

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

На правах рукопису

ВИШИНСЬКИЙ Святослав Дмитрович

УДК 165.612

**ОНТОЛОГІЧНІ ВИМІРИ
ІНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ**

Спеціальність 09.00.01 – онтологія, гносеологія, феноменологія

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник
ЗАГОРОДНІЮК Валерій Петрович,
доктор філософських наук, професор

Київ — 2013

ЗМІСТ

| | |
|--------------------|---|
| ВСТУП | 4 |
|--------------------|---|

РОЗДІЛ 1. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА ОБГРУНТУВАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ

| | |
|---|----|
| 1.1. Головні гіпотези та методологія дослідження | 13 |
| 1.2. Огляд джерел та ключових концептів | 25 |
| 1.3. Традиція і модерн як парадигмальні константи інтегрального традиціоналізму | 44 |

РОЗДІЛ 2. ТРАДИЦІЙНА ТА МОДЕРНОВА ОНТОЛОГІЇ В ДИСКУРСІ ІНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

| | |
|---|-----|
| 2.1. Холістська реальність і циклічний час як виміри традиційної онтології ... | 57 |
| 2.2. Сакральне і профанне як модуси якісної градації буття | 65 |
| 2.3. Знання і буття в контексті холістської парадигми. Термінологічна деконструкція | 84 |
| 2.4. Трансцендентне та імманентне як два аспекти буттєвого гештальту. <i>Coincidentia oppositorum</i> | 92 |
| 2.5. Інтелектуальна інтуїція і знаково-символічна репрезентація буття в онтології традиціоналізму | 100 |
| 2.6. Езотеричне та екзотеричне знання як кореляти метафізичного та онтологічного вимірів буття | 111 |
| 2.7. Знання і дія як дві форми онтологічної репрезентації | 119 |

РОЗДІЛ 3. НЕОРТОДОКСАЛЬНІ ОНТОЛОГІЧНІ ВИМІРИ PHILOSOPHIA PERENNIS

| | |
|--|-----|
| 3.1. Метафізичні підстави нового онтологічного дискурсу в неортодоксальному традиціоналізмі | 129 |
| 3.2. «Тип» як характеристика традиційної суб'єктності в онтологічній ситуації постсучасності | 138 |
| 3.3. Переніалістський синтез метафізичного та антропологічного у фігурі «диференційованого» суб'єкта | 161 |
| 3.4. Онтологічна модель переніалізму як неокласична альтернатива модернізму і постмодернізму | 173 |
| ВИСНОВКИ | 188 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ | 193 |

ВСТУП

Актуальність теми. Постановка у другій пол. ХХ ст. питання про постмодерн, його сутність та характер утвердження в якості нової цивілізаційної парадигми, котра приходить на зміну епосі модерну, дозволяє здійснити важливе аналітичне порівняння трьох головних цивілізаційних фаз, їхніх онтологій і типів раціональності. Унікальність перехідного етапу, на якому нині очевидно перебуває світова цивілізація, полягає в можливості найбільш об'єктивно дослідити та виявити особливості як архаїчної, так і модернової та постмодернової онтологічних парадигм, виходячи з позиції відносної рівновіддаленості від структур кожної з них. Особливого значення для розуміння природи постсучасного набуває проблема її походження та пов'язаності із попередніми періодами історичного становлення філософії – зокрема, дискусійне питання зв'язку між т.зв. «премодерном» та постмодерном. Достатньо широке висвітлення онтологічних обрисів постсучасності в порівнянні з Новим часом виявляється неповним без експлікації першої парадигми, котра співпадає із добою міфологічного світогляду, «зачаклованого» світу та «суцільного» буття. Рецепція донаукових та дофілософських онтологій та їх елементів на матеріалі традиціоналістської та консервативно-революційної філософії становить поле дисертаційного дослідження, дозволяючи виявити архаїчні пласти та їхній вплив на філософію пізнього модерну і постмодерну. В цьому ключі очевидно, що для найбільш повного вивчення проблеми, окрім розгляду філософії Ф. Ніцше, фундаментальної онтології (М. Гайдегер) та ряду досліджень у суміжних сферах (К. Юнг, М. Еліаде), додаткового залучення потребують матеріали неакадемічних, з т.з. модерну, течій – зокрема, школи інтегрального традиціоналізму (Р. Генон, Ю. Евола, Ф. Шуон, Т. Буркхардт та ін.), роль якої в критиці класичної раціональності та онтологічних основ модерну в перспективі некласичної філософії залишається маловивченою, як і її значення для самої появи теорії парадигм. З іншого боку, висвітлення проблеми вимагає і

звернення до ідейно-філософських пошуків ряду європейських авторів поч. і сер. ХХ ст., які в науці об'єднані терміном «консервативна революція» (Е. Юнгер, Ф. Юнгер, О. Шпенглер, К. Шмітт та ін.), що дозволяє дослідити питання під новим кутом зору, показавши сутність еволюції консервативної парадигми в її відношенні до героїко-міфологічної природи премодерну, революційну трансформацію у фазі пізнього модерну самого поняття консерватизму, його зв'язок зі становленням парадигми постмодерну – та новітніх метафізичних інтерпретацій модернізму.

Таким чином детальний розгляд ряду філософських та культурних течій кін. ХІХ – поч. ХХІ ст., узагальнених нами як у ключі консервативно-традиціоналістської думки, так і в перспективі видимого або завуальованого відтворення ними тих чи ін. архаїчних онтологій, дозволить виявити природу та еволюцію структур премодерну на тлі переходу від некласичної раціональності модерну до посткласичної раціональності постмодерну. Подібне діахронічне з'ясування на широкому філософському матеріалі еволюції та ролі архаїчного в деструкції класичної раціональності окреслює горизонти кращого розуміння постсучасності, її природи та генезису. Перспективний напрям такого дослідження сутнісно полягає у визначенні того, в якій мірі післясучасне в дійсності є відтворенням (або емансипацією) передсучасного, і в якій мірі поворот до архаїки, антики та символічного в рамках некласичної філософії та ідейно-культурних течій цього періоду призвів не лише до ревізії гносеологічного потенціалу модерну, але й до становлення на його уламках нової постмодернової парадигми. Дана проблема не настільки однозначна і вирішення її парадоксальним чином слід шукати саме в ідейних, культурних та філософських феноменах кін. ХІХ – сер. ХХ ст., котрі чітко позиціонували себе за рамками або у фіналі модерну, протиставляючи йому своє комплексне та послідовне бачення передсучасності не тільки в якості відносно поміркованої ревізії (сфера академічної філософії), але й дійсної революції (в галузі ідеології, культури, езотеризму та неакадемічної філософії). З'ясування на їх матеріалі сутності премодерну (чи, якщо бути точнішими: їхньої візії премодерну,

діаметрально протилежної зверхньо-критичній настанові позитивістської науки), дозволяє означити сам хід трансформації оцінок міфу, архаїки та передсучасного в західній свідомості, починаючи від другої пол. XIX ст. та становлення некласичної раціональності, а, отже, і виявити явні та приховані механізми, котрі спричинили до подальшого утвердження постмодернових стратегій.

Ступінь розробленості проблеми. Актуальність дослідження домодернових онтологій намітилась у науці та філософії одночасно з кризою фундаментальних основ Нового часу, що виразилась у становлення «філософії підозри» (Ф. Ніцше), а за нею і в перегляді класичних основ філософії та науки в цілому, переосмисленні значення міфу в людській психології (К. Юнг, Е. Нойман) та культурі (Р. Отто, М. Еліаде, Ж. Дюмезіль, А. Корбен), новому погляді на витoki європейського мислення (М. Гайдегер) та його співвідношення з альтернативними онтологіями (К. Леві-Строс). При цьому внесок окремих філософських течій, як то інтегрального традиціоналізму та «консервативної революції», у становлення некласичних онтологій зазвичай залишався недооціненим дослідниками. Підстави для альтернативного погляду на ці течії ми знаходимо в самих першоджерелах, у яких недвозначно рефлексується проблема «вічного» та «сучасного», «надлюдського» та «людського», «істинного» та «хибного», «традиційного» і «модернового» – з опорою на діалектику двох історичних полюсів, фундаментальне переосмислення Початку, а відтак і висунення нових оцінок Новому часу як Завершенню. Одним із перших цю ситуацію констатує французький мислитель Р. Генон у працях «Схід і Захід» [21], «Криза сучасного світу» [25] та «Царство кількості і знаки часу» [33], в яких констатує не лише негативні риси модерну як «хибної» онтології, але й передбачає його завершення та перехід у нову, *симулятивну* фазу, котру пов'язує з частковою реанімацією архаїчного в культурі. Подібні профетичні тези в тій чи іншій мірі резонують з творчістю італійського традиціоналіста Ю. Еволи і німецьких філософів Ф. Ніцше, М. Гайдегера та Е. Юнгера, яких ми можемо розглядати в якості ключових

фігур ревізії новочасної онтології. Роботи Ю. Еволи «Повстання проти сучасного світу» [182], «Люди і руїни» [128], «Осідлати тигра» [131], основоположна праця М. Гайдегера «Буття і час» [104], його роботи з ревізії метафізики [105] та курси лекцій по філософії досократиків [112][115] і Ф. Ніцше [110][111], філософська есеїстика Е. Юнгера [149][150][151][152], як і епохальні роботи О. Шпенглера «Сутінки Європи» [120][121], Е. Гуссерля «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» [40] та М. Еліаде «Міф про вічне повернення» [172] виступають тими векторами, в яких намітився новий поворот у філософській історії буття.

Більш або менш детально онтологічний зріз цієї проблеми діагностовано в дослідженнях «Політична онтологія Мартіна Гайдегера» [14] П. Бурдьє, «Поворот у мисленні Мартіна Гайдегера» [37] Ж. Грондена, «Діалог з Гайдегером» [10][11][12][13] Ж. Боффре, «Гайдегєрова пізня філософія» [221] Дж. Юнга, «Міф про модерн. Поетична філософія Ернста Юнгера» [60] П. Козловскі, присвячених фундаментальній онтології та ідеологіям «консервативної революції». Аспекти парадигмального повороту у філософії інтегрального традиціоналізму розглянули В. Квін у роботі «Єдина Традиція» [209], М. Седжвік у роботі «Проти сучасного світу: традиціоналізм і таємна інтелектуальна історія ХХ ст.» [215], розкривши генезу та ідейну еволюцію традиціоналізму. Історико-філософський, релігієзнавчий і культурологічний напрями вивчення ортодоксальної течії традиціоналізму розвинули дослідники П. Шакорнак [166], Р. Вотерфілд [219], Ж. Борелля [164], Г. Олдмедоу [208], Дж. Катсінгер [168], Ж.-Б. Аймар і П. Льоде [158], М. Фіцджералд, В. Гайнріх [198], Ф. Базан [162], Р. Алльо [156], А. Февр [186]. Дослідження неортодоксальної версії традиціоналізму та його зв'язків з некласичними філософіями здійснили Ж.-П. Ліппі [204], А. Гюйо-Жанен [197], Р. Мельчйонда [206], Л. Сент-Етьєн [210], Ш. Шампетье [167], Ф. Белле [159], П. Фенілі [188], А. де Бенуа [163], Г. Гансен [117], П. Ферлонг [189], Дж. Грегор [190]. Наше дослідження враховує історико-парадигмальні підходи названих авторів та розвиває їх в онтологічному ключі, а також доповнює їх компаративними

екскурсами, не тільки прослідковуючи специфічні риси інтегрального традиціоналізму і філософських напрямних «консервативної революції», але й формулюючи їхню спільність у межах інтелектуального поля *philosophia perennis*.

Інтегральний традиціоналізм як предмет наукового розгляду представлений у роботах українських дослідників Ю. Завгороднього, С. Капранова, О. Гуцуляка, О. Маслака, Е. Юрченка, О. Семеняки, І. Загребельного, В. Гайдая, Р. Халікова, А. Середіна, А. Волошина. Дисертація враховує положення ряду українських досліджень феномену *philosophia perennis* (Д. Ушкалов), консерватизму (А. Єрмоленко [94], В. Жмир, Ю. Терещенко, В. Артюх), міфологічної свідомості (І. Чорний) та донаукових логічних структур (М. Попович), феномену нігілізму (Т. Лютий [68]) та ірраціонального у філософії (В. Лях, Н. Хамітов, В. Менжулін, А. Дондюк), постмодернної раціональності (О. Соболев, В. Загороднюк) і посткласичних методологій (І. Бойченко, В. Кізіма), гуманітарних (М. Марчук), софійних (С. Кримський [63], В. Горський) та духовно-практичних вимірів людського буття (В. Шинкарук, В. Табачковський, Л. Ситніченко, А. Колодний, О. Кисельов, Г. Коваadlo, Л. Солонько, Є. Андрос, Г. Шалашенко).

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію виконано у відділі філософської антропології Інституту філософії ім. Г. Сковороди Національної академії наук України в рамках теми відділу «Антропокультурні чинники європейського вибору України» (державна реєстрація № 0107U012488).

Мета і завдання дослідження полягають у філософській ревізії інтегрального традиціоналізму в онтологічному ключі, його співвіднесенні з некласичними та посткласичними онтологіями, формулюванні на основі традиціоналістського універсалізму метаконцепції *philosophia perennis*. Мета досягається шляхом аналізу основоположних текстів традиціоналізму, виявлення основ традиціоналістської онтології і її порівняння з аналогами в некласичній філософії, релятивізації традиціоналістського догматизму та

артикуляції ширшого переніалістського контексту як творчого розвитку традиціоналістських та консервативно-революційних ідей. Основними завданнями таким чином є:

- 1) філософська реабілітація інтегрального традиціоналізму, внесення його в контекст академічних досліджень;
- 2) окреслення зв'язків традиціоналізму з некласичними онтологіями, виявлення міри його приналежності до пізньомодернового дискурсу;
- 3) визначення актуальності традиціоналістських стратегій у ключі їхніх відмінностей як від класичних, так і посткласичних філософій;
- 4) окреслення перспектив творчого переосмислення традиціоналістських ідей у контексті формулювання переніалістського дискурсу.

Об'єктом дослідження є онтологія інтегрального традиціоналізму та суміжних з ним некласичних філософій.

Предметом дослідження є проблема співвідношення інтегрального традиціоналізму з ідеями «консервативної революції» та артикуляції переніалістського інтелектуального поля у філософії.

Методи дослідження. Методологія роботи засновується на комбінації компаративістського підходу, методі структурного аналізу в якості інструменту виявлення спільного онтологічного базису як течій інтегрального традиціоналізму, так і суміжних з ними філософій «консервативної революції» та ін. Враховуючи установку традиціоналізму на герметизм, виклад його ортодоксальної версії підпорядковано експлікації предмету в його внутрішній логіці та теоретичних основах. В той же час неомогенність самого традиціоналістського дискурсу обґрунтовує широкі компаративні екскурси у філософські течії, з якими традиціоналізм пов'язаний спільним історичним та ідейним контекстом. Виявлення їхніх явних та опосередкованих впливів одне на одного, як і незалежна зверненість до спільної проблематики, відкриті в порівняльному огляді та історичній реконструкції, ведуть до глибшого структурного аналізу всього онтологічного поля, до яких належать інтегральний традиціоналізм, фундаментальна онтологія та «консервативна

революція», і таким чином формулюється концепція інтелектуального феномену переніалізму як актуалізації надісторичної *philosophia perennis*. Переніалістська філософія, інтерпретована недогматично та плюрально, розглядається як комплексна консервативна альтернатива в рамках класичної, некласичної та посткласичної онтологій.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у введенні у філософський розгляд онтологічної проблематики інтегрального традиціоналізму в якості окремої теми, котра дозволяє не лише ретроспективно окреслити характер ревізії модернових онтологій у сер. ХХ ст., але й виявити актуальність традиціоналістського та, ширше, переніалістського проектів у якості альтернативи до основної посткласичної лінії критики модерну. Наукова новизна конкретизується наступними положеннями:

- встановлено, що феномен інтегрального традиціоналізму як філософської школи належить до некласичного типу філософування, і у своїй ортодоксальній та неортодоксальній версіях є аналогом філософій «консервативної революції», фундаментальної онтології та ін. консервативних проектів сер. ХХ ст.;

- на основі досліджуваного матеріалу виокремлено та систематизовано онтологічну складову традиціоналізму (розгляд буття одночасно як *idei* і *процесу*), виявлено її діалектичну природу та глибинну пов'язаність зі сферою гносеології (ототожнення пізнання і буття), проаналізовано внутрішні чинники еволюції традиціоналістської думки у напрямі синтезу онтологічної та антропологічної проблематики;

- на основі широких порівняльних екскурсів та структурного аналізу традиціоналізму як школи думки виявлено негомогенність його онтології та виявлено модернові витoki традиціоналістської філософії, на основі чого спростовано претензії ряду традиціоналістів на об'єктно-догматичне представлення домодернної онтологічної парадигми;

- з'ясовано, що онтологічна програма інтегрального традиціоналізму, попри властиву їй специфіку, резонує не лише з некласичними, але й з низкою класичних та посткласичних філософій, а також з результатами

структуралістських досліджень архаїчної парадигми, на основі чого можна зробити висновок про їхню *гомологічність* на протигагу декларованій гомогенності (де шпенглеровий термін «гомологічність» розуміється в перенесенні на аналіз інтелектуальних дискурсів);

- гомологічність окреслених філософських дискурсів на прикладі інтегрального традиціоналізму, «консервативної революції» та фундаментальної онтології підсумовано в концепції інтелектуального поля переніалізму як комплексу історичних виявів ідеї універсальної *philosophia perennis*;

- трансісторичне переніалістське поле розглянуто в якості підстави релятивізації антагонізмів премодернової, модернової і постмодернової онтологічних парадигм, що дозволяє його використання в якості плюрального та несуперечливого інтелектуального підходу;

- виявлено, що традиціоналістська деконструкція проекту модерну слугує не лише інструментом критики, але й переосмислення парадигмальних основ модернізму, повороту до його метафізичних витоків у контексті гетеродоксального «посттрадиціоналізму» як синтезу радикальних модерністських та постмодерністських установок.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів полягає в переосмисленні некласичної критики європейської модернової філософії та виявленні її нереалізованих напрямних, як і альтернативних підходів до її рецепції в постмодернову добу. Теоретичні положення, матеріали та результати дослідження є внеском у вивчення повороту в осмисленні проблеми та історії буття на зламі модернової і постмодернової епох, розкривають перспективи формулювання нових онтологічних теорій на поч. XXI ст. Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані в практиці викладання історії філософії, онтології, гносеології та філософської антропології, структуралізму, історії та теорії консервативних рухів.

Апробація результатів дисертації. Головні положення та результати дисертаційного дослідження представлені у п'яти статтях в українських

фахових виданнях, чотирьох додаткових статтях в українських та зарубіжних наукових виданнях (загальний обсяг 5,28 друкованих аркуша) та шести тезах доповідей у збірниках матеріалів всеукраїнських та міжнародних наукових конференцій. Окремі ідеї та теоретичні положення роботи було викладено у відкритих лекціях у Чернівецькому національному університеті ім. Ю. Федьковича у 2009-2011 рр., у виступах на наукових та науково-практичних конференціях і круглих столах: V Міжнародна студентсько-аспірантська конференція «Філософія: нове покоління. Критика як філософська настанова» (Київ, лютий 2010 р.), IV Міжнародна наукова конференція «Л.С. Виготський і сучасна культурно-історична психологія: проблеми розвитку особистості в мінливому світі» (Гомель, жовтень 2010 р.), Науково-практична конференція «Українська наукова термінологія. Суспільні та гуманітарні науки» (Київ, листопад 2010 р.), II Міжнародна конференція молодих вчених HSS-2010 (Львів, листопад 2010 р.), VI Всеукраїнська студентсько-аспірантська філософська конференція «Філософія: нове покоління. Філософії та науки» (Київ, березень 2011 р.), Міжнародна наукова конференція «Гуманітарно-наукове знання: становлення парадигми» (Чернівці, жовтень 2011 р.), Міжнародна конференція «Проти пост-модернового світу» (Москва, жовтень 2011 р.), Круглий стіл «Традиція і традиціоналізм» (Донецьк, листопад 2011 р.), Міжнародна наукова конференція «XXIV Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи Казимира Твардовського» (Львів, лютий 2012 р.) та ін.

Структура дисертації. Мета дослідження, його головні завдання та методологічні засади визначили структуру дисертаційної роботи. Дисертація містить вступ, три розділи, висновки та список використаних джерел. Обсяг основного тексту дисертації – 192 сторінки, список використаних джерел – 19 сторінок. Список використаних джерел налічує 221 позицію, серед них 65 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА ОБГРУНТУВАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Головні гіпотези та методологія дослідження

Започаткована французьким мислителем Рене Геноном (1886-1951) школа інтегрального традиціоналізму (фр. *l'école traditionaliste*), у західних джерелах відома також як «переніалізм» (фр. *le pérennialisme*, від. лат. *philosophia perennis* – «вічна філософія») або «примордіальний традиціоналізм» (від. фр. *la Tradition primordiale* – «визначальна Традиція»), стала одним із знакових явищ в ідейній атмосфері доби пізнього модерну, виступивши альтернативною світоглядною течією відносно загального наукового і філософського контексту першої пол. ХХ ст. Метою даної роботи є спроба загально окреслити базові риси традиціоналізму, виявити його специфічну онтологічну картину, її еволюційну генезу та пов'язаність з некласичними онтологіями пізнього модерну, на основі критичного аналізу традиціоналізму та синтезу його ідей з іншими філософськими течіями виявити ті конструктивні моменти переніалістського світогляду, що дозволяють повніше зрозуміти самокритичну сутність модерну і намітити перспективи модернових стратегій у ХХІ ст. Робота також покликана з'ясувати передумови та принципи критики парадигми модерну (Нового часу), безкомпромісно сформульованої традиціоналістами в її завершальній історичній фазі та, відповідно, висвітлити прямий або опосередкований вплив інтегрально-традиціоналістської думки на становлення нового академічного мислення – серед іншого з'ясувавши відношення самого традиціоналізму до проекту модерну, вперше розглянувши феномен генонівської філософії як можливий інваріант модернової самокритики. До кола розглянутих у дослідженні питань входять також проблеми філософської ідентифікації школи традиціоналізму, її академічного визнання модерновою та постмодерновою наукою, а також окреслення міри внеску традиціоналістського мислення у формування теорії парадигм. Висвітлена в роботі проблематика

зкладає основу як для подальшої експозиції рецепції традиціоналістських ідей в умовах постмодерну, так і для наведення паралелей між парадигмами премодерну [172, с. 3] і постмодерну, що також означає можливість окреслення гіпотетичного генетичного зв'язку або спадковості між інтегральним традиціоналізмом та загальним науково-філософським настроєм постмодерну.

