В. Бартольд відмічає, що араби-язичники згадують про Аллаха лише під час морської подорожі, що підтверджують аяти Корану. Саме такий бог у арабів був володарем священного дома Кааби, незважаючи на велику кількість інших більш «приземлених» богів, функції яких були пов'язані із повсякденними потребами людини. Цей факт не спростовує мусульманську оповістку про те, що Кааба була зведена самим Ібрахімом та його сином від єгиптянки Ісмаїлом для поклоніння єдиному богові, яким є Аллах в ісламі, і лише з часом люди стали вклонятися богам та ідолам інших племен та вірувати у зірки. А пророк Мухаммад, рід якого походить від пророка Ісмаїла та Авраама, є посланцем від Аллаха, який прийшов, щоб очистити релігію від язичницьких культів та повернути народ до поклоніння.

Припущення В. В. Бартольда, що найбільший ідол, який знаходився всередині священного дома Кааби, Хубал і є Аллахом,

про якого проповідував пророк Мухаммад, не достатньо переконливе і потребує більш детального аналізу. Л. І. Клімович, розгортаючи ствердження В. В. Бартольда, апелює до І. М. Дьяконова, який говорячи про звичаї східних семітів, наполягає на тому, що «головного родового бога вони називали не власним ім'ям, але словом «хазяїн», «господар». Також Л. І. Клімович бере до уваги той факт, що серед трьох арабських богинь текст Корану не згадує ім'я головного родового бога мешканців Мекки. Проте якщо взяти до уваги, що арабське слово «баал», яке перекладається не тільки як «господар» та «хазяїн», але й є ім'ям бога родючості, дощу «Ваала» чи «Баала», який згадується у Біблії, і культ якого був поширенний у Фінікії, Палестині та Сирії, то більш переконливою є версія ісламського енциклопедичного словника під редакцією А. Алі-заде, де йдеться про Хубала як про ідола, якому вклонялися жителі Мекки і якого туди приніс Амр ібн Лухай із Сирії. Також якщо припустити, що Хубал – бог неба та місяця, є трансформацією Баала, то доречно викласти аяти з Корану, де фігурує ім'я цього божества навіть якщо не йдеться про добу становлення ісламу.

«Невже ви волаєте до Баала та залишаєте Найпрекраснішого із творців – Аллаха, Господа вашого та Господа ваших батьків?» (37:125)

Отже проведений аналіз підтверджує наявність унікального типу монотеїзму всередині ісламу та спростовує наявність політейстичних тенденцій, які раніше висувалися немусульманськими вченими за рахунок викривлення європоцентричного підходу.

Авторы:

Армен Анастасия Сергеевна – аспирант кафедры философии Донецкого национального технического университета.

Бардинова Анжела Игоревна – студентка Донецкого национального технического университета.

Березин-Киселев Аластор Михайлович – председатель творческой группы «Aghlaqin».

Белокобильский Александр Владимирович – д. филос. н., профессор кафедры философии Донецкого национального технического университета.

Бойчук Сергей Сергеевич – к. филос. н., доцент кафедры философии права, истории и культурологии Луганского государственного университета внутренних дел им. Э. А. Дидоренко.

Вишнинский Святослав Дмитриевич – аспирант Института философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины.

Влас Екатерина Игоревна – аспирант кафедры культурологии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова.

Гераськов Сергей Вадимович – ассистент кафедры социологии и политологии Донецкого национального технического университета, Президент ДООО «Центр японской культуры «Аматэрасу».

Даренская Вера Николаевна – к. филос. н., доцент кафедры философии культуры и культурологии философского факультета Восточноукраинского национального университета имени Владимира Даля.

Даренский Виталий Юрьевич – к. филос. н., доцент кафедры социологии Луганского государственного университета внутренних дел им. Э.А. Дидоренко.

Додонов Роман Александрович – д. филос. н., заведующий кафедрой философии Донецкого национального технического университета.

Золотаренко Алексей Станиславович – аспирант кафедры философии Донецкого национального технического университета.

Зосимова Анастасия Сергеевна – студентка Донецкого национального технического университета.

Ишмакова Валерия Олеговна – магистрантка Донецкого национального технического университета.

Ищенко Александр Николаевич – старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального технического университета.

Каплан Ирина Васильевна – аспирант кафедры культурологии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова.

Кацацуха Татьяна Валерьевна – студентка Института философского образования и науки Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова.

Козик Юрий Александрович – студент Киевского национального университета имени Т. Г. Шевченко.

Коломиец Оксана Тараковна – аспирант **кафедры философии** Донецкого национального технического университета.

Коновалов Андрей Григорьевич – старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального университета.

Крестенко Мария Владимировна – студентка Мариупольского государственного университета.

Левченко Евгения Викторовна – магистрантка Донецкого национального технического университета.

Лихачев Вячеслав Андреевич – старший преподаватель кафедры истории Национального университета «Киево-Могилянская академия».

Мельничук Юрий Сергеевич – студент Института философского образования и науки Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова.

Мошовский Тарас Михайлович – к. филос. н., доцент кафедры философии Донецкого национального технического университета.

Муза Дмитрий Евгеньевич – д. филос. н., проф., профессор кафедры философии Донецкого национального технического университета.

Некрасова Анна Александровна – аспирант Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова.

Носачев Павел Георгиевич – старший преподаватель кафедры наук о культуре отведения культурологии НИУ «Высшая Школа Экономики», старший

преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Свято-Тихоновского Гуманитарного университета.

Папаяни Иван Владимирович – к. филос. н., доцент кафедры философии Донецкого национального технического университета.

Паслько Зоя Александровна – к. филос. н., доцент кафедры философии Донецкого национального технического университета.

Ревяков Иван Сергеевич – к. фил. н., научный сотрудник Донецкого НИИ судебных экспертиз Министерства юстиции Украины.

Семеняка Елена Александровна – аспирант кафедры философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия».

Ткаченко Александр Анатольевич – к. филос. н., доцент кафедры философии Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко.

Ткаченко Александр Юрьевич – студент Донецкого национального технического университета.

Халиков Руслан Халикович – аспирант кафедры философии Донецкого национального технического университета.

Шарафаненко Елена Сергеевна – аспирант кафедры философии Донецкого национального технического университета.

Щедрин Анатолий Трофимович – доктор культурологии, к. филос. н., профессор кафедры философии и политологии Харьковской государственной академии культуры, заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Института востоковедения и международных отношений «Харьковский коллегиум».

Юрченко Эдуард Анатольевич – асистент кафедры философии и педагогики Национального транспортного университета.

Наукове видання

ТРАДИЦІЯ І ТРАДИЦІОНАЛІЗМ

Матеріали круглого столу
Донецьк, 11 листопада 2011 року

Присвячується
125-річчю з дня народження
Рене Генона

Формат 60x84/16. Умов.-вид. арк. 7,06. Тираж 100 прим. Зам. № 284/11

Інститут проблем штучного інтелекту МОН України і НАН України

Україна, 83048, м. Донецьк, вул. Артема, 118б

e-mail: edoffice@iai.dn.ua, www.iai.dn.ua, тел. 311-72-01

Свідоцтво № 444, серія ДК від 08.05.2001 р.