Об'єкт дослідження ми, виходячи зі специфіки нашої роботи, вважаємо за необхідне визначально обмежити деякими рамками: беручи до уваги ту обставину, що феномен традиціоналізму сам по собі є інтердисциплінарним, поєднуючим у широкому спектрі філософський, релігієзнавчий, мистецтвознавчий, політичний дискурси, ми винесемо за дужки розгляду ті його прикладні аспекти, що безпосередньо не стосуються філософської проблематики. Ведучи мову про інтегральний традиціоналізм як про лінію альтернативної критики модерну і формулювання альтернативної онтології, ми спробуємо представити багатогранне явище традиціоналізму саме крізь призму онтології – враховуючи ту обставину, що в українській та західній науці, орієнтованій більше на релігієзнавчу чи політичну складові традиціоналістського дискурсу, таких спеціальних екскурсів бракує. Таким чином одна з головних задач роботи полягає в тому, щоб виявити суто філософську програму традиціоналізму безвідносно до творчості та ідеології його конкретних представників для можливості подальшого оперування нею в якості чистої моделі – а, значить, і для евристичної інтерпретації та актуалізації в новітніх умовах – зокрема, в контексті феномену «переніалізму», про який ітиметься нижче. Зважаючи на дискусійність узагальнюючого віднесення інтегрального традиціоналізму до тих чи інших сфер культури, ми виокремимо саме тих авторів і саме ті сторони їхньої творчості, котрі становлять найбільшу філософську цінність та безпосередньо резонують з філософською ситуацією ХХ ст. Цим пояснюється пріоритетний наголос, який ми робимо на творчості Рене Генона та Юліуса Еволи (1898-1974), виокремлюючи ряд їхніх праць із загального переніалістського спадку – а саме «Схід і Захід» («*Orient et Occident*») [21], «Криза сучасного світу» («*La crise du monde moderne*») [25] та

«Царство кількості і знаки часу» («*Le règne de la quantité et les signes des temps*») [33] Рене Генона – та «Повстання проти сучасного світу» («*Rivolta contro il mondo moderno*») [182], «Люди і руїни» («*Gli uomini e le rovine*») [128] та «Осідлати тигра» («*Cavalcare la tigre*») [131] Юліуса Еволи, вбачаючи самі ці роботи як квінтесенцію творчості названих мислителів і всього інтелектуального руху, ними в найбільшій мірі представленого. Попри необхідні звернення до книг інших традиціоналістів, що ми час від часу робитимемо по ходу роботи, вони слугуватимуть тільки в якості додаткового ілюстративного матеріалу при аналізі філософських ідей, першочергово озвучених метрами традиціоналізму, яких ми розпізнаємо у двох найвпливовіших фігурах напрому – Рене Геноні як у фактичному засновнику, основоположнику традиціоналістської «ортодоксії» – і Юліусі Еволі як у першому консервативно-революційному інтерпретаторі переніалізму, його фактичному реформаторі і натхненнику «неортодоксального» традиціоналізму на зорі постмодернової ситуації. Розглядаючи обидвох мислителів у рамках об'єднуючого їх традиціоналістського дискурсу, ми прослідкуємо фундаментальну еволюційну генезу, що характеризує традиціоналізм по II Світовій війні – після кульмінації означеної Рене Геноном «кризи сучасного світу», «тотальної мобілізації» (нім. *die totale Mobilmachung*) [151] модерну та переходом західної цивілізації в нову епоху, яку ми ідентифікуємо в якості парадигми постмодерну – з усіма відповідними наслідками для самої школи традиціоналізму, котра з цього часу у своїй ортодоксальній версії маргіналізується, зосереджуючись на прикладних проблемах релігієзнавчих та мистецтвознавчих досліджень і все менше резонує з філософськими реаліями постсучасності, а в реформаторській частині – все більше віддаляється від принципів, закладених Рене Геноном, у напрямі синтезу з ідеологією «консервативної революції» (нім. *die Konservative Revolution*) та зміни акцентів з абстрактно-метафізичної проблематики на проблематику реінтерпретованого суб'єкта.

Методологія дослідження засновується першочергово на спробі показати інтегральний традиціоналізм *per se*, експлікувати його внутрішню логіку та провести структурний аналіз традиціоналістського дискурсу як окремого інтелектуального феномену. Такий підхід виглядає найбільш коректним для опису філософії Рене Генона та його послідовників, позаяк сама ця філософія не лише декларативно, але й реально демонструвала значну самостійність та відособленість від сучасного їй ідейного оточення, а установка на інтелектуальну самоізоляцію в значній мірі супроводжує традиціоналістські кола і сьогодні. Це означає, що пошук генези традиціоналізму серед філософських течій поч. ХХ ст. є не стільки контрпродуктивним, скільки фальсифікуючим реальні історичні обставини становлення традиціоналістської школи. В той же час, не відмовляючи Рене Генону в певній самобутності, ми в ряді випадків можемо виявити впливи на *неортодоксальний* традиціоналізм зі сторони некласичної філософії – першочергово ніцшевської [72, с. 250] та консервативно-революційної, що в найбільшій мірі демонструє творчість Юліуса Еволи, на якій ми детальніше зупинимось у другій частині дослідження. Це однак не позбавляє нас необхідності паралельного проведення компаративного аналізу традиціоналістських та некласичних філософських установок – задля виявлення реальних подібностей та відмінностей, що існують між ними, проте не вдаючись у спокусу грубо ототожнювати чи віднаходити *прямі* генетичні зв'язки між феноменами автономного порядку, характеризованих нами як «гомологічні» (у шпенглеровому розумінні слова). Обмеження такого підходу, котрий являється запорукою точної експлікації та розуміння традиціоналізму в його первинній основі, ми зможемо подолати на третьому етапі дослідження, провівши спершу роботу з опису і структуризації традиціоналістського ідейного спадку як такого – і наступним кроком виявивши його внутрішні зв'язки з некласичною філософією поч. і сер. ХХ ст. Підставою для умовного «наведення мостів» між двома на перший погляд неподібними традиціями філософування є гіпотеза про фундаментальну неоднорідність традиціоналізму, яку ми розвинемо в ході структурного аналізу

– за яким ми плануємо віднайти необхідну базу для конструктивного синтезу класичних (в особі інтегрального традиціоналізму) і некласичних (в особі «консервативної революції») філософських онтологій, що на їх основі, доповнюючи тематичні розвідки Олени Семеняки (нар. 1987) [93], можна буде прийти до формулювання особливого, «традиційного» типу суб'єктності – як нероздільності актора буття та його онтологічної ситуації.

Окрім експлікації самого інтегрального традиціоналізму від Рене Генона до Юліуса Еволи та порівняння їхніх ідей з тезами «консервативної революції», на основі компаративного аналізу ми зможемо констатувати не лише ті чи інші подібності, які очевидно існують між дискурсами, але й прийти до формулювання онтологічного поля *переніалізму*, що не тільки включає в себе філософію традиціоналізму, але одночасно переважає її як інтелектуальний простір, на якому ті чи інші форми традиціоналізмів узагалі можуть проявлятися та артикулювати себе. В цьому контексті ми, вслід за П'єром Бурдьє (1930-2002), підкреслюємо, що поле як певний «простір позицій» [6, с. 198] включає і видимо різні підходи, котрі можуть різними мовами говорити про свої основні принципи, виходячи з різних точок зору – приналежним *одному і тому ж* онтологічному полю – але, на відміну від французького соціолога, матимемо на увазі, що такі гомологічні підходи можуть співіснувати і в межах спеціальної галузі знання (в даному випадку: філософії), а не тільки на межі цих галузей (як то філософії і політики, аналізованих у розрізі консервативно-революційної ідеології в роботі «Політична онтологія Мартіна Гайдегера» («*L'Ontologie politique de Martin Heidegger*») [14] від 1987 р.). Якщо, за заувагою Олександра Бікбова, П'єр Бурдьє «неодноразово оговорює факт відносної автономії поля філософії» [6, с. 230], то ми в не меншій мірі можемо говорити і про відносну автономію складових переніалістського дискурсу, в якості яких ми, зокрема, розглядаємо інтегральний традиціоналізм, філософію «консервативної революції» та фундаментальну онтологію як її частину [14, с. 14]. Формулювання теорії інтелектуального поля, у свою чергу, дозволить нам уникнути крайнощів прочитання окремо взятих філософських течій,

несуперечливо виявляючи їхню можливу універсальну спільність – у випадку нашої роботи таким предметом і водночас метою для нас стане онтологічне поле *philosophia perennis*, яку ми розумітимемо як суму конкретних течій класичної філософії, що їх темою є дискурс *універсального* та *вічного* – так і ідеальний прообраз таких філософій, представлений ідеєю *philosophia perennis* як надлюдської мудрості, і в цьому тотожний генонівському розумінні «Традиції» як первинного знання.

Варто зауважити, що подібне дwoяке, амбівалентне розуміння переніалізму, котре одночасно включає – та переважає – сам інтегральний традиціоналізм, не суперечить думкам, висловленим Рене Гененом та Анандою Кумарасвами (1877-1947) [30, с. 395] – хоча у випадку інших філософій ті чи інші конфронтації можуть мати місце за аналогією конфронтації окремо взятих традицій попри їхню спільну приналежність до традиційного дискурсу як такого. В цьому відношенні ми можемо сказати, що інтегральний традиціоналізм як специфічну течію ми, всупереч Рене Генону, пропонуємо вважати не універсальною метамовою викладу переніалізму, але одним із інваріантів такої метамови – не тільки релятивним, але багато в чому артефактним, себто своєрідним переніалістським *Esperanto*, і в цьому відношенні в центр переніалістської онтології пропонуємо ставити не логоцентричний концепт Традиції – але концепт «поля», в значній мірі близький до постсучасних прочитань традиціоналізму – зокрема, у версії інтертрадиціоналізму [187, с. 437]. В той же час у контексті такого розгляду ми наполягаємо на виході за межі самого поняття «традиціоналізму», оскільки мова йтиме не про подолання неунікно двозначних проявів логоцентризму в генонівській філософії з її маневруванням між європейською неоплатонічною та індійською ведичною топіками, але про зміщення суто традиціоналістської мови онтології з декларованої позиції *природньої* метамови – до позиції метамови *артефактної*, а тому неунікно відносної. Природнім же підходом до окреслення та рецепції онтології *philosophia perennis* ми, розвиваючи тезу, можемо вважати не стільки окремо взяті, довільно виділені філософії, але всю їхню сукупність, приналежну до

поля – як площини радше *інтуїтивної*, однак від того не менш реальної, котру Олдос Гакслі в однойменній праці окреслює через кому як «метафізику, що визнає божественну Реальність приналежною предметному, життєвому та інтелектуальному світам; психологію, що віднаходить подібність чи навіть ідентичність душі і божественної Реальності; етику, що позиціонує людську кінечність у знанні імманентної і трансцендентної Основи всього буття...» [199, с. 1]. При цьому ми в не меншій мірі, відштовхуючись від класичного розуміння метафізичного, повинні розглядати саме переніалістське поле як незвідне до простої суми його проявів, позаяк його внутрішня природа завжди залишається за межами партикулярних прочитань, тим самим провокуючи в часовому зрізі їхню множинність як спробу висловити в імманентних теоріях – трансцендентні принципи та істини.

До головних задач дослідження входить аналіз неортодоксальних стратегій, введених у традиціоналістський дискурс Юліусом Еволюю, та спроба виявити в них завуальований модерністський фундамент, що, у свою чергу, дозволить нам ретроспективно переосмислити творчість і самого Рене Генона, піднявши питання про його парадоксальну приналежність до модерної традиції Заходу. Більша частина апологетично налаштованих до інтегрального традиціоналізму дослідників формують тенденцію його висвітлення в якості абсолютної альтернативи модерну, під якою розуміють більш або менш автентичне відтворення премодерну, тобто інтелектуальний феномен переніалізму розглядається як парадигмальне відтворення архаїчних структур і їхнє свідоме прийняття в ролі керівних. Проте уважне вивчення генези традиціоналістської філософії, зміни її критичних акцентів у творчості Юліуса Еволи дозволяють поставити під сумнів ряд прийнятих положень на цю тему. У пізніх роботах Юліуса Еволи (в найбільшій мірі у книзі «Осідлати тигра») на перший погляд абсолютні, непорушні «об'єктивно-ідеалістичні» [70, с. 51] 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 постсучасності – і в цьому сенсі «посттрадиційного» по суті. В даному контексті ми введемо в роботу необхідне розрізнення між «*ортодоксальним*» традиціоналізмом Рене Генона, Ананди Кумарасвами, Фрїтьофа Шуона (1907-1998), Тітуса Буркхардта (1908-1984), «*неортодоксальним*» традиціоналізмом Юліуса Еволи його «кшатрійським», суб'єкт-орієнтованим варіантом прочитання генонізму – та «*посттрадиціоналізмом*», під яким ми розумітимемо стратегії радикального подолання переніалістських ідей у рамках самого традиціоналізму з переходом на метафізичні позиції особливо інтерпретованого *непросвітницького* модернізму, властивого ключовим представникам Южинсько кола, філософію якого, ми однак залишимо за межами даного дослідження. 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 генонівської школи на часто деклароване ними володіння об'єктивною істиною (метафізика як «правильна відповідь про смисл» в Аркадія Малера (нар. 1979) [70, с. 36]) – проте одночасно вивільняють ці претензії від надмірного догматизму, дозволяючи наголосити і деякі вагомні коректуючі тези «на полях» у самого Рене Генона, що зазвичай не виправдано залишаються поза увагою багатьох його послідовників, котрі обмежують традиціоналізм рамками одностороннього прочитання.

Аналізуючи історію розгортання дискурсу про модерн, Юрген Габермас (нар. 1929) визначає однією з найвагомніших рис Нового часу його здатність до самокритики і сумніву як рушія перманентної трансформації, котрі в кінцевому результаті спрацьовують як ефект «самокритичного підтвердження модерну» [102, с. 59]. Інший знаковий результат становлення модернової парадигми – утвердження незалежного, «емансипованого» суб'єкта [102, с. 101], котрий виступає як актором цієї самокритики та духовного пошуку, спрямованого у відкрите майбутнє, так і діяльнісного творення цього майбутнього всупереч

традиційній ідеї Долі та напередвизначеності будь-яких онтологічних проявів, виразником якої і є традиціоналістський догматизм. При аналізі ідей Юліуса Еволи ми таким чином зіштовхуємось із двома суто 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 наголосу на «диференційованого» суб'єкта (іт. *l'uomo differenziato*), постановка під сумнів об'єктивних шляхів трансмісії Традиції і розрив з рядом догматичних положень Рене Генона, акцент на екзистенції в часі і спрямованість у майбутнє в дискурсі Юліуса Еволи набувають особливого значення при спробі ревізії переніалізму в цілому. Тим не менше, проводячи необхідну дистинкцію між генонівськими та еволівськими поглядами на співвідношення буттєвого та людського, «об'єктивного» та «суб'єктивного» (першочергово задля коректного розуміння фундаменту становлення посттрадиціоналізму на ґрунті передуючого йому неортодоксального прочитання Традиції), ми одночасно повинні виявити ті ключові риси, що обидва підходи пов'язують під однією вивіскою «інтегрального традиціоналізму». Не тільки детальне розведення способів інтерпретації Традиції в Рене Генона і Юліуса Еволи, але й аналіз їхніх внутрішніх зв'язків становлять задачу нашої роботи, покликаної не тільки на історичну систематизацію традиціоналізму, але й на виявлення логіки розвитку його ідейних установок – багато в чому спільних з установками некласичних філософів – і на їх основі підсумувати альтернативну онтологію, яку ми умовно означимо як «переніалістську», розуміючи під нею той спільний метафізичний базис, на якому ґрунтується як інтегральний традиціоналізм, так фундаментальна онтологія, «консервативна революція» та ряд інших філософських напрямів у своїй орієнтації на «концентрований образ і сутність Абсолюту, про який оповідають усі міфології і релігії, а також різноманітні ідеалістичні філософії» [187, с. 436-437]. На прикладі аналізу традиціоналізму і суміжних з ним течій ми можемо вивести саму *метаонтологічну* позицію спрямованості до «вічного», «істинного» та «безумовного», котра сутнісно

об'єднує акцентовані нами стратегії, знімаючи формальні дихотомії між «традиційним» і «модерновим», і розглядаючи останні тільки як інваріанти історичного представлення одного і того ж [187, с. 441]. Вирішення цієї задачі в роботі вимагатиме від нас не тільки широких порівняльних екскурсів у філософію номінально критикованого традиціоналістами модерну, але й становлення відносно них на певну метапозицію, яка передбачає не тільки строго раціональне, формалістське слідування аналітичним методам, але й долю інтуїтивного схоплення внутрішньої єдності між явищами, на перший погляд відмінними – як то ідеї Рене Генона, Фрідріха Ніцше (1844-1900), Мартіна Гайдегера (1889-1976) чи філософів-екзистенціалістів.

Така установка принципово необхідна не стільки для самого порівняння заради порівняння, скільки для виявлення та чіткої вербалізації тих спільностей, які раніше могли схоплюватись тільки інтуїтивно – та, відповідно, для окреслення на їх підставі специфічного «переніалістського» дискурсу, який ми можемо розглядати як форму альтернативної щодо модерну і постмодерну цілісної онтології, одночасно орієнтованої як на класичну ідею єдності – так і на посткласичну ідею плюральності, ефективно знімаючої загострені модернізмом дихотомії. У зв'язку з цим визначення «переніалізм» (Карлом Ясперсом (1883-1969) у роботі «Філософська віра» попередньо окреслене як *philosophia perennis*, що «завжди присутня в ідеї філософування і в загальному образі істини філософії» [155, с. 430]) ми пропонуємо вживати як термін, диференціюючи його від поняття «інтегрального традиціоналізму», розуміючи під першим – інтуїтивну орієнтацію на «вічне» як на надчасове, долаючи протиставлення консервативного і реформістського, традиційного і революційного, тоді як під другим – свідому рефлексивну орієнтацію на «вічне» як на «минуле», інтерпретоване не формально, а *парадигмально*. В деякому сенсі ми можемо вести мову про традиціоналізм як про раціональну рефлексію над ірраціональним переніалізмом («ірраціональним» у тій мірі, в якій він є зорієнтованим на метафізичне як таке, остаточно вигнане з модернової філософії тільки гіперкритичним логічним позитивізмом).

Зараховуючи до переніалістського проекту широкий спектр мислителів XIX-XX ст. від Георга Гегеля (1770-1831) і Фрідріха фон Шелінга (1775-1854) до Людвіга Вітгенштайна (1889-1951) і Карла Ясперса, а до вузько традиціоналістського – Рене Генона, Ананду Кумарасвами і їхніх *прямих* наступників, ми одночасно повинні зберігати акцент на певній відносності геноністської зверненості в минуле, яка виступає підставою не тільки до релятивізації жорстких опозицій, але й до конструктивного та недогматичного прочитання всієї переніалістської лінії, на основі якого ми маємо змогу заявити особливий «постсуб'єктний» онтологічний проект, альтернативний як до модернізму, так і до усталеного канону розуміння постмодернізму. Формування особливого онтологічного гештальту на основі єдності пізнання і буття та істини і буття, знімаючого не тільки умовне протиставлення сфер онтології та гносеології, але й сфери «об'єктивного», «метафізичного» буття та буття «суб'єктивного», людського – в подальшому може дозволити релятивізувати і саму опозицію радикального просвітницького модернізму та його антипода в особі радикального постмодернізму, не тільки визначивши обидві установки як хибні, але й протиставивши їм альтернативу, витoki якої ми в найбільшій мірі прослідковуємо в класичному холістському фундаменті інтегрального традиціоналізму, який дозволяє дивитись на онтологічну ситуацію крізь будь-яку оптику, не порушуючи при цьому загальну єдність багатопроявного буття.

В широкому сенсі це дозволяє зняти і на перший погляд фундаментальну для традиціоналізму дихотомію традиційного і сучасного, визнаючи їх як дві полярні, проте принципово єдині точки зору на історію буття – при цьому з необхідністю відносячи таке формулювання до виведеної нами «переніалістської» метапозиції, котра долає критичні презумпції генонізму – проте одночасно віднаходить у них своє підтвердження. 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. З цією метою ми ілюструватимемо традиціоналістські тези матеріалами некласичних модернових мислителів Мартіна Гайдегера та Ернста Юнгера (1895-1998), чий спадок у значній мірі резонує з ідеями, озвученими в традиціоналізмі, і чия творчість та діалог багато в чому перегукуються з творчістю та діалогом Рене Ґенона та Юліуса Еволи, що дозволяє нам вести мову про своєрідний комунікативний «квадрат» між чотирма мислителями (в якому Рене Ґенон та Мартін Гайдегер утілюють його «брахмансько»-метафізичну полярність, а Юліус Евола та Ернст Юнгер – «кшатрійсько»-онтологічну). Більше того, належить провести чітку демаркаційну лінію між мислителями та виявити характер їхнього відношення як до вузької течії інтегрального традиціоналізму, так і до ширшого переніалістського проекту – враховуючи дискусійність цього питання і надто грубі узагальнення багатьох дослідників. В цьому ключі ми приділимо увагу їхньому порівнянню та спробуємо окреслити подібності та відмінності, котрі в другій пол. ХХ ст. стануть підставою не тільки до зближення авторів-традиціоналістів з фундаментальною онтологією та «консервативною революцією», але й до конструктивної видозміни самого традиціоналізму, що ми їх можемо ідентифікувати як формування особливого філософського дискурсу, підсумовуючого європейський модерн з альтернативних до постмодернізму позицій, і таким чином розкриваючого нові перспективи до критичного перегляду модерну та постмодерну як інтелектуальних проектів у цілому. Цим пояснюється умовний поділ дослідження на дві частини, в якій перша присвячується головно викладу метафізичних ідей Рене Ґенона та його критиці модернових онтологій у першій пол. ХХ ст. – з відповідними компаративними екскурсами у філософію Мартіна Гайдегера, тоді як друга – огляду антропологічних теорій та ревізії традиціоналізму після 1945 р. у творчості Юліуса Еволи – з паралельними екскурсами у філософію Ернста Юнгера як його консервативно-революційного аналога, в цьому прослідковуючи, серед іншого, логіку синтезу вказаних ідей та

експлікуючи їх як частину значно ширшого переніалістського проекту як орієнтації на безумовну істину «вічного». У свою чергу ми залучатимемо спадок й інших вагомих ревізіоністів модерну Фрідріха Ніцше та Освальда Шпенглера (1880-1936), намагаючись у кінцевому результаті виснувати не тільки подібності і відмінності між описаними теоріями, але й сформулювати на їх основі власний підхід до формулювання модерної онтології.

1.2. Огляд джерел та ключових концептів

Феномен традиціоналізму (характеризованого спеціальною прикладкою «інтегральний» [70, с. 51] або, рідше, «фундаментальний»), який у першій пол. XX ст. різко самодистанціювався як від науки, сучасної йому філософії, так і від спірітуалістських та саєнтистських течій перехідної доби, визнаючи їх однаково «профанними» явищами Нового часу, в той же час випрацював свою унікальну та послідовну методологію дослідження як сакрального, так і «профанного», створивши своєрідну альтернативу емпірично-науковому методу епохи пізнього модерну і заклавши фундамент майбутньої постмодерністської ревізії науки та філософії. Відповідно, розгляд цієї проблематики ставить сучасних дослідників перед необхідністю окреслення струнких термінологічних координат, виходячи з позиції не лише стороннього аналітика, але й з урахуванням специфіки самоідентифікації та внутрішнього понятійно-термінологічного апарату школи традиціоналізму. У зв'язку з цим задля уникнення можливих двозначностей ми вважаємо за необхідне окреслити специфіку вживання слова «традиціоналізм», який в даній роботі ми вживатимемо у вузькому термінологічному значенні як синонім до збірного поняття «школа традиціоналізму». Аналогічно для означення самої парадигми традиційного (донаукового, премодернового, сакрально-міфологічного) мислення ми, вслід за Рене Геноном, застосовуватимемо ініційований ним термін «Традиція» (в написанні з великої літери). Виходячи з особливостей наукової мови та потреби більш універсальної класифікації розглянутого

феномену, ми також будемо використовувати класичні поняття «система», «парадигма» (розуміючи *мета*-парадигму у спеціальному, ширшому, ніж у Томаса Куна (1922-1996) [201, с. 11], значенні), «метанаратив» (услід за Гейдаром Джемалем (нар. 1947) розуміючи його як синонім *мета*-парадигми [45, с. 335]), а для позначення ідей Рене Генона і його сучасників – узагальнюючі поняття «філософія переніалізму» [208, с. 68] або «філософія традиціоналізму», введене окремими новітніми традиціоналістами в спробі синтезу ортодоксального традиціоналізму і сучасної академічної філософії, водночас маючи на увазі відсутність ряду термінів у текстах Рене Генона і його послідовників, або ж навіть їхнє крайньо критичне ставлення до деяких із них.

Визначально і переважно оперуючи з концептами традиційної цивілізації, під якою ми розуміємо всю парадигму холістсько-міфологічної свідомості, іноді окреслюваної означеннями «архаїчна» або «донаукова», традиціоналізм на поч. ХХ ст. виступив у якості реваншистського світогляду в надрах розвинутого європейського модерну, безкомпромісним чином повертаючи всю свою увагу до цінностей і концептів сакрального характеру. Аналітичний метод, започаткований Рене Геноном і системно опрацьований ним до поч. 1920-их рр., сформував онтологічний скелет альтернативної до сучасної їй науки традиціоналістської школи. Як окрема філософська течія школа традиціоналізму сформувалась протягом 1910-1920-их рр., будучи першочергово пов'язаною з іменами французького мислителя Рене Генона та англо-американського орієнталіста Ананди Кумарасвами. Хоча ні сам Рене Генон, ні Ананда Кумарасвами не вважали себе засновниками традиціоналізму як специфічного філософсько-релігійнознавчого напрямку чи школи (сам Рене Генон у «Царстві кількості і знаках часу» [33, с. 225] навіть вживає слово «традиціоналізм» у критичному сенсі), проте окреслення спільності їхніх положень і поглядів, а також вживаної термінології пізніше стали підставою для узагальнення їхніх ідей, підхоплених рядом послідовників, під терміном «традиціоналізм» [215, с. 22], під яким описувана течія з 1970-их рр. у деяких дисидентських колах була популяризована на теренах тодішнього Радянського

Союзу («Южинське коло» [97, с. 11] та ін.). Джерело терміну вочевидь можна також убачати в назві ключового традиціоналістського журналу «Традиційні дослідження» (фр. «*Les Études traditionnelles*») під редакцією Поля Шакорнака (1884-1964), активним дописувачем якого був Рене Генон. В англо-саксонській літературі не менш поширеним для окреслення вказаної групи дослідників став термін «переніалізм» (англ. *perennialism*), котрий походить від уживаного Анандою Кумарасвами та Рене Геноном латинського поняття *philosophia perennis* синонімічно до поняття «Традиції» (фр. *la Tradition*). У нашому дослідженні ми будемо переважно послуговуватись більш усталеними термінами «традиціоналізм» або «інтегральний традиціоналізм», розуміючи під ними конкретну філософську школу, пов'язану головно з постаттю Рене Генона та його специфічним розумінням «Традиції» (як терміну, вживаного з великої літери [209, с. 3]), тоді як термін «переніалізм» зарезервуємо за ширшою філософською базою, до якої генонівський традиціоналізм відноситься як часткове до загального.

До переліку мислителів, яких формально відносять до школи традиціоналізму, належать італійські філософи Юліус Евола, Гвідо де Джорджіо (1890-1957), швейцарські дослідники Тітус Буркхардт, Фрітьоф Шуон, греко-англійський автор Марко Палліс (1895-1989), англійський дослідник Мартін Лінгс (1909-2005), а також Жан-Луї Мішон (нар. 1924), Мішель Вальзан (1911-1974), Жан Б'єс (нар. 1933), Г'юстон Сміт (нар. 1919), Роджер Ліпсі (нар. 1942), Хоссейн Наср (нар. 1933), Абд аль-Вахід Паллавічіні (нар. 1926), Рама Кумарасвами (1929-2006) та ін. До числа безпосередніх предтеч і натхненників традиціоналістської школи ми можемо віднести французького консерватора Жозефа де Местра (1753-1821), шведського митця Івана Агелі (1869-1917), дослідника далекосхідних традицій Альбера де Пувурвіля (1862-1939), більш відомого під псевдонімом Матжиої. У роботі ми також побіжно торкнемось пострадянських версій традиціоналізму, зокрема представлених іменами Южинського інтелектуального кола (Євгеній Головін (1938-2010), Юрій Мамлеєв (нар. 1931), Гейдар Джемаль та ін.), яке ми

ідентифікуватимемо як «посттрадиціоналізм» [153], увівши це поняття замість менш вдалого визначення «постґенонізм», котре звужує до дискурсу навколоґенонівської філософії інтелектуальний феномен, що в не меншій мірі паралельно розвивався на ґрунті неортодоксальних консервативно-революційних інтерпретацій традиціоналізму. Окремі сучасні автори (зокрема, російські філософи Аркадій Малер, Олег Фомін (нар. 1976) [100, с. 213] та італійський традиціоналіст Клаудіо Мутті (нар. 1946) [215, с. 15]) дещо вільно включають до представників школи традиціоналізму постаті Карла Юнга (1875-1961), Анрі Корбена (1903-1978) та Мірчі Еліаде (1907-1986), проте попри творчі зв'язки, що мали місце між дослідниками та ряд спільностей між ними, ні вони самі формально не визнавали логоцентричного концепту «Традиції», ані інші сучасники не позиціонували ці імена як приналежні до інтегрального традиціоналізму. Однак імена Карла Юнга та Мірчі Еліаде розглядатимуться нами в якості контекстуальних, «переніалістських» фігур, рівно як і імена німецьких філософів Фрідріха Ніцше та Мартіна Гайдегера, звернення до творчості яких слугуватиме в роботі в якості інструмента експозиції самого традиціоналізму, окреслення його загального філософського тла – рівно як і артикуляції самого онтологічного поля *philosophia perennis*, яке під тим чи іншим кутом проступає у творчості названих авторів. З тією ж метою в ході дослідження ми залучатимемо й імена, що представляють хвилю німецької «консервативної революції» [191, с. 91] 1920-1940-их рр.: Освальд Шпенглер, Ернст Юнгер, Фрідріх Юнгер (1898-1977), Вернер Зомбарт (1863-1941), Мьолер ван ден Брук (1876-1925), Отмар Шпан (1878-1950), Карл Шмітт (1888-1985), Ганс Фрайер (1887-1969) та ін., зокрема спробуючи дати відповідь на питання про подібності та відмінності перелічених дискурсів у їх відношенні до школи традиціоналізму – в т.ч. в контексті їхнього зближення в післявоєнний період. Підстави для цього ми знаходимо і в тих дослідників, котрі зараховують до традиціоналізму в один ряд із Рене Ґеноном і Юліусом Еволюю, наприклад, Освальда Шпенглера і Мартіна Гайдегера [72, с. 249], в чому ми бачимо характерний зразок несвідомого окреслення переніалізму як ширшого

феномену. Безперечно визнаючи некоректним таке ототожнення фігур під поняттям «традиціоналізм», котре з означенням «інтегральний» слід розуміти як термін, відносний до вузької школи думки Рене Генона та Ананди Кумарасвами, ми, тим не менше, повинні виявити самі причини таких частих – і надто симптоматичних – узагальнень у дослідницькій літературі, та прояснити їхні теоретичні підстави, котрі, безперечно, існують, однак дотепер фіксувались, швидше, тільки інтуїтивно, ведучи до шкідливої плутанини.

В якості джерельної бази ми першочергово послуговуватимемось оригінальними працями двох мислителів-традиціоналістів – Рене Генона та Юліуса Еволи, чиї імена пов'язуються з двома віховими напрямками розвитку традиціоналістської думки, які ми розглядатимемо як «ортодоксальну» та «неортодоксальну» версії інтегрального традиціоналізму. Спираючись на роботи дослідників [166][189][204][213][219], першочергово необхідно систематизувати бібліографічну інформацію про авторів, з якими ми матимемо справу в нашій розвідці, і виділити в ній ті періоди та праці, на основі яких ми будемо пріоритетно висвітлювати онтологію інтегрального традиціоналізму та часові метаморфози її викладу. Творчий спадок Рене Генона вирізняється об'ємом та багатогранністю проблем, що ним розглядались: у 1921 р. виходять його перша релігієзнавча розвідка «Загальний вступ до вивчення індуїстських доктрин» («*Introduction générale à l'Étude des doctrines hindoues*») [192], номінована на ступінь доктора філософії, і критична робота «Теософія, історія однієї псевдо-релігії» («*Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*») [196], у 1923 р. – «Помилка спірітизму» («*L'Erreur spirite*») [195], в яких автор піддає жорсткій критиці європейський неомістицизм як спробу некритичної реконструкції архаїчних форм. Першою знаковою роботою, в котрій детально експлікується проблематика парадигмальної опозиції між Заходом і Сходом, Сучасністю і Традицією, стає однойменна книга «Схід і Захід» 1924 р., яку ми вважаємо хронологічною точкою відліку нашого дослідження і суто філософського (на противагу до релігієзнавчого, мистецтвознавчого) виміру традиціоналізму загалом. Роком пізніше, в 1925 р. виходять «Езотеризм Данте»

(«*L'Ésotérisme de Dante*») [36] і «Людина та її становлення згідно Веданти» («*L'Homme et son devenir selon le Védânta*») [35], після яких у 1927 р. Рене Генон друкує свою найвідомішу та найвпливішу роботу «Криза сучасного світу», що в ній він сумує положення критики західної цивілізації і модерну в цілому з позиції апології домодернової, традиційної парадигми – по духу перегукуючись з критичними працями Освальда Шпенглера «Сутінки Європи» («*Der Untergang des Abendlandes*») 1918 [120] і 1923 pp. [121] та Едмунда Гуссерля (1859-1938) «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» («*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*») [40] 1936 р. Після «Кризи сучасного світу», котра справила значний вплив на становлення традиціоналізму як окремої ідейної течії, Рене Генон публікує кілька праць, присвячених сакральному символізму, герменевтиці та східній метафізиці, інтерес до якої залишатиметься для французького мислителя головним. Серед робіт цього періоду: «Цар Світу» («*Le Roi du Monde*») [34] 1927 р., «Духовний авторитет і світська влада» («*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*») [193] 1929 р., «Святий Бернард» («*Saint Bernard*») 1929 р., «Символізм хреста» («*Le Symbolisme de la Croix*») [31] 1931 р., «Множинні стани буття» («*Les États multiples de l'Être*») [27] 1932 р., присвячена викладу традиційної онтології, та «Східна метафізика» («*La Métaphysique orientale*») [22] 1939 р. Наприкінці II Світової війни, в 1945 р. Рене Генон оприлюднює фундаментальну роботу «Царство кількості і знаки часу», в якій більш повно аналізує сучасний західний світ та фактично підводить підсумок модерну, прогнозуючи його скоре завершення і перехід у нову фазу, опис якої доволі провіденційно нагадує констатовану через три десятиліття Жаном-Франсуа Ліотаром (1924-1998) *la condition postmoderne*. Останні книги Рене Генона, опубліковані за кілька років до його смерті в Каїрі в 1951 р., присвячено проблемам ініціації, далекосхідної традиції та метафізичних основ математики: «Замітки про ініціацію» («*Aperçus sur l'Initiation*») [23], «Велика Тріада» («*La Grande Triade*») [20] та «Принципи обчислення нескінченно малих» («*Les Principes du calcul infinitésimal*») [194] – усі 1946 р. Журнальні статті Рене

Генона опубліковано посмертно в більше ніж десяти збірках, до ряду яких ми також звертатимемось за ілюстративним матеріалом. У 2001 р. видрукувано його першу неопубліковану працю «Психологія» («*Psychologie*»), віднайдену в сімейному архіві мислителя і датовану 1917-1918 рр.

Другий автор, який нас цікавитиме найбільше в ролі реформатора традиціоналістської думки – італійський філософ, барон Юліус Евола (справжнє повне ім'я Джуліо Евола), ім'я якого переважно пов'язують з політичними аспектами традиціоналізму – і часто зовсім свідомо випускають з поля зору у зв'язку як із неоднозначними поглядами мислителя, так і його інтерпретаціями генонівських ідей, і що на нашу думку веде не тільки до однобокого висвітлення історії школи традиціоналізму, але й до редукції самого філософського посилу в переніалізмі, його обмеження рамками описових дисциплін. Саме Юліус Евола причетний до найвагомшого зрушення в традиціоналізмі після 1945 р., пов'язаного як із синтезом з консервативно-революційними ідеями, так і з еволюцією самого традиціоналізму в постмодерновій ситуації, його фундаментальним поворотом до ототожнення онтологічного та антропологічного вимірів, диференційованих Рене Геноном. Будучи активістом футуристського і дадаїстського рухів, Юліус Евола в 1920 р. публікує роботу «Абстрактне мистецтво, теоретична позиція» («*Arte astratta, posizione teoretica*») і метафізичну поему «Затемнені слова внутрішнього пейзажу» («*La parole obscure du paysage intérieur*») [125], розвиває інтерес до ніцшевської філософії та орієнталізму, видає книги «Есе з магічного ідеалізму» («*Saggi sull'idealismo magico*») [183] в 1925 р. і «Теорія абсолютного індивіда» («*Teoria dell'Individuo assoluto*») [184] в 1927 р. – визначально задаючи антропологічний вектор власної філософської творчості як пріоритетний. В цей же період зближується і веде активне листування з Рене Геноном, виступаючи ретранслятором традиціоналістських ідей в Італії, в 1928 р. публікує впливову полемічну книгу «Язичницький імперіалізм» («*Imperialismo Pagano*») [178], пізніше переглянута в німецькому виданні («*Heidnischer Imperialismus*») [136]. Серед інших робіт Юліуса Еволи цього періоду: «Феноменологія абсолютного

індивіда» («*Fenomenologia dell'Individuo assoluto*») [175] 1930 р., «Герметична традиція» («*La tradizione ermetica*») [124] 1931 р., «Маска та обличчя сучасного спірітуалізму» («*Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*») [180] 1932 р. В 1934 р. мислитель публікує одну з найвизначніших своїх книг «Повстання проти сучасного світу», в якій розвиває традиціоналістські ідеї Рене Генона у специфічній консервативно-революційній оптиці – що водночас стає причиною непорозуміння між авторами як пункт розходження між ортодоксальним «брахманічним» традиціоналізмом – та його реформістською «кшатрійською» версією в подачі Юліуса Еволи. Інші роботи даного періоду: «Три аспекти гебрейської проблеми» («*Tre aspetti del problema ebraico*») від 1936 р., «Містерія Грааля» («*Il mistero del Graal*») [177] та «Міф крові» («*Il mito del sangue*») – обидві за 1937 р. Ключові роботи воєнного періоду – «Вказівки з расової освіти» («*Indirizzi per una educazione razziale*») [135], «Синтез расової доктрини» («*Sintesi di dottrina della razza*») від 1941 р., «Доктрина пробудження» («*La dottrina del risveglio*») [185] 1943 р., за якими в 1949 р. слідує «Йога могутності» («*Lo Yoga della Potenza*») [179]. Після II Світової війни переломними для філософії Юліуса Еволи стають коротка праця «Орієнтації» («*Orientamenti*») [130], видана в 1950 р., і наступна за нею книга «Люди і руїни», видана в 1953 р., в котрих автор констатує крах старого світу і протиставляє йому фігуру традиційної «людини серед руїн» як каталізатора нової онтологічної ситуації – і на яких ми, у свою чергу, зосередимо увагу в даному дослідженні. Поворот у творчості італійського мислителя віддзеркалює такий же у творчості Ернста Юнгера – і фактично означає початок еволюційного зрушення у всій філософії традиціоналізму та «консервативної революції» як реакції на зміну онтологічних умов післямодернового світу. Після роботи 1958 р. «Метафізика статі» («*Metafisica del sesso*») [129] мислитель у 1959 р. публікує критичну книгу ««Робітник» у творчості Ернста Юнгера» («*L'«Operaio» nel pensiero di Ernst Jünger*») [132], за якою в 1961 р. слідує його найбільш революційна праця «Осідлати тигра», в котрій Юліус Евола переглядає практичні перспективи інтегрального традиціоналізму і,

виходячи з озвучених у попередніх книгах ідей, надає йому нове, онто-антропологічне прочитання, максимально зближуючи властиво традиціоналістський і пізній юнгерівський консервативно-революційний дискурси. До робіт останнього періоду відносяться автобіографія «Шлях кіноварі» («*Il cammino del cinabro*») [176] 1963 р., «Фашизм: критичний погляд справа» («*Il Fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della destra*») [126] 1964 р., збірка есе «Лук і булава» («*L'arco e la clava*») [127] 1968 р., «Даосизм» («*Il taoismo*») 1972 р. і «Розмисли на вершинах» («*Meditazioni delle vette*») [181], видані в 1974 р.

З ряду причин інтегральний традиціоналізм у науковому дискурсі залишається маловивченим, розглядаючись недостатньо комплексно – або найчастіше цілковито залишаючись поза межами історії філософії ХХ ст., що в результаті не тільки звужує її формальні рамки, але й залишає за дужками проблему ідеологічної генези ряду сучасних консервативних груп, у т.ч. в академічному середовищі. В цьому сенсі нам слід розмежувати два основні тренди наукових досліджень щодо традиціоналізму: релігієзнавчий (у сумі з мистецтвознавчим) та політичний – де перший представлений рядом послідовників Рене Генона та Ананди Кумарасвами та орієнтований на практичне прикладення традиціоналістської теорії у сферах орієнталістики, етнології, порівняльного релігієзнавства і мистецтвознавства, тоді як другий концентрується головно на експлікації концепцій Юліуса Еволи та його ідейних спадкоємців в історичній, політологічній та соціологічній перспективах. Обидва підходи правомірно і детально розглядають окремі аспекти інтегрального традиціоналізму, проте ми повинні констатувати брак універсального філософського розгляду переніалістських теорій, вивчення самої логіки розвитку традиціоналізму – зокрема, в площині онтології – яка багато в чому залишається непрозорою або поверхово розглянутою в наукових джерелах, зосереджених не стільки на аналізі *розвитку* ідей, скільки на їхній історичній фіксації. В цьому ж ключі ми вважаємо майже незаторкнутим поле компаративістики – зокрема, спроб послідовного висвітлення традиціоналізму

на тлі сучасних йому філософських течій, серед яких найбільш перспективними можна вважати порівняльні дослідження у галузях структуралізму, феноменології, фундаментальної онтології, «консервативної революції», і найбільш революційними – у сфері евристичного переосмислення постмодернізму з позицій неортодоксального традиціоналізму. У свою чергу ми обмежимо дискурс нашого дослідження порівняльним аналізом ідей Рене Генона та Юліуса Еволи з ідеями ряду некласичних філософів пізнього модерну, з якими традиціоналізм прямо чи опосередковано резонує – одночасно фіксуючи всі вагомі розбіжності, що мали місце між даними течіями, та і релятивізуючи їх під спільним знаменником «вічної філософії». Основними авторами, з позицій яких ми плануємо критично висвітлити онтологію інтегрального традиціоналізму в особі двох його найвідоміших представників, стануть сучасники Рене Генона та Юліуса Еволи, німецькі філософи Мартін Гайдегер та Ернст Юнгер, чії теорії ми можемо розглядати як аналогічні, так і одночасно опонуючі до головної лінії традиціоналістської критики модерну – і таким чином не тільки порівняти їхні системи, але й вичленити з них ті конструктивні моменти, що дозволять краще зрозуміти кризу буття модерну сер. XX ст. – та накреслити шляхи її подолання через критичну рефлексію, з якою ми зіштовхуємось у творчості вказаних авторів. В якості додаткових критичних джерел, котрі слугуватимуть для нас дороговказом до формування виваженої метапозиції при розгляді традиціоналістських і консервативно-революційних ідей, ми залучимо дослідження Юргена Габермаса «Філософський дискурс про модерн» («*Der philosophische Diskurs der Moderne*») [102] 1985 р. та Петера Козловскі (нар. 1952) «Міф про модерн. Поетична філософія Ернста Юнгера» («*Der Mythos der Moderne: Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers*») [60] 1991 р.

З-поміж західних досліджень ми спиратимемось на ряд праць, присвячених як спеціальному, та і побіжному огляду історії та філософії інтегрального традиціоналізму. Серед найбільш відомих англомовних досліджень на цю тему варто виділити монографію Вільяма Квіна (нар. 1947) «Єдина Традиція» («*The*

only Tradition») [209], опубліковану в 1997 р., і яка викликала значний резонанс у середовищі як самих традиціоналістів, так і академічних дослідників цього питання, а тому потребує більш детального огляду при введенні традиціоналістської проблематики в український філософський дискурс. Книга написана на основі докторської дисертації, захищеної під науковим керівництвом Мірчі Еліаде в Чиказькому університеті в 1981 р., і являє собою одне з найбільш фундаментальних академічних досліджень школи інтегрального традиціоналізму, її генези, світоглядних особливостей та впливу на філософію та культуру, вирізняючись з-поміж решти подібних праць повнотою викладу матеріалу та неупереджено відкритим ставленням автора монографії до предмету дослідження, що виказує нові тенденції в розвитку західної академічної науки і дає підстави вважати, що філософія традиціоналізму буде належно осмислена майбутніми науковцями. Ключовим достоїнством роботи є висвітлення інтегрального традиціоналізму з максимальним залученням першоджерел, а, отже, і своєрідною перестановкою акцентів, спробою показати ідеї Рене Генона і Ананди Кумарасвами *per se*, як вони є, оминаючи хибну модерністську стратегію зведення всіх феноменів (у т.ч. культурних) у площину європоцентристського раціоналізму – тенденцію, якої ми намагатимемось дотримуватись і в нашому викладі. Втім, основний наголос своєї роботи Вільям Квін поставив на ролі американського вченого-мистецтвознавця Ананди Кумарасвами, тоді як ми, враховуючи переважно релігієзнавчий спектр творчості останнього, змістимо акцент на фігури Рене Генона та Юліуса Еволи як на більш «філософічні» в сучасному розумінні слова. Якщо цілком очевидно, що виявлення зв'язків між інтегральним традиціоналізмом та науковим релігієзнавством поч. і сер. ХХ ст. зберігає свою актуальність – то не менш продуктивним є пошук зв'язків з університетською філософією, при чому в даній роботі нас цікавить не стільки історико-порівняльний, скільки перспективний підхід, виходячи з якого ми матимемо змогу на матеріалі традиціоналізму і некласичної філософії артикулювати позиції, що раніше були неочевидними. Позитивно відзначаючи

систематизацію концептуальної мови інтегрального традиціоналізму, здійснену Вільямом Квіном – ми, однак, послуговуючись його напрацюваннями, спробуємо доповнити автора, не тільки прояснюючи специфічне для Рене Генона розуміння термінів, але й ввівши ряд додаткових понять, необхідних для структурного аналізу традиціоналістської онтології.

Серед інших вагомих праць, присвячених феномену інтегрального традиціоналізму, слід назвати книгу Марка Седжвіка (нар. 1960) «Проти сучасного світу: традиціоналізм і таємна інтелектуальна історія XX ст.» («*Against the modern world: Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century*») [215], вперше видану в 2004 р. Зорієнтована першочергово на діахронічний виклад історії традиціоналізму, книга, втім, важлива для нас авторським кроком на його фрагментацію на три періоди – формування, імплементації та популяризації – які Марк Седжвік виділяє хоч і поверхово, орієнтуючись лише на фактаж, проте в такому підході ми вбачаємо інтуїцію щодо неоднорідності самого традиціоналізму, котра з необхідністю ставить під сумнів абсолютистські генонівські установки, і яку ми розвинемо в структурно-аналітичному ракурсі – і поглибимо з метою синтезу з некласичними та посткласичними онтологіями на значно ширшому фундаменті «переніалізму», яким ми обгрунтуємо саму правомірність такого синтезу. Не менш вагомим також є диференційований ужиток Марком Седжвіком слів «традиціоналізм» та «переніалізм», проте, як і в першому випадку, це розрізнення є, швидше, інтуїтивним, відтворюючим поняття *philosophia perennis* як неоплатонічного, містичного топосу ренесансної та новочасної філософії, у зв'язку з чим дослідник підводить до їх майже синонімічного вжитку, повторюючи властиві багатьом узагальнення, які ми спробуємо проаналізувати та скорегувати в нашій роботі. Це особливо актуально в ключі проблематики порівняння чи навіть часткового ототожнення традиціоналістських і постмодерністських стратегій критики модернових онтологій, до якої тезово підводить автор – не розвиваючи, однак, тему детально. Ведучи мову про генонізм, Марк Седжвік також визнає неоригінальність інтегрального традиціоналізму, вбачаючи

елементи його ідеології частково запозиченими з універсальної європейської традиції – попри те, що Рене Генон жодним чином і не претендував на яку-небудь «новизну» поряд з Античністю і Середньовіччям, ми, тим не менше, вважаємо за доцільне відмітити тут і його неоригінальність щодо ряду інтелектуальних позицій Нового часу. Розглядаючи, тим не менше, Рене Генона як фігуру контрмодернову, ми все-таки зможемо виявити в ньому завуальовані модернові риси – першочергово (і парадоксально) загострений раціоналізм і критичну настанову – котрі в більшій мірі знайдуть своє вираження в ряді фігур сучасного посттрадиціоналізму, трансльовані останнім як негативним спадкоємцям Рене Генона через творчість Юліуса Еволи. Нарешті, дослідження Марка Седжвіка вперше торкається теми пострадянських версій традиціоналізму, його мутацій і нових синтезів на ґрунті неоевразійства, політичного ісламу та «Нової Метафізики» московського Южинського кола, і формулює прогнози на розвиток традиціоналістської думки у XXI ст., розглядаючи її як феномен евристичний і відкритий до реформації – в консервативно-революційному розумінні цього слова.

Найвідоміші роботи, присвячені викладу історії та філософії ортодоксальної лінії традиціоналізму: «Просте життя Рене Генона» («*La vie simple de René Guénon*») [166] Поля Шакорнака від 1958 р. як перше серйозне традиціоналістське резюме після смерті Рене Генона – і за життя Юліуса Еволи; «Рене Генон і майбутнє Заходу: життя і роботи метафізика XX ст.» («*René Guénon and the future of the West : the life and writings of a 20th-century metaphysician*») [219] Робіна Вотерфілда (1914-2002) від 1987 р.; «Генонівський езотеризм і таїнство християнства» («*Gnose et gnosticisme chez René Guénon*») [164] Жана Борелля (нар. 1930) від 1997 р., «Фрітьоф Шуон і філософія переніалізму» («*Frithjof Schuon and the perennial philosophy*») [208] Гаррі Олдмедоу (нар. 1947) від 2010 р, присвячена спадку учня Рене Генона і найавторитетнішого після його смерті представника традиціоналістської ортодоксії; «Рене Генон: деякі спостереження» («*René Guénon: some observations*») [213] від 2004 р. (видана посмертно) авторства самого Фрітьофа

Шуона. Серед історичних, релігієзнавчих та філософських досліджень, присвячених останньому, варто назвати «Порада серйозному шукачеві: розмисли про вчення Фрітьофа Шуона» («*Advice to the serious seeker: meditations on the teaching of Frithjof Schuon*») [168] Джеймса Катсінгера (нар. 1953) від 1997 р., «Фрітьоф Шуон: Життя і вчення» («*Frithjof Schuon: life and teachings*») [158] Жана-Батіста Аймара та Патріка Льоде (нар. 1958) від 2004 р., «Фрітьоф Шуон: вісник вічної філософії» («*Frithjof Schuon: Messenger of the Perennial Philosophy*») Майкла Фіцджералда від 2010 р., критичну збірку «Фрітьоф Шуон» («*Frithjof Schuon*») від 2002 р. Особливої уваги заслуговує колективна монографія «Рене Генон» («*René Guénon*») від 1984 р., в якій критично проаналізовано багатогранний спадок метра традиціоналізму – у т.ч. висвітлено ряд проблемних питань, як то методологія досліджень (Вальтер Гайнріх [198]), практична імплементація ідей (Франсиско Базан [162]), соціологічний аспект генонізму (Рене Алльо (нар. 1917) [156]). Особливо слід навести роботу французького релігієзнавця Антуана Февра (нар. 1934) «Вступ до західного езотеризму» («*Accès de l'ésotérisme occidental*») [186] від 1994 р., в якій автор, виходячи з аналізу метафізичних ідей Рене Генона, Фрітьофа Шуона, Марко Палліса, Тітуса Буркхардта, Г'юстона Сміта та ін. типізує інтегральний традиціоналізм як «пуристський» напрямок у західному езотеризмі. Серед цих та багатьох інших праць, присвячених даній темі, не бракує біографічних та історико-філософських розвідок, однак переважна частина книг написана авторами, що належать до течії традиціоналізму, а тому сформульованими, з одного боку, в апологетичному ключі, а з іншого – в герметичному, через що ми повинні вказати на якісний брак робіт на цю тематику, їхню часту однотипність та зосередженість на історично-описовому, релігієзнавчому чи політологічному аспектах, недостатність суто філософського аналізу, як і спроб нешаблонної, творчої експлікації традиціоналізму на тлі сучасних і постсучасних культурних реалій. Очевидно, що не вистачає як серйозних компаративних екскурсів, в яких ми вбачаємо ґрунт для конструктивного сучасного прочитання інтегрального

традиціоналізму – всупереч тенденціям до його маргіналізації через герметизацію чи упередженої дискредитації, яка є наслідком прочитання генонівських ідей у поверховому, буквалістському ключі, що вказує також на необхідність їхньої деконструкції та інтелектуальної дистиляції, погляду на традиціоналізм як на парадигмальний, в основі своїй переніалістський – а не формально-консервативний проект. Ми так само вважаємо хибним звуження традиціоналістської проблематики до виключно релігієзнавчої чи абстрактно-метафізичної сфер, в якій у значній мірі елімінується практичний потенціал традиціоналістської думки – проте одночасно констатуємо той факт, що пошук та акцент на філософській складовій інтегрального традиціоналізму веде до творчого – і, з необхідністю, недогматичного – прочитання, на яке послідовники ортодоксальної лінії здебільшого не наважуються.

Серед значимих досліджень по темі еволаїстської версії традиціоналізму варто виокремити роботу французького дослідника Жана-Поля Ліппі (нар. 1961) «Юліус Евола, метафізик і політичний мислитель: есе зі структурного аналізу» («*Julius Evola, métaphysicien et penseur politique : essai d'analyse structurale*») [204] від 1998 р., присвячену спеціальній експлікації творчості Юліуса Еволи. В роботі здійснено не тільки серйозний аналіз політичних ідей та онтологічних позицій Юліуса Еволи, але і їхньої відповідності до доктрин, сформульованих його наставником Рене Геноном – що, у свою чергу, прояснює ряд спірних питань про відношення їхніх філософських дискурсів. Утім, враховуючи головну спеціальність самого Жана-Поля Ліппі, не дивно, що робота в більшій мірі акцентує історико-політичну сторону творчості італійського мислителя, торкаючись і в його метафізичних теоріях питань, причетних головню до соціокультурних вимірів традиціоналізму. Найвагомішим внеском автора для нашого дослідження ми вважаємо виявлення зв'язків між ідеями Юліуса Еволи та ряду некласичних європейських мислителів – та їхнього впливу на еволюцію еволаїстської філософії від ортодоксальних постулатів до критичного переосмислення генонівського традиціоналізму. Ряд партикулярних питань філософії Юліуса Еволи викладені

також в однойменній франкомовній збірці «Юліус Евола» («*Julius Evola*») від 1997 р., яка містить розвідки Арно Гюйо-Жанена (нар. 1971) [197], Роберто Мельчїонди [206], Люка Сент-Етьєна [210], Шарля Шампетье (нар. 1968) [167], Філіппа Белле [159], П'єро Фенілі [188], а також найповнішу бібліографію Юліуса Еволи [163], укладену французьким дослідником Аленом де Бенуа (нар. 1943). Говорячи про політичний спадок італійського теоретика традиціоналізму, ми також можемо виділити праці «Політичні спрямування Юліуса Еволи» («*Evola's politisches Wirken*») [117] Ганса Гансена від 1991 р. та Пола Ферлонга «Соціальна і політична думка Юліуса Еволи» («*Social and political thought of Julius Evola*») [189] від 2011 р., в якій генеза його політичних ідей прослідковується і викладаються на тлі метафізичних постулатів традиціоналізму, а також розділ, присвячений Юліусу Еволі в монографії Джеймса Грегора (нар. 1929) «Інтелектуали Муссоліні: соціальна і політична думка фашизму» («*Mussolini's intellectuals: fascist social and political thought*») [190] від 2005 р. Втім, надмірна увага до біографії та політичних ідей останнього в тій же мірі виказують брак філософських рефлексій його творчості – особливо її другої половини, означеної перевідкриттям суб'єкта в традиціоналізмі та окресленням його нових онтологічних горизонтів волонтарної «внутрішньої трансцендентності» через фігуру «відособленої» людини як носія та абсолютного втілення автентичного буття [93, с. 48].

На пострадянському просторі предметом наукового розгляду традиціоналізм став відносно пізно, що пов'язано головно з недоступністю праць Рене Генона і його послідовників у Радянському Союзі, табуваністю самої теми в офіційній філософії того часу. Першовідкривачами інтегрального традиціоналізму в Радянському Союзі прийнято вважати представників Южинського кола, а також відомого російського перекладача Юрія Стефанова (1939-2001) – тобто фахівців, що володіли обмеженим доступом до закритих фондів бібліотек, у яких вперше познайомились з роботами західних традиціоналістів і з кін. 1980-их рр. популяризували їхні ідеї в ширших колах – найбільш віховими подіями в цьому ключі слід вважати першу публікацію

«Кризи сучасного світу» Рене Генона в російському перекладі Наталії Мелентьєвої в 1991 р. та німецького видання «Язичницького імперіалізму» Юліуса Еволи в перекладі Олександра Дугіна в 1994 р. Протягом 1990-их рр. у Росії формуються середовища, що об'єднують як академічних, так і незалежних дослідників традиціоналізму, репрезентовані першочергово журналами «Елементи» і «Милий ангел» (під редакцією Олександра Дугіна), «Філософською газетою» і альманахом «Чарівна Гора» (під редакцією Артура Медведєва (1968-2009)), а також видавництвами «Арктогея» (під керівництвом Наталії Мелентьєвої) та «Біловоддя» (під керівництвом Сергія Ключнікова (нар. 1956)), наприкінці 2000-их рр. доповненими спеціалізованими видавництвами і колективами перекладачів «Ex Nord Lux» і «Terra Foliata». Традиціоналістською і посттрадиціоналістською проблематикою в Росії сьогодні займаються також Вадим Штепа, Олексій Цветков, Андрій Окара, Вікторія Ванюшкіна, Сергій Яшин, Олександр Єлісеєв, Григорій Бондаренко, Володимир Карпец, Тетяна Любімова, Віталій Авер'янов, Роман Багдасаров, Азамат Буранчін, Сергій Жигалкін, Марія Мамико, Тетяна Фадєєва, Олексій Ільїнов, Марат Мусін, Максим Медоваров, Валерій Коровін, Павло Каніщев, Леонід Савін, Олексій Андрєєв. Особливої уваги заслуговують спроби радикальної реінтерпретації інтегрального традиціоналізму в ключі «Нової Метафізики» в роботах Нателли Сперанської, Валентина Череднікова, Олександра Бовдунова, Іллі Дмитрієва, Адріани Ратмірської – як продовження лінії «постгеноністського» філософування московського Южинського кола. Одночасно слід відзначити, що попри значну кількість російськомовних досліджень на традиціоналістську тематику, серед них бракує критичних матеріалів – а також суто наукових комплексних розвідок, в яких би детально прослідковувалась генеза переніалістської філософії та її значення для глибинного розуміння метаморфоз самого модерну.

В Україні інтегральний традиціоналізм довгий час залишався сферою наукових інтересів незначної кількості університетських і незалежних дослідників, серед яких слід виділити культурологічні ініціативи Володимира

Єшкілева (нар. 1965), Олега Гуцуляка (нар. 1969) та Галини Лозко (нар. 1952), епізодичні екскурси до філософії традиціоналізму в інтелектуальних колах журналів «Перехід-IV» (під редакцією Ігоря Каганця (нар. 1961)) та «Орієнтири» (під редакцією Андрія Парубія (нар. 1971)) – першочергово авторства Андрія Поцілуйка, наукову діяльність співробітників Інституту філософії Національної академії наук України Юрія Завгороднього та Сергія Капранова. З 2000-их рр. традиціоналістські ідеї в Україні творчо розвиваються в рамках Українського традиціоналістичного клубу (під керівництвом Андрія Волошина) і дослідницькою групою альманаху «Intertraditionale» (під редакцією Максима Борозенця (нар. 1977)), соціально-політичною проблематикою традиціоналізму займаються Едуард Юрченко (нар. 1981), Валентин Гайдай та Олена Семеняка. Втім, ми також повинні вказати, що і серед українських дослідників, як і серед західних, домінує тенденція розгляду філософії традиціоналізму в головно релігієзнавчому, соціологічному чи культурологічному ключах, тоді як суто онтологічна, гносеологічна та антропологічна проблематика артикульована слабо, недостатньо диференційована та переважно залишається на периферії наукових розвідок, слугуючи тлом для експлікації інших аспектів традиціоналістської думки. При цьому увага до традиціоналістської проблематики в цілому, на наш погляд, недостатня – ми можемо вести мову про певний вакуум як серед українських перекладів першоджерел, так і серед їхніх різносторонніх критичних досліджень.

З-поміж вагомих дисертаційних розвідок на тему традиціоналізму на пострадянському просторі слід виділити праці: «Есхатологія Рене Генона» Світлани Дорошенко від 1998 р., ««Історія» і «традиція» у філософії європейського традиціоналізму (Рене Генон і Мірча Еліаде)» Андрія Макарова від 1999 р., «Традиціоналізм у контексті соціально-філософського аналізу» Леоніда Сугрея від 2003 р., «Еволюція парадигмальних основ науки: Філософсько-методологічний аналіз» і «Трансформація політичних інститутів і структур у процесі модернізації традиційних спільнот» Олександра Дугіна від

2000 і 2004 рр., «Традиційна культура: сутність та існування» Олексія Тимощука від 2007 р. В ряді дисертаційних досліджень здійснено екскурси в традиціоналістську філософію: «Ідея сакрального центру в культурі Київської Русі: XI ст. – перша третина XIII ст. (до характеристики просторово-часових уявлень)» Юрія Завгороднього від 2002 р., «Соціально-філософський аналіз езотеризму» Олександра Паничіка від 2002 р., «Роль аристократії в становленні традиції свободи» Дмитра Будюкіна від 2003 р., «Антропологічний зміст алхімії» Надії Рогової від 2004 р., «Архетипи буття і символи культури: Карл Густав Юнг і Мірча Еліаде» Нікона Седакова від 2004 р., «Християнська традиція в ситуації постмодерну» Елеонори Германової від 2004 р., «Еволюція міфу: на шляху становлення релігійного світогляду» Тетяни Борко від 2006 р., «Мова і час: філософсько-онтологічний аналіз» Вікторії Канаф'євої від 2006 р., «Філософія семіотики як метагносеологічна проблема» Андрія Шелковнікова від 2006 р., «Образ Середньовіччя в культурі постмодерну» Людмили Бурлаки від 2007 р., «Філософські основи американського романтизму першої половини XIX століття. Р. Емерсон, Е. По, Г. Торо» Валентина Череднікова від 2011 р.

Вказані роботи, однак, концентруються головно на ідеях Рене Генона, тоді як філософський спадок Юліуса Еволи та ін. авторів-традиціоналістів найчастіше не розглядається або розглядається неповно та несистематично, тому ми в цілому можемо вести мову про недостатню вивченість традиціоналізму як *школи* – попри значний вклад, здійснений українськими та російськими дослідниками у вивчення ідей окремих її представників. Вдаючись також до частих порівнянь творчості традиціоналістських авторів з релігієзнавчим дискурсом XX ст., дослідники одночасно підкреслюють цим нестачу подібних компаративних розвідок у сфері фундаментальної філософії – власне, на практично незаповнену нішу порівняння і можливого синтезу генонівських і консервативно-революційних, структуралістських і навіть постструктуралістських ідей, кожен із яких несе в собі цілий комплекс потенційних прочитань як самого традиціоналізму з боку академічної філософії – так і академічної філософії з боку традиціоналізму. Більшість наведених

дисертаційних досліджень виконані в Росії, у зв'язку з чим ми повинні вказати не нестачу аналогічних робіт в українській науці – водночас окресливши перспективні напрямки, до яких ми відносимо не тільки історико-філософські та компаративістські екскурси, але й детальні дослідження у сфері онтології, гносеології та особливостей їхнього співвідношення в дискурсі філософії традиціоналізму, синтезу онтологічних та антропологічних вимірів у пізньому традиціоналізмі, загальний аналіз генези і витоків його критичних ідей у самому Новому часі, віднайдення точок дотику між генонівською та післягенонівською філософією – і критичними рефлексіями у філософії пізнього модерну.

1.3. Традиція і модерн як парадигмальні константи інтегрального традиціоналізму

При вивченні масиву теоретичних праць європейської школи традиціоналізму дослідник одразу зіштовхується зі стрункою системою мислення та категоричним понятійним апаратом, що формують фундамент традиціоналістської онтології та методології пізнання. Огляд та виявлення специфічних смислів, яких їм надала саме генонівська школа, є необхідним не тільки для коректної роботи з оригінальними джерелами та усунення можливих двозначностей в їх прочитанні і тлумаченні, але й для експлікації внутрішньої логіки традиціоналізму як цілісної системи, аналізу глибини його критичної налаштованості щодо парадигми модерну, починаючи із перегляду самих термінологічних координат та повернення оригінальних смислів стародавнім поняттям. Це, у свою чергу, дозволяє нам порівняти деякі з методів переніалізму з «етимологічним» філософуванням пізнього Мартіна Гайдегера та його спадкоємця Жака Дерріди (1930-2004) як на певний академічний аналог цього процесу мовної транскрипції філософії у сер. ХХ ст., зумовленої фундаментальною ревізією європейської наукової традиції на структурному рівні. Таким чином засадничою є проблема виявлення основних понять, якими

оперує інтегральний традиціоналізм як конкретний напрям, розгляд їх специфічних та контекстуальних смислів, детальний аналіз на тлі цитованого матеріалу головних слів, що формують тезаурус традиціоналістської школи. Фактично ж, враховуючи той майже академічний педантизм, із яким автори-традиціоналісти обходились зі словами та термінами, подібна детальна експлікація стає ключем до розуміння самого традиціоналізму як особливої ідейної течії. До основних концептів, які нам слід виокремити, належать понятійні пари, в яких виражена діалектична структура традиціоналістської онтології і метафізики: *холізму* та *циклізму*, *сакрального* та *профанного*, *Сходу* та *Заходу*. Окремого розгляду потребуватиме також специфічно традиціоналістське прочитання і базових філософських термінів: *філософія*, *онтологія*, *метафізика*, *парадигма* та ін. При цьому весь обсяг традиціоналістської діалектики може бути зведено до бінарної опозиції *Традиції* та *модерну*, прояснення якої слугує актом окреслення одночасно термінологічних та онтологічних координат генонівського та післягенонівського філософування.

Виходячи з попередньо зазначених тез, в якості необхідного вступу нам належить підійти до з'ясування того, що таке «Традиція» з великої літери як її розуміє школа інтегрального традиціоналізму. Бувши введеною Рене Генонем, фундаментальна концепція Традиції (лат. *traditio* – «передача», «спадок»), яка пізніше дала назву всій школі його учнів та послідовників, становить базис усієї методології традиціоналізму, пов'язаної з радикальною ревізією парадигми модерну. Як відзначив у своїй монографії «Єдина Традиція» американський дослідник Вільям Квін: «Те значення, котре Генон і Кумарасвами вкладали в термін «традиція» та його похідні, в корні відрізнялось від значення загальноновживаного, релігійного, науково-популярного, художнього і філософського незалежно від будь-яких можливих часткових співпадінь» [209, с. 9]. Цей факт зобов'язує нас повторено наголосити на особливій «термінологічності» та вузькості поняття «Традиція» в його вжитку як в оригінальних роботах авторів-традиціоналістів – так і, відповідно, в нашому

дослідженні, в якому для уникнення будь-яких двозначностей ми будемо послуговуватись глосарієм самого традиціоналізму, визначально оголосивши смисли, які ми, вслід за метрами традиціоналізму, вкладатимемо у ключові слова та поняття. Розуміння цього базового концепту означає розуміння того, чим є сам традиціоналізм, його вершинної точки орієнтації, котра виступає як буттєвою ціллю, так і еталонним критерієм в оцінках онтології *Всього*. Адже будучи для традиціоналістів абстракцією вищого нормативного принципу, Традиція з великої літери виступає в їх світоглядному зрізі не просто наріжним каменем окремо взятого філософського напрямку, але символом самого Абсолюту (як і знання істини та будь-якого автентичного знання як такого), що переважає не лише принципи, форми та ідеї будь-якого вчення, але є їхнього буттєвою передумовою, самою можливістю будь-якої реалізації – як конкретної, так і загальної, як гносеологічної, антропологічної, так і онтологічної, метафізичної, опираючись на *передане*, трансльоване знання.

Подібне до генонівського визначення ми, що характерно, зустрічаємо стосовно ідеї Софії в російській релігійній філософії кін. XIX – поч. XX ст. – одягнуте, однак, у більш поетичну, містичну мову, властиву слов'янському філософуванню, як це відмічає Сергій Кримський (1930-2010): «...Розуміння софійності як єдності Творця, творення і тварі, котре задає смисли всім речам, перетворюючи світ на художній витвір» [64, с. 215]. Не зважаючи на більш «західний» стиль висловлювань Рене Генона, акцент на строгому викладі, така подібність підтверджується і зверненням до одних і тих же традиційних понять – *Sophia Perennis* як синонім Традиції [169, с. ix] – та *вічності* як онтологічного поля для будь-якого традиціоналізму. В широкому сенсі під «Традицією» можна також розуміти *культуру*, на що у своїй дисертації вказує Вільям Квін [209, с. 4] – проте тут ми мусимо зауважити, що слово «культура» в такому вжитку повинно розумітись у найбільш фундаментальному значенні, адже Традиція виступає не як передача зовнішніх, історично детермінованих форм чи звичаїв, але як збереження самих *принципів* сакрального світогляду, «золотого січення» як матриці становлення будь-яких часткових форм – у тому

ж сенсі, в якому про «метафізичну концепцію» як ідею в її принциповому, а не історичному значенні в одній із лекцій по філософії Фрідріха Ніцше веде мову і Мартін Гайдегер [109, с. 130]. Нетотожність Традиції у вузькоспеціальному розумінні будь-яким широким інтерпретаціям цього слова, зокрема, роз'яснена Рене Гененом в окремому розділі праці «Царство кількості і знаки часу», де автор провів межу між «профанними» та сакральними тлумаченнями традиційного: «Будь-яке зловживання словом «традиція» може в тій чи іншій мірі слугувати цій меті, починаючи з найбільш вульгарного, а саме з того, що є синонімом «звичаю» або «звички», провадячи тим самим змішування традиції з речами найнижчого людського рівня та цілковито позбавленими всякого глибокого змісту» [33, с. 226].

Таким чином Традиція з великої літери, в деякому сенсі, розкриває себе як *мета-традиція*, що дозволяє нам розуміти її як *парадигму* (гр. *παράδειγμα* – «модель», «паттерн») у зазначеному вище розумінні. На онтогносеологічній карті переніалізму Традиція постає як глобальна парадигма архаїко-міфологемного мислення та донаукового світосприйняття і конституювання реальності, пов'язаного не лише із так званими «примітивними» культурами, але й з метафізикою та ранньою філософією до часу відділення від неї науки як незалежного способу пізнання, всім комплексом учень, які ми можемо означити як «сакральні», розуміючи під цим також і буденні з т.з. матеріалістичної науки, однак включені в єдину систему сакральної інтерпретації та цілепокладання, характерну для цивілізацій традиційного типу. Фактично концепт Традиції, як більш глибокий відповідник поняття «міфу» (гр. *μύθος* – «сказ», «оповідь») або його майже дослівних еквівалентів «нарратив» (фр. *le meta-récit*) та «метанарратив» (фр. *le grand récit*) [45, с. 337], виступає в якості універсальної смислової матриці, схеми, за якою формується архаїчний світ, структурується мікро- і макрокосмос не лише на рівні людських оцінок та уявлень (суб'єктивна площина), але й на рівні об'єктивної реальності, співвіднесеної з надлюдським [33, с. 226]. Це дозволяє провести певні аналогії з філософськими поглядами Платона (427-347 до н.е.) та неоплатоніків, однак

попри часткову правомірність подібного порівняння слід зважати на специфіку формулювання концепції Традиції як антитези до модерну – не зважаючи на окреслення Традиції як парадигматичного втілення трансцендентного Принципу і Закону (лат. *Lex perennis* [30, с. 320]) над буттям, в роботах Рене Генона вона з необхідністю виступає і як певна цивілізаційна модель, цивілізаційний уклад. Водночас, говорячи мовою структуралізму, ми можемо констатувати, що Традиція – це *мова*, тобто універсальна матриця, в межах якої зумовлено всі інші партикулярні прояви, що виявляють або не виявляють себе (залишаючись у сфері потенційного). Таким чином розуміння феномену мови наближає нас до розуміння феномену метапарадигми (чи, за не надто вдалим визначенням російських дослідників, «надузагальнюючої парадигми»), а з ним і традиціоналізму як метамови опису парадигми – відповідно, і до того, чим є Традиція і Сучасність, як вони впливають на «життєвий світ» людини (нім. *die Lebenswelt*) [38, с. 424], форми її логічного мислення, світогляду, сприйняття дійсності, а також те, яким чином вони глибинно співвідносяться між собою. Огляд цієї проблеми, в дискурсі філософії поставленої ще Мартіном Гайдегером, у контексті вивчення традиційного світу та інтегрального традиціоналізму як інструменту такого вивчення, у свою чергу, дозволяє звести на спільній площині понятійні системи як традиціоналізму, структуралізму, так і фундаментальної онтології – і таким чином, розглядаючи Традицію як мову, визначити феномен *philosophia perennis* як її поліфонічну реалізацію у релігійних, філософських та мистецьких дискурсах. Аналізуючи парадигму Традиції в її тотальності, ми можемо ототожнити її з мовою архаїки, через сприйняття мови визначаючи і саму сутність терміну «Традиція» – подібне узагальнення, яке за принципом аналогії ми переводимо у площину вивчення мета-парадигм, дозволяє більш очевидним чином виявити співвідношення Традиції як концепту чисто *метафізичного* і традицій як її конкретних онтологічних актуалізацій (що також змушує звернути увагу на проблему метаморфоз холістичності та двоякості в тій формі, як вона була поставлена

Фрідріхом Ніцше та переосмислена Мартіном Гайдегером в їхній ревізії європейської метафізики [111, с. 416-417]).

На рівні конкретного прояву Традиція розкриває себе в тих формах, які ми можемо вважати переходом у площину історичного та предметного становлення, суцього: «Традиційний світ знав божественну царську владу. Він знав міст між двома світами – ініціацію; два великих шляхи наближення до трансцендентного – героїчну дію і споглядання; посередників – обряди й вірність; соціальну опору – традиційний закон і систему каст [123]; і земний політичний символ – імперію» [182, с. 6]. Цей перелік, даний Юліусом Еволюю в його праці «Повстання проти сучасного світу», розкриває Традицію в її конкретній явленості в людському досвіді, в якому вона виступає як норматив не лише соціально-політичного життя, але і як етичний імператив та форма пізнання реальності – споглядання, дія та ініціація в даному контексті в рівній мірі стосуються не лише «чистої» гносеології, але й самого становлення, адже у традиційному світі сфери гносеології та онтології нероздільні [27, с. 197], виступаючи як холістська єдність. Це розкриває практичний потенціал самого інтегрального традиціоналізму як світоглядкової течії, знаменуючи міст між сухим теоретизуванням Рене Генона та конкретним утіленням принципів традиціоналізму в життєвому досвіді сучасної людини, що в найбільшій мірі було осмислено італійським послідовником Рене Генона Юліусом Еволюю, відповідальним за розвиток саме політичної та антропологічної проблематики в контексті онтологічних теорій, закладених його попередниками. Такий підхід до означення Традиції і, ширше, всієї доби архаїчного, донаукового світу, що діахронічно передував Сучасності, ставить генонівський традиціоналізм у методологічну опозицію не лише до радикального модерну (для якого Традиція була не більше, ніж сукупністю наївного світоглядového примітиву), але й до більшості консервативних течій усередині модерну, виявляючи основоположну відмінність між інтегральним традиціоналізмом у строгому парадигматичному значенні і традиціоналізмом у значенні широкому, афектованому поверховими модерністськими інсинуаціями, і який сам Рене Генон сприймає за

«фальсифікацію» [33, с. 223]. Це ж фактично змушує проводити межу між традиціоналізмом як школою – та феноменом консерватизму, що в посттрадиційній перспективі іще чіткіше ототожнюється з матрицею профанного модерну, її більш поміркованим проявом, зацикленним на збереженні зовнішніх формальних ознак, а не внутрішніх принципів [128, с. 9]. У свою чергу, це також слугує аналогом розрізнення окремо взятої філософії «консервативної революції» (зокрема, в її зближенні в *принципах* з неортодоксальним традиціоналізмом в особі Юліуса Еволи) – та широко інтерпретованого консерватизму.

Ця основоположна риса розуміння Традиції як парадигми та водночас темпорального кореляту «Золотого віку» повноти позитивних можливостей буття вимагає від нас більш точного проведення водорозділу між термінами «Традиція» (з великої літери) і «традиція» (з малої літери), де остання виступає в якості часткового, суб'єктивованого, детермінованого історичним процесом та ін. факторами втілення Традиції з великої літери, її проявлення на даному онтологічному рівні в конкретну епоху і в конкретній формі. У контексті метафізики традиціоналізму вони співвідносяться як універсальна потенція до реалізації та множина часткових реалізованих актуальностей. Вичленення ж школою традиціоналізму універсальної парадигми, визначального концепту традиційної свідомості і традиційної цивілізації, проникнення в її глибинні структури та закони функціонування дозволило випрацювати єдиний метод дослідження традиційного світу *in abstracto* – і, зрештою, засновуючись на ньому, ми можемо далі виявити і структурне поле переніалізму як суму гомологічних онтологічних теорій, до яких належить і генонівський традиціоналізм. Фактично у випадку традиціоналізму ми зіштовхуємось із одним із перших квазінаукових зразків (щодо науки в її новочасному розумінні) не лише порівняльного релігієзнавства, порівняльної філософії, але також із першим практичним та рівнозначним окресленням двох глобальних парадигм – Традиції і Сучасності, їхнім глибинним порівняльним аналізом, а також реабілітацією першої парадигми в усій повноті після її кількасотлітньої

дискредитації наукою та філософією модерну. Це дозволяє намітити паралелі не лише між традиціоналізмом та російською релігійною філософією поч. ХХ ст., німецькою хвилею «консервативної революції» 1920-1940-их рр., релігієзнавчо-психологічних студій Мірчі Еліаде та юнгівської школи, але також із ніцшевським і гайдегерівським поворотом до античної культури, себто до *витоків*, глобальною зміною точок зору на весь спадок традиційної цивілізації і традиційні міфоконцепти. Можна констатувати, що інтегральний традиціоналізм виступив чи не першою оформленою та послідовною ідейною течією, спрямованою на апологетичне переосмислення донаукової природи архаїчного світу, повернення їй самодостатнього статусу – вирізняючись логічною послідовністю, академічним стилем викладу, точністю і строгістю власної методології – та різко критичною настановою до парадигми модерну. Всі ці фактори змогли бути реалізованими традиціоналістами тільки через глибинне переосмислення принципів існування цивілізації та світоглядних підстав людського мислення з опорою, з одного боку, на догматичні постулати сакральної метафізики, частково ретрансльовані в античну філософію та середньовічну теологію, а з іншого – на компаративний метод зіставлення двох парадигмальних структур і відповідного вичленення чистої *логіки* їхнього буття та функціонування, що ми можемо вважати своєрідним аналогом пізніших постмодерністських методологій (історичної) «деконструкції» (фр. *la déconstruction*) [44, с. 320]. На нашу думку, традиціоналізм слугує прикладом чи не першої інтегральної спроби у філософії ХХ ст. осмислити проблематику парадигм у їхньому найбільш загальному розумінні (як на прикладі світу Традиції – так і на прикладі модерну як антези), що, у свою чергу, стало поштовхом до можливості цілісного переосмислення Нового часу «зі сторони» – і, що, важливо, такої, яка не збігається з позицією модерну, дозволяючи ще більше його плюралізувати і таким чином уникнути нових форм прихованого інтелектуального диктату.

Парадигмальним антиподом світу Традиції виступає модерн (фр. *la modernité*), інтерпретований як дзеркальний відбиток архаїчного світу доби

Золотого віку. Модерн, який, за оцінками Рене Генона, розпочався в добу Пізнього Середньовіччя (кін. XIV ст.), однак мав своїми витокami елліністичну Античність (орієнтовно від VI ст. до н. е.) [25, с. 19], співпадає із загальним науковим уявленням про початки так званого «історичного часу» або «вісьової епохи» (нім. *die Achsenzeit*) [18, с. 22] Карла Ясперса, котрий датується орієнтовно цим же періодом і розглядається саме на фоні становлення давньогрецької цивілізації в її класичну добу. Однак у дискурсі інтегрального традиціоналізму вказаний період історії, асоціюючись першочергово з європейським простором, оцінюється в однозначно негативному світлі, що різко протиставляє традиціоналізм як школу та своєрідну ідеологію загальній програмі розвитку сучасного світу, в контексті чого ми можемо стверджувати, що традиціоналізм є реакцією архаїки в самій структурі модерну в завершальній фазі його становлення – проте, на відміну від ряду аналогічних культурних феноменів XIX-XX ст., до значної міри реакції *раціональної*. Цей момент потребує особливої уваги, позаяк при такому некласичному порівнянні парадигм наукової та донаукової доби акцент зі знаком «плюс» ставиться на архаїку як альтернативний та сутнісно оригінальний, неспотворений тип світогляду, що виявляє себе як у специфічній онтології, так і в багатогранних формах пізнання – унікальність традиціоналізму як теорії заключається в цілковитій деконструкції і, сутнісно, «деструкції» (нім. *die Destruktion*) [106, с. 22] Нового часу – від інтегрального аналізу до спростування його найрадикальніших логічних підстав – водночас без упадання в хаотичний релятивізм, властивий пізнішій постмодерністській філософії з усіма її катастрофічними наслідками для ідеї *інтелектуальності* як такої. Знаковим у даному контексті є те, що традиціоналізм як феномен не міг постати в епоху Традиції, оскільки фундаментальне осмислення Традиції саме як парадигми стало можливим тільки за її межами, виходячи із порівняльного аналізу із парадигмою модерну, що дозволило в'яснити сутність архаїчного світу не на рівні зовнішньої репрезентації (традицій з малої літери, вивчення яких є головно сферою історії, релігієзнавства та етнографії), але на рівні самої

парадигмальної ґратки, тобто Традиції як *системи* мислення, як окремої специфічної *логіки*, що передує конкретним формам міфологічної свідомості та виступає їхньою субстанційною передумовою. Аналогічним чином підсумковий аналіз модерну став можливим також у часі, коли він як проект почав входити у свою завершальну стадію чи, як мінімум, у фазу структурної кризи, чітко ідентифікованої Рене Гененом у спеціальній роботі «Криза сучасного світу» [25, с. 7].

У глосарії традиціоналізму модерн як Новий час розглядається практично у тому ж розумінні, що й у дискурсі критикованої традиціоналістами науки та раціональної філософії [102, с. 7], однак йому надається однозначно критичне тлумачення, і сам модерн у такій перспективі постає в більш широкому контексті, оскільки її аналіз та оцінки здійснюються, в деякому розумінні, «зовні», тобто виходячи з нормативів іншої, діаметрально протилежної парадигми – котра, водночас, *не співпадає* із позицією постмодерну. На відміну від класичного розуміння консерватизму, орієнтованого на критику переважно формальних змін у структурах конкретних історичних традицій, традиціоналізм будує свою реакційну критику на фундаменті того спільного, що об'єднує всі партикулярні традиції [209, с. 28-29], і що дозволило йому дати більш концентровану філософську критику сучасного світу на тому ж універсальному рівні, на якому в добу Нового часу був підданий ревізії світ Традиції – не у формі окремо взятих традицій, але самого сакрального мислення як такого, незалежно від конкретного історичного вираження (веберівське «розчаклування» [220, с. 105]). В цьому ми, тим не менше, вбачаємо також інструмент для подальшого розширення цього поля не лише в площині об'єктів розгляду, але й стратегій їхнього опису та конструювання онтологій – відтак ставлячи під питання претензії Рене Генона і плеяди його послідовників на беззаперечну універсальність традиціоналістського погляду на буття та розуміючи його релятивно, не відмовляючись при цьому від евристичного інструментального використання генонівських ідей у новому контексті. Таким чином, хоча концепти Сучасності і сучасного в роботах авторів-

традиціоналістів набувають специфічного значення, розглядаючись як синоніми профанного в найширшому сенсі цього слова, та корелюючись із уявленням про Традицію, навіть якщо це не оговорюється спеціально, ми, виходячи з філософського базису фундаментальної онтології та «консервативної революції», можемо розуміти їх ширше – і необов'язково негативно. Такий діалектичний підхід дозволяє нам при потребі реконструювати моделі Традиції і Нового часу, виходячи навіть із побіжних та односторонніх оглядів тих чи інших проблем в оригінальних джерелах, оскільки самі ці терміни в дискурсі традиціоналізму несуть у собі не лише нейтрально описове, але й тенденційно критичне наповнення за принципом «від протилежного».

Відзначивши вище такі матричні концепти традиційного світогляду, як холізм та циклізм, ми, виходячи з розуміння специфіки донаукового мислення, можемо виявити їхнє загальне співвідношення зі світом модерну, віднайти її місце на карті цілісного архаїчного світу. Беручи до уваги те, що міфологічна свідомість, інтегруючи у власних світоглядових горизонтах як позитивний, так і негативний прояви реальності, та, відповідно, передбачаючи закономірну інволюцію людини і світу в останні віки [136, с. 24], можна відзначити її більшу, відносно парадигми модерну, універсальність. В дійсності ми можемо стверджувати, що Новий час як специфічна епоха не є непередбачуваним «збоєм» у структурах традиційного світу, але його закономірною зворотньою стороною, будучи включеною у фундаментальний космологічний сценарій архаїки та відносячись до його темної, інволюційної фази, витоки якої, тим не менше, запрограмовані логікою розгортання самої Традиції, виражаючись, зокрема, в символізмі народження і смерті в традиційних космогоніях [54, с. 103-104]. Таким чином Новий час як епоха та форма буття виступає не банальним уособленням метафізичного «зла», але тільки необхідним спотворенням визначальної цілісності, покликаним, довівши логіку маніфестації до кінця та реалізувавши в «убогі часи» [114, с. 93] нігілістський потенціал Першопринципу, відкрити в новій повноті цю основоположну

сакральну цілісність в її позитивному вияві – аналогічно до ніцшевської діалектики Півночі (нім. *die Mitternacht*) [82, с. 317] і гайдегерівської метафори Вечора (нім. *der Abend*) [107, с. 299]. Таким чином модерн виступає своєрідною перехідною епохою, передбаченим етапом маніфестації, а тому вся його негативна сутність є не абсолютною, але виявляє себе як «зло» тільки в тій мірі, в якій претендує на абсолютну самодостатність, ізолюючись від вихідного сакрально-часового контексту. У зв'язку з цим Рене Генон, передуючи експлікації проблеми Нового часу, звертається у своїй творчості до в'яснення циклічно-холістської парадигми донаукового світогляду, на фоні якої вказує відносне місце модерну в рамках однієї із фаз глобальнішого процесу, детермінованого логікою маніфестації: «...Характерні риси нашої епохи точно відповідають визначеному циклічному періоду, відомому багатьом традиційним ученням і детально в них описаному. ...Те, що являється аномалією і хаосом з однієї точки зору, є необхідним елементом більш глобального порядку і неunikним наслідком законів, які управляють розвитком усього Проявлення» [25, с. 12-13].

Така постановка проблеми закономірно виявляє тенденцію інтегрального традиціоналізму до виявлення внутрішньої ієрархії на всіх рівнях буття та пізнання, зводячи різнопланові структури до Першопочатку і таким чином універсалізуючи всі форми маніфестації. Подолання партикуляризмів та відмова від розгляду феноменів буття в ізоляції відповідає загальній логіці традиціоналізму, який у даному контексті виступає як вчення, що коректує пізнання в рамках Сучасності за нормативами універсального, тобто Традиції, і таким чином імпліцитно відмовляючи модерну в будь-якій самодостатності. В'яснюючи витoki Сучасності, Рене Генон описує її саме як результат десакралізації традиційного, як суму процесів, що засновані «на зведенні знання до його найнижчих рівнів – емпіричного та аналітичного вивчення фактів, не зв'язаних з Принципом, на розчиненні в безмежній кількості малозначимих деталей, на накопиченні необґрунтованих гіпотез, що безкінечно руйнують одна одну, і на фрагментарних точках зору, не здатних привести ні до

чого іншого, окрім як до вузькопрактичного використання» [25, с. 23]. Очевидно, що в подібній критичній налаштованості сучасний дослідник може помітити аналогії із новими підходами та формами наукового пошуку, пов'язаними головню із постатями Карла Юнга та Мірчі Еліаде, котрі спричинили революцію у вивченні не лише культурно-релігійної спадщини доби традиційного світу, його реабілітації в очах науки, але й у самому антропологічному аналізі сучасної людини, виявленні в її підсвідомості факторів, що раніше були цілком відхилені академічної наукою Нового часу як «забобони» [171, с. 19] тощо. Виходячи ж із детального вивчення біографій вказаних науковців [83][141], сучасний дослідник може виявити, що окреслений нами непрямий зв'язок чи, принаймні, антеценція революції в науці та філософії, що прослідковується стосовно інтегрального традиціоналізму та загального духу його досліджень, є не настільки примарним.

РОЗДІЛ 2. ТРАДИЦІЙНА ТА МОДЕРНОВА ОНТОЛОГІЇ В ДИСКУРСІ ІНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

2.1. Холістська реальність і циклічний час як виміри традиційної онтології

Фундаментальною рисою традиційного мислення є *холістський* (від. гр *ολος* – «цілий», «цільний») підхід до реальності, сприйняття її в повноті, єдності та цільності, складній ієрархічній взаємопов'язаності феноменів та їх знаків, абсолютного і відносного, безумовного та умовного, причин і наслідків, що характеризує свідомість людини донаукової епохи. Терміном «холізм» (англ. *holism*), введеним у науковий ужиток у 1926 р. південноафриканським автором Яном Сметсом (1870-1950) у роботі «Холізм та еволюція» («*Holism and Evolution*») [217], ми визначатимемо характерне для представників традиціоналістської школи сприйняття цілісності та недискретності всіх проявів реальності, багатоманітності, органічно звідної до універсального Першопринципу (фр. *le Principe Premier*) [203, с. 62]. Фактично таке бачення можна, вслід за працями російських дослідників, окреслити як «аналогове» – на противагу «дігитальному» мисленню класичної наукової парадигми. Сприйняття дійсності як холосу, що включає в себе і людину, як одну із безкінечного числа буттєвих модальностей [35, с. 95], у генонівському дискурсі серйозно підважує новочасну картезіанську філософію, що заклала фундамент наукового мислення, радикалізувавши схоластичні поняття суб'єкта та об'єкта і відвівши людській істоті роль стороннього та відчуженого спостерігача (дослідника), що, у свою чергу, пізніше витворило класичне уявлення про об'єктивну науку, об'єктивне пізнання, можливість його строгої верифікації емпіричними методами та логіко-математичними побудовами, базованими в тому числі на *зчисленні* [104, с. 341]. Більше того, традиціоналісти прослідковують появу та еволюцію сучасних наукових уявлень, проводячи їх системний аналіз, деконструкцію та послідовну критику всіх подальших

нашарувань з точки зору домодерної парадигми, окреслюючи їх як «відхилення» та «профанізм». Тобто наукову, філософську і загалом ідейну парадигму епохи модерну Рене Генон, а з ними і його послідовники бачать як результат десакралізації знання, його секуляризації, а, значить: і руйнації складної системи семантико-символічних та онтологічних зв'язків світу Традиції, винесення людини за межі холістського ансамблю із її подальшим відчуженням, яке, на думку традиціоналістів, не долається – але навпаки поглиблюється в онтологіях некласичної європейської філософії (відомий, зокрема, крайній скепсис Рене Генона щодо праць Анрі Бергсона (1859-1941) і Жана-Поля Сартра (1905-1980)).

Таким чином утвердження повноти смислів та їх онтологічних проєкцій у площині метафізичного, виявлення генетичного зв'язку між ними (доктрина «маніфестаціонізму» в южинському дискурсі, від лат. *manifestare* – «проявлятися») означає розгляд реальності як чогось принципово гомологічного, взаємопов'язаного в усіх своїх множинних проявах, навіть формально антитетичних – що ми можемо розглядати в якості характерного формулювання діалектики. У спеціальній роботі «Символіка хреста» Рене Генон підкреслює: «Будь-яке суще – будь то людина чи хто-небудь інший, – очевидно, може розглядатись з безмежно багатьох точок зору – вельми різних по вагомості, але однаково правомірних кожна у своїй області...» [31, с. 46-47]. Російським дослідником традиціоналізму Гейдаром Джемалем [48, с. 92], як і рядом західних авторів [189, с. 37] [218, с. хі], така позиція з точки зору сучасної філософії охарактеризована як відроджений у ХХ ст. неоплатонізм, а сутність перцептивного традиціоналістського сприйняття дійсності окреслена поняттями *чистого споглядання* та *ототожнення* із об'єктом вивчення – що передбачає не стільки абстрактно-концептуальний (як у Карла Ясперса [155, с. 421]), скільки безпосередньо-досвідний рівень, не лише декларований на сторінках книг, але й нормативно практикований в ініціативних спільнотах (до яких належали більшість авторів-традиціоналістів, що приймали монастирські та суфійські посвяти як найбільш радикальні вияви «технік» означеного

Мішелем Фуко (1926-1984) «плекання себе»). В данній перспективі під цим слід розуміти саме особливості донаукової архаїчної свідомості, унікальний погляд на світ і на його пізнання, притаманні людині традиційної епохи, світогляд, базований на безпосередньому сприйнятті реальності в її тотальності, цілісності та священності, що Рене Генон у роботі «Криза сучасного світу», наголошуючи на досвідній стороні знання, виразив крізь призму метафізики: «...Згідно їхнього ієрархічного розміщення на відповідних рівнях реальності, ... науки утворюють ступіні, по яким можна піднятися до вищого рівня чистої духовності, чистого інтелекту» [25, с. 60]. У цьому відношенні метр традиціоналізму, висловлюючи скепсис стосовно інтелектуальних вправ Нового часу, декартівсько-кантівського акценту на гносеології, аргументує свою позицію духовною *практикою*, себто внутрішнім досвідом як поглибленим переживанням (нім. *das Erlebnis*) і трансформацією власного буття – не лише резонуючи з неklasичними мислителями, але й поглиблюючи їхню ревізію раціональності, в т.ч. вступаючи в заочну дискусію з Мішелем Фуко, який до значної міри розглядав конструювання суб'єкта в рамках соціальних практик та інтелектуальних дискурсів.

Одна із головних тез традиціоналізму про холізм, який слід розуміти як єдність і нерозривність тканини Буття як на рівні емпірики, так і в субтильній сфері, почерпнута з маніфестаціоністських духовних та філософських доктрин минулого, на рівні теорії стала передумовою вибудовування антитези позитивістськи налаштованій раціональній науці Нового часу, фундамент якої був закладений в епоху Ренесансу. Підтверджуючи логіку Арістотеля (384-322 до н.е.), згідно якої «...остання матерія і форма – це одне і те ж...» [3, с. 275], генонівська онтологія фундована і вираженою ідеєю про об'єктивний Першопринцип («Вищий Принцип» [122, с. 213]) як зв'язуючий Центр [55, с. 177] концентричного Буття, в якому сходяться актуальність і потенція: «...Немає ніякої іншої причини єдності, крім ... того, що викликає рух зі стану можливості у стан дійсності» [3, с. 60] (в нашому написанні слово «Буття» з великої літери – як сума актуалізованих просторово-часових потенцій, на

противагу «буттю» з малої літери – як певній обумовленій «присутності», «переживанню»). Теза ж про сакральність суцього в його символічній та генетичній пов'язаності з ідеальними сферами метафізики стала принципом не лише наділення дійсності та її феноменів відповідними смислами, але й структурування на карті онтології об'єктів пізнання залежно від їх сутнісної наближеності або віддаленості до Першопринципу як *нульової градації*, розгляд їхніх сакральних якостей та семантична розмітка всіх предметів фізичного і метафізичного порядків складною мовою символів, атрибутів за канонами не лише сакральної герменевтики, але й сакральної лінгвістики та математики, під якими традиціоналізм розуміє «священні науки» архаїчної доби, Античності і Раннього Середньовіччя [25, с. 51-64]. Сутнісно традиціоналістський підхід до опису реальності виявляє себе як класичний європейський «логоцентризм» (нім. *der Logozentrismus*) у його найбільш фундаментальному значенні, де під «логосом» слід розуміти не людиномірні ідеали блага, істини чи раціональності, рівно як і не релігійні концепти особистісного Бога – але істину як щось безумовне і переважаюче людську суб'єктивність («вічна істина» [155, с. 504]), чисту абсолютність як *принцип*, вищий за антропоморфні чи символічні міфологічні репрезентації – що, з одного боку, дозволяє розглядати традиціоналізм як явище традиційного характеру, а з іншого – як чисте інтелектуальне узагальнення, саморефлексію традиційного, котра дозволяє розкрити донаукове, домодернове як універсальну логічну *парадигму*.

У площині онтології корелятом холізму в традиціоналізмі виступило уявлення про *циклічність* часу [8, с. 103-117] [33, с. 39-46]. На противагу лінійно-прогресистським концепціям модерністської науки та філософії традиціоналісти реанімували, головню через звернення до індуїстської релігійної філософії, доктрину циклізму, в рамках якої діалектичне розгортання Буття від Першопринципу як від *відправної точки* та його деградація від чистої духовності (Сатья-Юга) до придонних сфер матеріального (Калі-Юга) розглядається як цілісний процес проявлення та приховання *одного і того ж* – тобто ніщо інше як божественну гру багатопроявного Універсуму,

космогонічну реалізацію всіх потенцій Чистого Буття. Безперечно, подібна концепція перемінного розгортання та згортання реальності притаманна не тільки індуїзму та ін. східним доктринам, але міфологічному світогляду як такому: в європейській традиції найцитованішим класичним прикладом слугує озвучена Гесіодом (VIII-VII ст. до н.е.) концепція поступальної зміни ер-віків від Золотого до Залізного, останній із яких знаменується як надір інволюції людства – на новий лад переглянута Освальдом Шпенглером у «Сутінках Європи» як фазове становлення цивілізацій від «Весни» до «Зими» [120, с. 77-80]. У роботі «Східна метафізика» Рене Генон, наголошуючи на концепції універсалізму, зазначає з цього приводу, що «чиста метафізика по самій суті своїй, перебуваючи за межами всіляких форм і вхідних визначень, не є ні східною, ні західною, вона універсальна» [22, с. 227]. Однак для нас важливим є відзначити переважно індійське походження циклічних концепцій у рамках самого традиціоналізму, чи, принаймні, найбільшу увагу останнього саме до термінології індійської філософії, до нормативного «Сходу» як такого, та другорядність ілюстрування цих концепцій західними аналогами у працях Рене Генона та його послідовників, скептично налаштованих до перспектив західного духовного ренесансу. Вважаючи такий підхід, однак, надміру елітаристським чи навіть екстравагантним (і в цьому погоджуючись з російським традиціоналістом Євгенієм Головіним), ми можемо вказати на його небезумовність у межах переніалізму, протиставляючи традиціоналістському орієнталізму – консервативно-революційний окциденталізм, найяскравіше представлений фігурами Мартіна Гайдегера та Ернста Юнгера.

У свою чергу, такий критичний поворот виправданий і тим, що головна риса традиційного часу – його нелінійність, як це відзначає сам Рене Генон у своїй праці «Царство кількості і знаки часу»: «Істина полягає в тому, що час не є чимось, що розгортається єдиноподібно, і відповідно, його геометричне представлення у вигляді прямої лінії, як його зазвичай розглядають сучасні математики, дає цілком хибну його ідею...» [33, с. 42] – що, у свою чергу, означає і релятивізацію бінарних опозицій традиціоналізму. В контексті

генонівської філософії це вказує не просто на часткове повернення до спростованих модерном міфоконцептів минулого чи реанімацію в його рамках старих онтологічних структур (що у ХХ ст. у сфері академічних психології та релігієзнавства здійснюють «помірковані традиціоналісти» Карл Юнг і Мірча Еліаде), але перегляд самої Сучасності як програми, за якою невпинно розвивалась західна цивілізація від кін. XIV ст. (за датуванням самого Рене Генона [25, с. 22]), її критичне спростування та крутий світоглядний поворот до архаїчної реальності, імплікація елементів традиційного в саму структуру інтелектуальної перцепції. При глибокому аналізі ми побачимо, що це значить перегляд і тих засад, котрі були закладені в основу західного світу іще в епоху Аврелія Августіна (354-430) із експансією монотеїзму в Європу та переходом від міфологічної моністської свідомості Античності до релігійного феномену Середньовіччя, що також знаменує віху в парадигмальній еволюції (або «інволюції» – з т.з. традиціоналізму). Тобто характер контрмодерністської критичної настанови традиціоналістів лежить у площині самої парадигми, безпосередньої координатної сітки свідомості, мислення, перцепції індивідом внутрішньої та зовнішньої реальності в рамках певної епохи, а концепція циклічного часу в традиціоналізмі виступає закономірним корелятом до холістської перцепції простору. Якщо термін «холізм», не зважаючи на його ширшу семантику, ми можемо головню ототожнити із сакральним простором (множиною всіх сфер та форм еманачії Першопринципу), то доктрину циклізму – із сакральним часом, тобто нелінійною зміною епох («еонів» у західній традиції), чи, формулюючи більш точно: якісною трансформацією *однієї і тієї ж* вічності у визначально заданих у сфері потенційного закономірності та порядку. В такій перспективі фундаментальний аргумент традиціоналізму проти модернізму може бути (приблизно та з необхідним узагальненням) виражений як формула «статика vs. динаміка», що в інших областях реалізується як опозиції Центру і Периферії, духовного і світського, теорії і практики тощо. У ряді російських досліджень традиційної онтології сам історичний процес історично-часової метаморфози буття метафорично

виражається через зміну «парадигми *сфери*» (циклічна архаїка) «парадигмою *відрізки*» (лінійний модерн) – що з традиційної позиції означає, однак, не *справжнє* подолання архаїки, але тільки видиме, ілюзорне, залежне виключно від викривлення оптики самого суб'єкта історії в його віддаленні від Центру (Вершини) до периферійних, нижніх регіонів буття, і котре реалізується не стільки об'єктивно, скільки суб'єктивно – як якісна зміна конституції людської свідомості у віках.

Проте і в межах сакрального світогляду час не виступає чистою статикою, чистим спокоєм чи гомогенним виміром реальності, відзначаючись якісною нерівномірністю та тенденцією до неухильного «спливання» від певного духовного максимуму (Золотий вік, Сатья-Юга) до абсолютного мінімуму останніх часів (Залізний вік, Калі-Юга) – на противагу лінійному позитивістському уявленню, чії витoki лежать у монотеїстичній есхатології. Сам Рене Генон у роботі «Символіка хреста» дає наступне тлумачення такій двозначній постановці проблеми: «Хоча універсальна причинність вимагає, щоб одне було пов'язане з іншим без якої-небудь перерви, все ж сюди доводиться ввести обмеження, бо ж, з іншої точки зору, має місце момент перервності в розвитку істоти...» [31, с. 136]. Оглядаючи далі логіку космогонії, засновник традиціоналізму підкреслює *умовність* та *партикулярність* циклів у концентричній реальності, їхню приналежність до області периферійного, подолання якої в часовому звершенні як своєрідної *ілюзії* повертає до визначальної єдності Буття, де перцепція духовно реалізованої [192, с. 114-118] (*централізованої*) істоти «охоплює їх усі в цілковитій одночасності синтетичного і «нерозрізнюючого» розуміння» [31, с. 136]. Це означає якісну неоднорідність як часу, так і реальності в цілому, проте водночас – і її замкненість на собі і на визначальному Першопринципі, який як Центр виступає головною віссю та кінцевим регулятором *Всього* (під чим ми розуміємо всю множину актуалізованих та неактуалізованих можливостей Буття), що, у свою чергу, дозволяє нам визнати правомірність введення в традиціоналістський дискурс поняття «парадигма сфери» для символічного

означення природи донаукової онтології та гносеології, і застосовувати його для наочного схематичного ілюстрування парадигми премодерну. Апеляція до класичного уявлення давньогрецької філософії про досконалість фігури кулі вказує також на сувору нормативність та закономірність темпоральних модальностей у структурі холістського світогляду, визначально задану і точно розмірену логіку поступальної зміни еонів, фундаментальну мотивованість буття, його підрядну роль в універсальному сценарії приховання та відкриття Першопринципу (десакралізації та ресакралізації реальності). Виходячи з вищезначеного процес деградації як часу, так і макро- і мікrokосму, поступальна втрата визначальних «золотих» пропорцій на нижньому щаблі реальності, інволюція як онтологічних факторів, так і самої людини, її здатності пізнавати дійсність в ідеальній формі – зумовлені самою природою цієї дійсності і закладені в неї провіденційно. З т.з. класичного маніфестаціонізму це виглядає як безкінечний та самодостатній процес, відповідно до якого як чистий метафізичний та онтологічний негатив, так і чистий позитив можуть бути релятивізовані – а, отже, і позбавлені філософського смислу, що ми вважаємо доцільним підкреслити, попередньо вказавши на деякі аналогії, які проглядаються між традиціоналістською та постмодерністською ревізіями онтології. Проте, як і в ряді інших позицій, крайні прочитання, що впливають із чисто генонівських акцентів, ефективно врівноважуються іншими гравцями переніалістського поля – у даному випадку не лише консервативними революціонерами, але й представниками Южинського кола Юрієм Мамлеєвим [71] і Гейдаром Джемалем [47] у їхній спробі виходу за рамки кола Вічного Повернення [82, с. 217] генонівської метафізики – з відповідним критичним переосмисленням класичних традиціоналістських постулатів. У свою чергу, це змушує нас більш уважно та диференційовано підходити до розгляду й наступних концептуальних дихотомічних пар традиціоналістської онтології.

2.2. Сакральне і профанне як модуси якісної градації буття

Головним об'єктом пізнання, ієрархізованого за принципом субтильності, у творчості традиціоналістів стала сфера *сакрального* (священного, нумінозного в тому визначальному сенсі, до якого увагу західної людини повертає Рудольф Отто в монографії «Священне» [85, с. 11-14]), котре в даному аспекті виступає не тільки в ролі основоположних координат пізнання, але і як метафізична передумова та домінанта всього автентичного буття – «логос», що наділяє його онтологічними смислами. Сакральним у традиціоналізмі *de facto* може виступати будь-який феномен емпіричного світу та суб'єктивної реальності в його розгляді в цілісному ієрархічному зв'язку із сукупністю всіх інших явищ, рівнів і форм маніфестації Буття, що на найвищому щаблі завершується реальністю чистої божественної свідомості, абстрактно сформульованої як «Чисте Буття», «Абсолютна Сутність» [122, с. 247] або «Чисте» [35, с. 128] чи «Універсальне Суцце» [35, с. 57] (в перекладі Нікі Тірос) – фр. *l'Etre Universel*. Фундаментальною рисою даного підходу є визнання божественної мотивованості, а, отже, і сакральності всього Буття, метафізичної та онтологічної значущості кожного предмету в ролі *символічної вказівки* на вищий рівень, котрий виступає ідеальним принципом впорядкування реальності: «...В таких цивілізаціях найбільш вагомою є чисто метафізична доктрина, а все інше витікає з неї або як прямий наслідок, або як вторинний додаток до того чи іншого часткового рівня реальності» [25, с. 51]. Подібне бачення дійсності виступає в традиціоналізмі основою ієрархізації та систематизації будь-якого пізнання, у зв'язку з чим Рене Генон у своїй праці «Криза сучасного світу» зазначає особливу відповідність, завдяки якій «...істини нижчого порядку можуть бути розглянуті як символи істин вищого порядку і слугувати «опорами» для розуміння самих цих вищих істин. Ось чому будь-яка наука може стати сакральною, набувши вищого, «аналогічного» значення...» [25, с. 62]. Сама приналежність до вищих принципів, як і осмисленість такої приналежності, є запорукою визнання як самого Буття в

цілому, так і всіх його часткових аспектів, рівно як і будь-яких форм людської діяльності, «освяченими» цими вищими принципами, і будь-яка дія, процес, людський вчинок чи «факт» буття на карті міфу набувають в очах архаїчної людини особливої значущості, оскільки завжди відтворюють предвічний міфологічний сценарій [54, с. 43-45], або ж є одними із безмежної кількості аналогічних еманцій вищих сил у сфери матеріального проявлення. Таким чином і людина, і все її життя, так само як і її погляд на емпіричну реальність через призму «зачаклованого» світу і «зачаклованого» погляду на світ постають як частина універсального Цілого, як тінь чи фрагмент Цілого [122, с. 260], котре як «гештальт» (нім. *die Gestalt*) переважає суму своїх складових [150, с. 86] – а тому водночас розглядаються як унікальні, сповнені вищого значення, будучи причетними до духовного принципу – так і водночас як периферійні, неабсолютні, нецентральні на карті Всесвіту [122, с. 261], оскільки є придонними, обмеженими проявами вищих метафізичних начал, будучи тільки *одними із* безмежної кількості реалізованих і нереалізованих потенцій Чистого Буття. Попри вкрай негативне ставлення самого Рене Генона до сучасної йому філософії ми однак можемо помітити схожість між таким описом сакрального в його відношенні до профанного, Цілого до часткового, абсолютного до відносного – із не менш парадоксальним описом буття і суцього в роботах Мартіна Гайдегера, де буття як істина визначається одночасно як щось дане, очевидне у своїй розкритості – так і як певна прихованість, неістина [113, с. 20-25], надто близько до традиціоналістського розуміння сфери онтологічного як «ілюзії», Майї [30, с. 391-394], одночасно реальної та ірреальної, божественної та богозалишеної – що, у свою чергу, підкреслює особливу роль традиціоналізму як «філософії знання» поруч із «філософією підозри» в розвінчанні однозначної логіки модерну.

Така оцінка всього суцього протиставляє парадигму Традиції пізнішим модерністським поглядам на людину, буття та пізнання. У той час як модерн засновується на антропоцентризмі, що редукує з життєвого світу людини сакральну складову, «розчакловуючи» як її природу, так і природу зовнішнього

світу, і таким чином ставлячи в центр розгляду людину як ізольовану істоту – традиціоналізм, реконструюючи архаїчну парадигму, «ставить» людину «на місце», розглядаючи її як одну і безмежних можливостей, а тому цілковито відмовляючись розглядати телеологію людського існування з позиції універсалізму чи виключності. З іншого боку, традиціоналізм, умаляючи людську істоту в ієрархії духовних сутностей, на противагу сучасній раціоналістичній науці та філософії розширює саме уявлення про людськість, наділяючи її сакральними трансцендентними вимірами та пов'язуючи із повнотою божественної присутності, тобто розглядаючи її як одну із модальностей Бога, як *потенційного* Бога, із яким людська істота може ототожнитись шляхом ініціативного становлення та духовного споглядання [35, с. 95-103]. При цьому, задаючи тон у перегляді гуманістичної моделі Просвітництва, Рене Генон, знаходячи більш гнучку точку опору в міфологічній онтології, на основі її *системного* резюме формулює регулятивні рамки, котрі не дозволяють йому впадати в крайнощі, пізніше озвучені постмодерністськими філософами. Фактично всі ці тези, наведені нами на прикладі людини, одночасно стосуються і всієї реальності як такої, оскільки в рамках традиціоналістської онтології дійсність, виступаючи єдиною священною Цілістю, таким чином не знає атомарних фактів чи ізольованих сутностей – все в рамках її єдності є безмежним проявом одного і того ж, подібно до того, як хвилі на поверхні моря є коливаннями однієї і тієї ж маси води. Більше того, людський мікрокосм у перспективі традиціоналізму постає зворотньою стороною макрокосму, вони взаємодоповнюють одне одного і є гомологічними проявами вищого духовного принципу, Першоначала [71, с. 36], ототожнюваного з Богом як Першодвигуном (лат. *primum movens*) [3, с. 257]. Це пов'язує традиціоналізм із субстанціоналістськими течіями філософії (генонізм як «об'єктивний ідеалізм» у класифікації Аркадія Малера [70, с. 51]), що з класичної перенніалістської позиції постають нічим іншим, як реліктом, інерцією архаїчної парадигми, котра, втім, до ХХ ст. зазнала суттєвого спотворення і практично втратила свій визначальний смисл, будучи

редукованою до сфери чисто раціонального – і водночас, як ми побачимо в післявоєнній інверсії традиціоналізму Юліуса Еволи, зі специфічно, «об’єктивно» (*sic*) трактованим суб’єктивізмом (який російський письменник Юрій Мамлеєв навіть називає «самобуттєвим соліпсизмом» [71, с. 35] або «утризмом «Я»» [71, с. 31]), і що в діалектичному розрізі традиційної метафізики не тільки не становить суперечності, але навпаки конститує саму «радіальну» логіку міфологічного премодерну, яку ми можемо окреслити парадоксами «моністичної плюральності» чи «багатозначної однозначності».

Таким чином *сакральне* як поняття в контексті інтегрального традиціоналізму є синонімом метафізичного та онтологічного *Всього* (під яким ми розуміємо нероздільну суму актуального і потенційного буття), виступаючи корелятом усіх феноменів та рівнів реальності, навіть видимо «профанних». З іншого боку, Рене Генон, виходячи з фактичної позиції традиціоналізму поч. ХХ ст., чітко підкреслив, що сам термінологічний акцент на слові «сакральний» є в значній мірі даниною цій особливій ситуації, в якій школа традиціоналізму як ідейна течія перебувала в рамках ворожої та неприйнятної їй пануючої парадигми модерну. Тобто мова про «сакральне» в підкресленій опозиції до «профанного» стала можливою тільки з остаточним утвердженням парадигми Нового часу, встановленням нею псевдоцінностей на місце істинних цінностей, і сама ця підміна і виступила в очах традиціоналізму сутністю процесу секуляризації Заходу, в якому абсолютне змінилось умовним, вічне – плинним, а благородне аристотелівське пізнання причин [3, с. 33-34] – марними спекуляціями про наслідки. Говорячи про традиційний світ у книзі «Царство кількості і знаки часу», Рене Генон підкреслює, що в «...в такій цивілізації «всяке заняття є священство»; ... воно в самому собі володіє якістю, котра може бути збережена одними лиш священницькими функціями, якщо роблять розрізнення між «священним» і «профаним», якого в жодному випадку не існувало на початку» [33, с. 58]. Це значить, що з т.з. інтегральних традиціоналістів антисакральним, «діаболічним» (в Олексія Лосева: чистим «сатанізмом» [66, с. 263]) у парадигмі модерну виступив не сам феномен *per se*,

не підміна сакрального новим секулярним, але сама руйнація ієрархії (в Олексія Лосева: «цільної системи розуму» [66, с. 263]), за якої нижче зайняло місце вищого, відмовивши йому в праві на істинність або просто релятивізувавши його першорядне значення [25, с. 62]. Сама данність змішання та нова спотворена розстановка понять дозволили ввести в якості опису «нормального» стану речей означення сакрального, а для опису ситуації модерну – означення «профанного», зауважуючи при цьому властиво ситуативну дихотомічність двох станів, котра впливає не стільки з якісної відмінності, скільки з ілюзорного протиставлення, до якого першим у своїй опозиції до священного стверджується новочасний модерн – як заперечення премодерну. Фактично така установка на цілісність означає і ряд інших висновків, котрі з неї неunikно випливають: у даному випадку вона нас найбільше цікавить як інструмент реабілітації західного мислення, котре в логіці інтегрального традиціоналізму заперечується для того, щоби парадоксальним чином бути повторно виправданим – як метафізична *необхідність*, через яку буття відкриває свою безмежну повноту. Це, таким чином, не тільки релятивізує генонівський радикалізм, але й вимальовує діалектичну повноту переніалістського інтелектуального поля, включаючи в нього як апологетів східного, так і західного шляхів, котрі з вищої точки зору ототожнюються, що, у свою чергу, при збереженні інтегральної переніалістської оптики, дозволяє уникати партикуляристських пасток у дискусіях між захисниками модернового та постмодернового проєктів, представляючи їхній комплексний синтез – при збереженні питомо традиційної точки зору, яка виявляється значно багатограннішою, аніж це може висновуватись при поверховому прочитанні Рене Генона.

Ці особливості традиціоналістського дискурсу різко відмежовують його як від позитивістських ідеалів науки та суто раціональної філософії, так і від чисто описового академічного релігієзнавства, котре почало формуватись в якості окремої наукової дисципліни до поч. ХХ ст. Характерною є критика, якій піддавали автори-традиціоналісти досягнення релігієзнавства та орієнталістики

свого часу [192, с. 213-223], викриваючи їх як «профанні» науки (від лат. *profanus* – «позбавлений священності», в широкому сенсі – «світський» [31, с. 43] як синонім до «секулярний», від лат. *saeculum* – «людський вік» [70, с. 20]), відчужені від предмету свого вивчення, холістської свідомості архаїчної людини та сакрального космосу традиційної цивілізації: «Цілком очевидно, що сучасна наука ні в якій мірі не може слугувати подібним цілям. Тому всі її різновиди суть не більше, ніж «профанічні науки», тоді як науки традиційні, завдяки їхньому зв'язку з метафізичними принципами, дійсно складають єдину «священну науку...» [25, с. 60]. Таким чином традиціоналізм протиставляє новій науці та новим формам пізнання – «стару» науку як цілісний та багаторівневий комплекс знань, пов'язаний єдиним сакральним знаменником та структурований відповідно до рівня своєї наближеності чи віддаленості від нього: «радіальна» ієрархізація знання струнко впорядковує саму реальність, подаючи її як Ціле, що регулюється єдиним і водночас багатопроявним метафізичним Принципом, Законом [34, с. 252], втіленням чистої Влади [119, с. 55], котра, поєднуючи в собі всі протилежності, перманентно актуалізує Космос як єдність орієнтації, міри та порядку. Сфери буття і знання розглядаються як нероздільні [122, с. 24] – онтологічний вимір виявляється тотожним гносеологічному [28, с. 131], як і саме знання чогось – безпосередньому буттю ним, що на неоплатонічний манер спростовує раціонально-суб'єктивістські, аналітичні установки новочасної науки і філософії як такі, що суперечать принципу істинної об'єктивності (за класичною кантівською постановкою проблеми можливості пізнання ноуменального в його єдності зовнішнім суб'єктом [56, с. 192]).

У посмертній збірці статей «Символи священної науки» («*Symboles de la science sacrée*») від 1962 р. метр традиціоналізму Рене Генон, виокремлюючи науку сакральну, в одному з розділів вдається до побіжної, однак важливої для нас ремарки: «...Не цієї суєтної профанічної науки, котра одна тільки й знайома більшості наших сучасників, але істинної священної науки, тієї, що відкриває належним чином вивчаючим її невідомі і воістину безмежні горизонти» [32, с.

32]. Під останньою він розуміє саме холистський ансамбль знання, тобто науку універсальну, не розділену на автономні галузі, котру ми можемо також ототожнити із першою еллінською філософією, що визначально була нічим іншим, як цілісною та багатогранною системою знань про всі сторони буття, комплексною онтологією, а не лише вченням про смисли, до якого філософія була редукована протягом наступних двох тисячоліть – рівно як і наукою пізнання дійсності такою, як вона є, споглядання її в принципах – а, значить, і в самій сутності [31, с. 41]. Зі свого боку ми не можемо ні погодитись, ні заперечити подібну позицію, котра в точності відтворює платонівсько-парменідівські тези про споглядання ідей (гр. *ιδεα* – «форма», «прообраз») та ейдосів (гр. *ειδος* – «образ»), можливість проникнення в суть речей, оскільки вона закономірно виходить за межі спекулятивної аргументації і стосується екзистенційного виміру. Однак для нас важливо підкреслити в подібних уявленнях саму реакційну спробу демонтажу модерну в період його кризи як тактику «повороту корабля в гавань» (гьольдерлінівське «повернення на батьківщину» [114, с. 43, 45]), в область метафізичної «безпеки» – на противагу іншій, виведеній із тієї ж кризи модерну тактики іще більшого «занурення корабля в штормове море», в область провідчуті Фрідріхом Ніцше [73, с. 682-683] і Мартіном Гайдегером [106, с. 353] метафізичної «небезпеки» – в чому вже доволі ясно проглядається значення традиціоналістського проекту як неоконсервативного повороту та в одночасі ефективної і утопічної альтернативи постмодернної ситуації.

Таким чином поява науки як автономної галузі та поступова десакралізація реальності по мірі раціоналізації пізнання призводять, на думку традиціоналістів, до деградації визначально повного переживання буття, позбавлення людини та її космосу священної основи, що розцінюється як «вигнання з Едему» (Карл Шмітт звертає увагу на однокорінність грецьких слів *νομος* у значенні «закону» і *νεμος* як освяченої області – букв. «культовий, священний ліс, роща» [119, с. 58]), тобто як проекція процесів циклічної деградації, спливання часу до його онтологічного дна. Саме дроблення знання,

його спеціалізація, так само як і зміни в переживанні дійсності, зростання ваги чисто раціональних, аналітичних суджень, позбавлення людини якісного сприйняття не тільки емпіричної реальності, але й вищих рівнів духовного порядку, деградація езотеричного досвіду і є, на думку традиціоналістів, знаком сучасності, його інфернальним тавром, ототожнюваним із біблійним царством Антихриста, котре постає символом доведеної до чистого нігілізму парадигми модерну як сутнісної *деформації* Традиції: «Це царство «контртрадиції» є насправді те, що дуже точно позначено як «царство Антихриста»...» [33, с. 293]. «...Останнє є тільки його деформація, як і сам Антихрист представляється деформацією в усіх більш чи менш символічних описах...» [33, с. 294-295]. Ніцшевська констатація «вбивства Бога» [73, с. 728] в цьому ключі є нічим іншим, як констатацією парадигмальної інволюції, остаточним «розчаклуванням» метафізичної картини світу [103, с. 48] до царства чистої кількості, що, на думку Рене Генона, є ознакою утвердження ілюзії на престолі істини [33, с. 300]. Однак цей процес, як згідно традиціоналістської логіки вже було наголошено вище, є одночасно необхідним та неunikним, оскільки реалізація можливості ілюзії є діалектичним наслідком реалізації можливості істини, і в циклічному холістському ансамблі вони як чистий позитив і чистий негатив урівноважують одне одного. В роботах традиціоналістів «профаним» означається саме той поверховий релікт раніше цілісного, «завершеного» світу, на якому як на постхристиянській «парадигмі променя» базується модерн як «незавершений проект» [205, с. 18] (і на основі якого в другій пол. ХХ ст. легітимуються постмодерновий «проект незавершеності») – а саме емпірико-раціональний стрижень сучасної науки на філософії, котрий школою традиціоналізму розцінювався не інакше як чисто екзотеричний, тобто позбавлений зв'язку із глибинною природою речей, яка має виток у площині священного, надраціонального і метафізичного. Таким чином критика сучасного з переніалістської позиції є критикою десакралізованого, пов'язуючись не стільки з часовими координатами вказаних процесів, скільки з їхньою якісною природою – адже архаїчна та модерна парадигми можуть

синхронічно співіснувати, як це було видно на прикладі індустріальних країн Заходу та їхніх малорозвинених колоніальних імперій в Африці, Азії та Південній Америці, населення яких, не зважаючи на поступову модернізацію, в переважній більшості продовжувало жити в рамках традиційної парадигми.

Таким чином ми можемо констатувати суттєву різницю між традиціоналістами та класичними західними консерваторами, котрі при пильному розгляді постають все тими ж модерністами [46, с. 30], лишень більш поміркованого типу, а, отже, стає зрозумілою радикальна самоізоляціоністська настанова традиціоналізму, його нищівна критика під вивіскою «профанного» як явного модерну, так і модерну завуальованого [25, с. 114-124]. В той же час ми можемо говорити про традиціоналізм як про своєрідну форму неоконсерватизму, розуміючи під останнім консерватизм фундаментального, логічного порядку на протигагу формальному – ведучи мову про нього як про систему мислення, що може функціонувати і в межах питомо модерністських форм (що ряду дослідників дозволяє сприймати навіть сам постмодерн як неоконсервативну фіналізацію, відміну просвітницького проекту модерну [45, с. 342-343] [205, с. 2]). Як і у випадку апофатичного православного богослов'я, яке відмовляє злу в праві та потенції до самостійного існування, розглядаючи його лише як вторинну тінь божественного початку, так і в генонівській доктрині ми помічаємо не тільки різко критичне ставлення до модерну (як уособлення відвертого метафізичного зла), але й констатацію його фантомності стосовно універсального буттєвого міфу, що в сучасному постмодерновому дискурсі, розвиваючи ідеї французького соціолога Бруно Лятура [65] (нар. 1947) та російського філософа Гейдара Джемалія [59, с. 79], особливо акцентують інтертрадиціоналісти. Тут слід окремо вказати на дослівний смисл терміну «профан», який у межах традиціоналістської філософії став головним для окреслення людини наукової доби: слово походить від лат. *profanus*, що означає «непосвячений», буквально «той, хто за межами храму» – профанізм у такому прочитанні є не тільки синонімом десакралізації, але й, що важливо – вказівкою на звичайну відсутність знання про сакральне, орієнтації на нього,

самонавіювання чи елементарну поверховість світогляду. Виходячи з принципу холізму, негатив, як тінь вселенської цільності, також сакральню обумовлений, і таким чином він має місце в процесі циклічного розгортання часу, а традиціоналістська критика Нового часу в подібній перспективі є саме критикою ілюзії, котра претендує на власну абсолютність (адже модерн не просто скасовує Традицію та узурпує владу над умами, але стверджує себе в якості філософського «кумира» [78], займаючи місце «вбитого» Бога).

У «Кризі сучасного світу» Рене Генон не оминає цього моменту: «...Всеціло «профанічної сфери», котру можна було б з повними підставами протиставити «сфері сакрального», взагалі не існує. Існує лишень «профанічна позиція», «профанічна точка зору», «профанічний підхід», котрі тотожні чистому невігластву і відсутності яких би то не було істинних знань» [25, с. 62-63]. Повертаючись до етимології слова *profanus*, ми можемо відзначити його синонімічність нижчим щаблям пізнання, котрі в традиційному суспільстві асоціювались із нижніми кастами, і котрі сутнісно мали місце завжди, однак це місце було суворо регламентованим згідно принципів сакральної ієрархії. Процес же інволюції як онтологічної, так і гносеологічної в традиціоналістській оптиці постає нічим іншим, як зміною центруючої позиції, «точки зору» людства, котра виступає номіналістською регламентуючою опорою світогляду в даний «час» і в даному «місці» – що, у свою чергу, також може розглядатись як перехід цивілізацій від вищих до нижчих типів світогляду, традиційно атрибутованих різним суспільним станам [24, с. 12-13]. Однак чи означає це фактичну якісну зміну пропорцій, дійсне зміщення Центру від Бога до людини, чи ж є тільки примарою людського ума? Відповідь на це запитання не може бути однозначною, оскільки у двох онтологічних парадигмах відповіді будуть діаметрально протилежними, і саме з т.з. традиціоналізму ми маємо справу з чистою ілюзією такого зміщення, позаяк зміна орієнтації людського *ego*, людської свідомості як одного із проявів буття не має і не може мати прямого стосунку до реальності вищого порядку, ототожнюваної з універсальною можливістю онтологічного *Всього*. Таким чином, ведучи мову про

«благотворний» та «згубний» аспекти реальності, та вказуючи на загострено-дуалістичний дух модерної епохи [33, с. 300], Рене Генон у роботі «Царство кількості і знаки часу» підсумовує: «...Два терміни суттєвим чином корелятивні та позначають опозицію, якої більше не існує, тому що, як і всяка опозиція, вона належить до відносної та обмеженої сфери; як тільки вона подолана, тоді просто є те, що є, і що не може не бути або ж бути іншим, ніж воно є...» [33, с. 302].

Розуміючи під Традицією і Новим часом деякі більш абстрактні концепти, ми в той же час, виходячи з принципу аналогії, можемо виділити в дискурсі інтегрального традиціоналізму їхні конкретні (імманентні) відповідники, пов'язані з циклами розгортання історії та конкретних традицій. Синонімічним, і в той же час більш конкретизуючим принцип Традиції у сфері онтологічного становлення в роботах Рене Генона, Юліуса Еволи, Фрітьофа Шуона та ін. виступає збірний концепт *Сходу* (фр. *l'Orient*). Схід як узагальнюючий термін у роботах традиціоналістів відіграє роль кореляту позитивної можливості реалізації Першопринципу, тобто певним zenітом (ніцшевським «великим Полуднем» (нім. *der große Mittag*) [82, с. 79]) традиційного світу, представленого у своїй цілісності, ієрархічності та повноті зі збереженням глибинної сакральної структури, міфологічної мови та логіки мислення, підпорядкуванням реальності та людського буття вищим смислам, збереженням діалектичного зв'язку трансцендентного та імманентного, універсалізму та зведенням повноти сущого до визначальної Єдності, субстанціоналізмом. У роботі «Криза сучасного світу» Рене Генон зазначає, що «в усьому необхідно прослідковувати дві протилежні тенденції: одну – нисхідну, другу – висхідну...» [25, с. 15], фіксовані ним також у символізмі поділу річного циклу [32, с. 121]. Таким чином Схід виступає символом позитивного, благотворного аспекту буття, початком циклічного розгортання і водночас – конкретним історичним утіленням цього позитиву, який у площині історичного прояву ототожнюється з цивілізаціями домодерної доби, довісьового часу. Для розуміння метафізичного підґрунтя символу Сходу, нам слід звернутись до

доктрини циклічного часу, на якій базується як міфологічне мислення донаукової доби, так і онтологія традиціоналізму як філософської течії. У своїй статті в книзі «Символи священної науки» Рене Генон, аналізуючи дослідження із просторового символізму в індійському соціально-політичному житті, відзначає: «...Кожна сторона світу приводиться у відповідність з однією зі стихій і однією з пір року, так само, як і з емблематичним кольором касті, котра тут розміщувалась. В Індії Брахмани обіймали Північ, Кшатрії – Схід, Вайш'ї – Південь і Шудри – Захід...» [32, с. 120]. Далі метр традиціоналізму наголошує, що «такий розподіл перебуває в тісному зв'язку з більш загальним питанням про орієнтацію» [32, с. 120]. Виходячи з холистського уявлення про реальність, де просторова орієнтація відповідає часовій, а також якісній оцінці дійсності, місцю кожного конкретного плану в ієрархічній драбині буття, Рене Генон відзначає Схід як просторовий корелят другої варни, царського стану, який у традиційному суспільстві відповідає реалізації активної, творчої сили буття, а також збереженню повноти реальності, захисту Космосу від руйнівних сил придонних сфер.

У логіці сакрального, холистського сприйняття поділ дійсності на ізольовані сфери, концепти чи модальності відсутній, сама реальність та її пізнання здійснюються за принципом аналогії [35, с. 22], тісно пов'язаним із використанням символів як головних засобів збереження та передачі знання, а також пізнання як такого. Виходячи з цього, керуючись семантикою Сходу, інтерпретованого як одночасно просторова координата (географічний Схід), а також як точка в парадигмі добового і річного циклізму (Схід як фіксований час сходження Сонця), ми можемо констатувати однозначно позитивне наповнення даного концепту, який співвідноситься із проявленням Космосу, маніфестацією впорядкованого Всесвіту, що на рівні імманентного становлення відповідає добі сакральних імперій і сакральної цивілізації. У контексті циклічної темпоральності, теорії зміни віків та якісної інволюції часу Схід як концепт у традиційних вченнях ототожнюється із Золотим та Срібним віками західної традиції (Сатья- та Трета-Югами східного канону відповідно) – тож, маючи на

увазі більш нюансовану дистинкцію між Північчю та Сходом у вужчому значенні, а також між символізмом Ранку та Полудня, ведучи мову про інтегральний традиціоналізм, ми, тим не менше, для простоти викладу і кращого розуміння *суті* узагальнюватимемо їх, при потребі оговорюючи деталі спеціально. Вказівку до генералізації та екстраполяції просторового символізму на інші сфери ми знаходимо і в самого Рене Генона: «...Північ, розглянута ... як точка початку традиції, звичайно, відповідає Брахманам. Кшатрії розміщуються в наступній точці циклу, тобто на Сході, в стороні сонця, що сходить» [32, с. 122]. При більш верифікованому підході епосі Золотого віку відповідає Північ, а в соціальній піраміді – варна жерців, однак у східних традиціях символи Сходу і Півночі в багатьох випадках виявляються взаємозамінними, що детально експлікує у своїй монографії «Світлова людина в іранському суфізмі» [61, с. 18] французький феноменолог та історик релігій Анрі Корбен, на зразках якого ми бачимо часте вживання символу Сходу в близькосхідних традиціях як вказівки на сакральний Полюс, Центр, тобто Північ як корелят повноти представлення Традиції. Зростання ж у діахронічному розгортанні історії значення воїнської касты [133, с. 59], що знаменує завуальований початок секуляризації реальності, заміні постаті жерця постаттю царя-жерця [134, с. 76], зміні акцентів на солярну символіку, на чому італійський традиціоналіст Юліус Евола особливо наголошував ще у своїй роботі «Язичницький імперіалізм» [136, с. 28], в генонівській перспективі постає як віха інволюції і запрограмованої деградації сакральної парадигми Традиції на шляху до цілковитого утвердження профанного в напрямку до самого дна священної ієрархії, що в просторовій площині відповідає круговому руху від Півночі до Заходу, «відцентровому» [25, с. 15] процесу буттєвого прояву.

В загальних рисах з'ясувавши семантику поняття Сходу в цивілізаціях архаїчного типу, як це презентують у своїх дослідженнях автори-традиціоналісти, ми можемо, у свою чергу, повернутись до більш конкретного тлумачення цього концепту, маючи на увазі глибинний зв'язок між його релігійно-метафізичним наповненням та сучасними історично-географічними

конотаціями, які в даному випадку виступають взаємодоповнюючими. Безперечно, найбільш очевидне та буденне значення поняття «Схід», яке напрошується при ознайомлення з темою, таким чином не виступає банальним чи неправильним саме по собі, але є закономірним розвитком смислів цього концепту в сакральній площині, а його ототожнення з цивілізаціями Азії, які історично до сер. ХХ ст. в переважній більшості зберігали традиційний уклад, натуральне виробництво, домінацію сакральних цінностей та духовну регламентацію життя на всіх рівнях, станове суспільне розшарування за принципом походження, а не майнового достатку, таким чином зберігаючи майже недоторканими нормативи, що характеризують світ премодерну – закономірним. Схід у метафізичному розумінні в усій множині своїх смислів чітко корельований зі Сходом у площині людської цивілізації, її історичних закономірностей – при цьому обсяг поняття «Схід» ми повинні одночасно розширювати на всю сукупність *незахідних* цивілізацій, не обмежуючись лишень географічним азійським ареалом. Проте не випадковим є постійне звернення авторів-традиціоналістів головно до спадку східних цивілізацій, в силу того що вони наочно зберегли або донесли в більш повній формі принципи та форми архаїчного світогляду до наших часів, позначених становленням та реалізацією профанної парадигми модерну – зберігаючи при цьому безпосередній історичний, культурний співдотик з європейським Заходом. Саме така семантико-символічна аналогія є підставою до синонімічного, однак у той же час – диференційованого вжитку поняття «Схід» у дискурсі інтегрального традиціоналізму, зокрема виведення цього концепту в назву роботи Рене Генона «Схід і Захід» [21], першої в його творчості присвяченої проблематиці імманентного, детального порівнянню парадигм премодерну і Нового часу в площині філософської, соціально-політичної та історичної проблематики. Крім того, ми можемо далі зауважити, що концепт Сходу поза суто сакральним прочитанням відповідає античній ідеї суб'єктного Логоса як впорядковуючого світ Інтелекту, котрий у даному аспекті слід розуміти як символ надраціонального пізнання, що йому дзеркально

протистоїть ідея Логоса *раціонального*, з яким ми пов'язуємо Захід як символ Нового часу – себто сонця, що заходить. У деякому контексті ми можемо, розвиваючи шпенглерівсько-гайдегерівські мотиви, визначити саму природу Заходу як перманентний рух у сутінки, в нігілізм, який історія становлення європейської філософії немовби підтверджує в кожному своєму факті. Дзеркальність же вогняного символізму Сонця в момент сходження і заходу в такому контексті набуває особливого значення, в одній і тій же подібності виявляючи протилежні явища. Розширюючи контекст теми та аналізуючи генонівські тези, ми далі можемо задатись питанням: чи не є пізніша постмодерністська критика Логоса критикою лишень його сутінковою фази – і чи не полишає вона *сакральний* Логос у стороні, тим самим зберігаючи актуальність традиціоналістської альтернативи у філософії?

У вступі до книги «Схід і Захід» Рене Генон цитує англійського поета Ред'ярда Кіплінга (1865-1936): «Захід є Захід, Схід є Схід, і вони ніколи не зійдуться» [21, с. 23], далі відзначаючи: «Можливо, більше, аніж хто-небудь інший, ми усвідомлюємо всю ту дистанцію, котра розділяє Схід і Захід, а особливо сучасний Захід...» [21, с. 23]. Розуміючи в даному випадку Схід як збірний термін для означення всіх традиційних цивілізацій, у той же час локалізованих на схід від Європи, Рене Генон імпліцитно ототожнює їх із полюсом духовної повноти, якому протистоїть негативний антипод – *Захід* (фр. *l'Occident*) як збірне поняття духовного занепаду і матеріалізму. Як і Мартін Гайдегер, розуміючи під «Заходом» не тільки метафізичний символ, але й конкретний історичний корелят метафізичної інволюції, автор у наступних параграфах починає розбивати міф про європоцентризм та хибний європейський універсалізм, ототожнюючи Західну Європу та Америку як продовження західного цивілізаційного проекту з головним утіленням критикованих ним процесів: «Допоки західна людина буде гадати собі, що існує тільки один тип людства, що є тільки одна «цивілізація» з різними ступенями розвитку, ніяке порозуміння не буде можливим» [21, с. 24], – фактично повторюючи революційні тези, що вперше прозвучали в «Сутінках Європи»

Освальда Шпенглера [120, с. 42] як відвертий сумнів в універсалізуючому кантівському гуманізмі, котрий насправді виявляється не універсальним, але редукованим до суто західної антропологічної перспективи доби Нового часу. В цьому вихідному твердженні Рене Генон одразу вдається до критики західного модерністського бачення історії з його прогресистською теорією про становлення «розвинутого» суспільства від більш «примітивних» традиційних форм [172, с. 3], ототожнюючи ті чи інші типи цивілізацій із конкретними історичними епохами. Виходячи із означеного нами циклічного підходу в перцепції часу та історії, властивого переніалістському дискурсу як дзеркалу архаїчних світоглядних форм, розгляд цивілізацій зі зверхнім визначенням їх місця на уявній лінійній шкалі «прогресу», корельованій до певних історичних епох та фаз, спроба фіктивної універсалізації не за принципом єдності всього, але за принципом відштовхування від окремого – відкривають себе не більше, ніж наслідком профанізації мислення, доведеного до своїх крайніх форм у західному світі.

У цьому сенсі ідеї Рене Генона однозначно перегукуються як з тезами Освальда Шпенглера, Мірчі Еліаде, так і його російських сучасників, зокрема, теоретика євразійського руху Миколи Трубецького з його закликком повороту в напрямі до Сходу, інтерпретованому як певна універсалія на противагу деструктивному «романо-германському шовінізму» [99, с. 89]. Однак зняття з Європи наносного універсалізму, присвоєного нею, в Рене Генона, в контексті переніалістських концепцій часу та історії, набуває більш цілісного прочитання, означаючи не просту критику «занепаду» або спробу вказати європейській свідомості її «провінційне» [137, с. 447] місце (що, безперечно, має місце в роботах традиціоналістів), але розгляд самого Заходу в контексті певного більш універсального нормативно-оціночного підходу, який і пропонує інтегральний традиціоналізм, що може означати в даному контексті погляд на ситуацію з позиції Традиції, а, отже, погляд не стільки Сходу на Захід, скільки – Заходу самого на себе очима Сходу (що ми, в свою чергу, можемо визнати за формулу та сутність традиціоналізму як такого, в позитивному сенсі

підтвердивши сумнів Мірчі Еліаде стосовно «штучності» генонівської концепції «примордіальної Традиції» [139, с. 378]). Таким чином оперативне поняття «Захід» в контексті роботи Рене Генона набуває цілком практичного застосування – як антитеза для висвітлення доктринальних положень традиціоналізму на прикладі порівняння двох цивілізаційних реальностей та їх парадигмальних передумов, а також для віднайдення потенційних шляхів відновлення належних пропорцій через створення нового інтелектуального дискурсу *в межах західного світу*, котрий, на думку автора, повинен бути орієнтованим на нормативи традиційного (архаїко-міфологічного), котре як «Схід» (розглянутий не культурно-історично, а парадигмально) може виступити в якості мосту для трансмісії структур першої парадигми та її повторної імплементації в реаліях Заходу, інтерпретованого як безпосередня «контртрадиція» [33, с. 262]. По суті, традиціоналісти, критикуючи західний універсалізм, критикують його фіктивність, визначаючи відносну гомогенність дискурсу як ознаку хибної (*i.e.* історично редукованої) універсальності, в якості альтернативи до якої пропонується моністичний плюралізм Традиції. В цьому аспекті ми можемо побачити певну подібність у випадках проти Нового часу, що існує між традиціоналістами та постмодерністами, але в той же час відзначити ключову відмінність: якщо для перших подолання Заходу є набуттям нових онтологічних горизонтів через розширення філософської оптики, то для других – деструкцією редукованої модерном онтології та плюралізації *уламків*.

Подібні формулювання ми знаходимо і в статті Юліуса Еволи «Про таємницю занепаду» від 1938 р., в якій автор не лише протиставляє Схід і Захід, але й означає перший як місце певної консервації традиційного (в позитивному буркхардтівському значенні лат. *conservatio* – «збереження» [165, с. 181]): «...Потрібно ... обгрунтувати, як «сучасній» цивілізації вдалося завоювати практично цілий світ і як у неї знайшлося стільки потуги, щоб відвернути так багато народів від будь-якого іншого типу цивілізації, і врешті втримати позиції, коли навіть держави традиційного устрою не перестали існувати (варто згадати хоча б Арійський Схід)» [51, с. 197-198]. З іншого боку, ототожнюючи

Захід не лише із певною історично-цивілізаційною «конкретністю», автор *de facto* і *de iure* ототожнює його із Новим часом, а, відповідно, і з інтелектуальною програмою модерну, в тому числі з тими формами мислення, які сформували тип сучасної західної людини та західну цивілізацію як таку, починаючи від доби Ренесансу та Реформації і закінчуючи установками Просвітництва. Це означає синонімічність вжитку таких понять, як «Захід», «профанне», «модерн», а також, імпліцитно: ототоження і критику під маркою Заходу і всього мисленнєвого та нормативно-ціннісного спадку європейської цивілізації, починаючи з грецької класичної доби – як і всієї суб'єкт-об'єктної топіки та (пост)картезіанської онтології. Конкретизацію цього висновку ми віднаходимо в праці Рене Генона «Схід і Захід», в якій мислитель узагалі вбачає в європейській цивілізації щось сутнісно *аномальне*: «...Ця цивілізація є єдиною, що розвинулась у чисто матеріальному напрямі, і цей жахливий розвиток ... фатально супроводжувався, як це і повинно було бути, відповідною інтелектуальною регресією» [21, с. 35]. Виклад цих положень уже в зрізі соціально-політичної філософії ми зустрічаємо в післявоєнному маніфесті Юліуса Еволи «Орієнтації», в якому партикуляристський розрив західної людини з гештальтом традиційного виступає як «заперечення вищого смислу авторитету і верховної влади в ім'я досягнення безплідної і примарної індивідуальної свободи, що обернулась для індивіда ... применшенням його до стану атомарної одиниці в загальній невиразній масі» [130, с. 430]. Вже в цій цитаті ми бачимо конкретну експлікацію фундаменту традиціоналістської критики, а саме уявлення про сакральне *Ціле*, паралельно проявлене як у сферах політичного, соціального, культурного, так і в площині онтології, гносеології та духовності – в чому вона беззаперечно резонує з «органіцистською» консервативно-революційною топікою [14, с. 54-56] Мартіна Гайдетера, Ернста Юнгера, Вернера Зомбарта, Отмара Шпана, Ганса Фрайера та ін. Втім, цей резонанс одночасно підважує задану Рене Геноном лінію на монополізацію переніалістського дискурсу – як, зрештою, і його надто радикальну критику західної культури та філософії, які французький мислитель у своїх книгах сам

же неправомірно редукує, видаючи бажане за дійсне. Попри те, що в цілому лінія розмислів Рене Генона та раннього періоду творчості Юліуса Еволи може видаватись правдоподібною, форми її радикальної констатації надміру спрощують стан справ, уподобніючи критику Заходу до плачу над містом, яке ще не зруйноване – і в цьому аспекті інші представники переніалізму, ближчі до європейської традиції, як і ряд сучасних традиціоналістів, виявляються більш адекватними, підкреслюючи, всупереч генонівській ортодоксії, роль вольового *суб'єкта* як актора буття.

З т.з. традиціоналізму, пошук компромісу можливий тільки шляхом перегляду засад західної цивілізації та усунення її основної риси – претензії на хибний абсолютизм, який виявляється не лише в її оцінках інших культур та спробі «занизити» їхнє значення, але, ширше, в погляді «нижчого» (інтерпретованого крізь призму сакральної ієрархії) на «вище», котрий виражається в сутності самого явища профанізму – як судженні мирського, матеріального, партикулярного про сакральне, духовне, універсальне – при важливій заувазі, що ні Рене Генон, ні його послідовники не розводять ці полярності як видимо несумісні в тому ключі, як подібний післяплатонівський дуалізм піддає критиці Фрідріх Ніцше [81, с. 347], але тільки встановлюють між ними коректне співвідношення, звідне до генетичного зв'язку, що існує між нижчим і вищим, імманентним і трансцендентним, матеріальним і духовним [35, с. 34]. Неправомірні переоцінки призводять до руйнації сакральної ієрархії та змішування, в т.ч. в оціночній площині, понять та реальностей різної природи, що сутнісно є наслідком редукції всякого пізнання до сфери логічного раціоналізму та експериментального емпіризму, із якими в традиціоналізмі асоціюється власне модерн як культурно-цивілізаційний проект (що ми, однак, зі свого боку можемо поставити під сумнів як перебільшення). В даному контексті Захід фактично постає втіленням войовничого та агресивного партикуляризму, замаскованого під ідеали свободи та емансипації, результатом якого в кінцевому рахунку стає руйнація і самого раціоналізму в образі «логоцентризму» [2, с. 14], відповідна релятивізація недостатньо

обґрунтованих етичних імперативів (як суперечність повеліваючої об'єктивності та неунікної суб'єктивності розуму [57, с. 185]) та встановлення царства загального хаосу, на загрозу якого вказав Госе Ортега-і-Гасет (1883-1955) у роботі «Бунт мас» («*La rebelión de las masas*») [84, с. 94] від 1931 р. Як наслідок, Рене Генон, оговорюючи той світоглядний базис, на якому стоїть західна система мислення, оцінюючи його різко негативно та передбачаючи неминучий крах, накреслює необхідність нових підходів в оцінці міфологічної парадигми, котра в такому контексті може стати підставою для реанімації архаїчних структур у гносеологічній системі самого Заходу. Важливість такого своєрідного діалогу парадигм (чи, в контексті творчості самого Рене Генона: монологу Традиції) та його практична роль у зміні «наріжних каменів» Заходу, ревізії профанного, відзначена в передмові до праці «Схід і Захід»: «Оскільки це якраз ті ж причини, котрі одночасно і заважають будь-якому порозумінню між Сходом і Заходом, то з їх розуміння можна отримати подвійну вигоду: працювати над підготовкою цього порозуміння, а також постаратись відвернути катастрофи, що загрожують Заходу з його ж власної вини...» [21, с. 28]. Втім, для нас очевидно, що пошук ліків європейська філософія може провадити лишень у собі самій – як рух на *крайній* Захід, який відтак тільки і є шляхом до крайнього *Сходу*.

2.3. Знання і буття в контексті холістської парадигми.

Термінологічна деконструкція

Прояснивши ключові поняття та концепти інтегрального традиціоналізму, ми можемо перейти до з'ясування його специфічної теорії та методології пізнання. Враховуючи зазначений нами вище факт самодистанціювання (за винятком Ананди Кумарасвами) школи традиціоналізму в міжвоєнний період від поточної академічної філософії та раціональної науки, відмічений декларацією про поворот до визначального, «незатемненого» розуміння не лише дійсності *per se*, але й шляхів пізнання дійсності, характерних для

донаукової доби і впливаючих із передумов архаїчного сакрального мислення, очевидним стане і закономірний переворот у методологічних підходах традиціоналізму, котрі в такій перспективі отримують нові точки опори і нові точки відліку. Відмова від імперативів модерну закономірно означала не просто їхню критичну переоцінку, але й заміну тими гносеологічними та онтологічними відповідниками Традиції, що були маргіналізовані в Новий час – що означало по суті догматизацію та субординацію знання, його перманентне, багато в чому схоластичне по духу приведення у відповідність до постулатів традиційної метафізики як засіб верифікації – з одночасною поправкою на регулярний ініціатичний досвід як на засіб пізнання [173, с. 13] по формулі «знати = бути» [209, с. 25]. Вивчення гносеологічного скелету традиціоналізму таким чином постає ключем до кращого розуміння його онтологічних витоків та внутрішньої логіки, дозволивши з'ясувати його внутрішню цілісність і послідовність, а також міру того, наскільки революційною в дійсності була школа традиціоналізму в своїй критиці Нового часу і наскільки масштабно нею був переглянутий спадок модерну в цілому – як у теорії, так і на практиці. Практично це може означати не лише можливість волюнтаристського абстрагування від парадигмальної матриці в часі її трансформації і такого ж волюнтаристського переходу до іншої парадигми, що може бути охарактеризовано нами, за попередніми аналогіями, як вольове «розчакловування» модерну – але й, у випадку Карла Юнга та Мірчі Еліаде – його повторне «зачаклування» через виявлення та реабілітацію в його структурі прихованих архаїчних пластів (як аналог постмодерністської пари *деконструкції* і *реконструкції*). В ширшій перспективі, а саме в контроверсійних точках, де ортодоксальний («пуристський» [186, с. 37]) традиціоналізм долає власний догматизм і через глибинну філософську рефлексію приходить до подолання міфу Традиції – це врешті приводить до дискусії про трансцендентальну точку, незалежну від сфери парадигмальної інволюції, котра в цьому смислі постає універсальним орієнтиром людської *суб'єктності* (що в другій пол. XX ст., в т.ч. на ідеологічному ґрунті

«консервативної революції», стало основою для трансформації самого традиціоналізму до теорій, на яких ми зупинимось пізніше).

Важливим ввідним методом традиціоналізму в його огляді модерну стала ревізія не лише картезіанської онтології Нового часу, її ідей, логіки функціонування парадигми та ін., але й самої мови її вираження. З одного боку, вже було з'ясовано, що саме поняття «парадигми» ми, вслід за деякими пост-традиціоналістами, можемо синонімічно виражати концептом «мови» – таким чином, повертаючись від загального до більш наглядних речей, ми також можемо виявити специфіку *мовленнєвого* самовираження школи інтегрального традиціоналізму. Зрозуміло, що, приступаючи до перегляду засад, на яких будувалась західноєвропейська цивілізація з початку Нового часу, а при глибшому погляді – з класичної доби грецької Античності – традиціоналісти відповідним чином констатували не лише парадигмальну та концептуальну інволюцію, але й фундаментальні зміни в структурі мови та головних поняттях, які збереглись у мові модерну, однак набули нового прочитання, котре в перспективі архаїчної свідомості може розглядатись саме як «профанне». Визначальні поняття, якими оперувала зокрема й антична та середньовічна філософія, таким чином отримують нове прочитання в модерновій метафізиці, що є фактом зрозумілим, однак на самій лише констатації якого традиціоналізм не зупиняється – паралельно і незалежно від сучасного йому академічного контексту проробляючи методологічний поворот до первинних смислів, який пов'язується не лише зі спробою широкої культурної реконструкції, але й з безпосереднім зверненням до етимології класичного філософського глосарію, що в дещо пізніший час знайде своє оформлення і в працях Мартіна Гайдегера – зокрема, присвячених розбору досократичної натурфілософії як витоку західного мислення [112][115]. Позиціонуючи себе як напрям, у деякому сенсі, реакційний, школа традиціоналізму однак не просто відзначає підміну значень ряду традиційних слів у дискурсі модерну, але й вдається до методу, який ми можемо вважати пропедевтикою деконструкції, і в цьому сенсі розпочинаючи власне філософування з філологічного аналізу наявного європейського спадку

(ніцшевське: «Ми філологи» [154, с. 104]). Виходячи зі свого прямого небажання визнавати легітимність світоглядкових змін, яких зазнала західна свідомість, західна наука та філософія, традиціоналізм зазвичай вдається до особливого вжитку тих понять, які він вважає «своїми», саме в тому контексті та розумінні, який він вважає «природнім». В орієнталістському дослідженні «Людина та її становлення згідно Веданти» Рене Генон наступним чином оговорює цей момент: «Єдині слова, котрих ми намагаємось уникати, – це ті, що були спеціально створені для концепцій, з якими викладені нами не мають нічого спільного. Такими є, наприклад, позначення різноманітних типів філософських систем... У них ми можемо, не переймаючись, забрати ці слова, повертаючи їм їхнє нормально приналежне значення» [35, с. 31]. До переліку цих понять належать у тому числі такі фундаментальні для традиціоналізму, як «метафізика», «суб'єкт», «об'єкт», «трансцендентне», «імманентне», «езотеричне», «екзотеричне», а також, у значній мірі, і поняття «філософія» та «наука», які французький мислитель намагається повернути в цілісний ансамбль традиційного знання як такі, що стосуються обумовленої сфери становлення, *онтології*. Все це стає нічим іншим, як продовженням поступального інтелектуального демонтажу модерну не лише на рівні ідей, але й на рівні самої термінології, понятійного апарату, виробленням (або відновленням) власної (або універсальної) мови подачі – яка, в той же час, претендує на об'єктивність, тобто є скрупульозним поверненням словам їхнього визначального значення у відповідності до традиційної метафізики, що значить: зняття з них багатовікового «наносу» суб'єктивних філософських інтерпретацій, еволюцій смислів тощо, в чому традиціоналісти виявляються крайніми консерваторами не тільки в принципах, але й по формі.

Подібний метод може бути резонно підданий критиці як «авторитарний» у значенні максимальної опори на авторитет теології та релігійної метафізики (у випадку Рене Генона – першочергово Веданти [170]) – і на перший погляд він виглядає неприйнятним для філософії в її західному розумінні перманентного критичного мислення, змінної рефлексії щодо себе та світу. Водночас,

прослідковучи хід думки Мартіна Гайдегера з його доволі неясним закликком до «вслухання» в буття [110, с. 455] і в саму мову як «дім буття» [106, с. 266], зверненням до мови як до автономного носія смислів, віднайдення оригінальних значень слів через самі слова – нам доведеться констатувати *de facto* не менш «авторитарний» метод, за яким філософська рефлексія про поняття в кінцевому рахунку твердо спирається на ґрунт первісної мови (особливий інтерес філософа до давньогрецької та старонімецької) як одночасно людського і «надлюдського» джерела [17, с. 23-24], і що в ширшому контексті не суперечить логіці традиціоналізму як навіть більш «раціональному», хоча і видимо догматичнішому підходу. Якщо Мартін Гайдегер, резюмуючи в такій же ситуації західну філософію, для вираження своїх ідей був змушений не лише вдаватись до етимологічної ревізії слів і понять – як німецьких, так і грецьких – але й конструювати на основі німецької лексики власні органічні слова, то традиціоналісти, а перш за все Рене Генон, у цьому випадку ідуть іншим шляхом – практичного ігнорування глосарію модерну з більшою частиною його смислового багажу. Фактично це стало спробою говорити мовою автентичної Традиції так, немовби вона не була афектована Новим часом, тобто повернути ряду понять і концептів їхні найбільш оригінальні смисли та оперувати ними виключно в такому контексті, майже не зважаючи на існуючі сучасні інтерпретації – що, тим не менше, не позбавляє сумніву щодо самого факту існування подібної автентичної Традиції як чогось *реального*, а не проєктованого ректроспективно у спробі метаісторичної логічної реконструкції премодерну. Залишаючи цей пункт за дужками та розуміючи неможливість беззаперечного доведення чи спростування претензій традиціоналістів на «автентику», ми однак цілком можемо допустити неавтентичність самого поняття «Традиції», де спроба «очищення до глибин» ознає вже не стільки відновлення історичної істини, скільки формалізацію феномену *post factum* – а значить, і допустити це як головну передумову критичного переосмислення традиціоналістських тез у форматі посттрадиціоналізму – зокрема, через повернення до чисто

декартівського сумніву і подальший «примирюючий» синтез генонізму з рядом філософських інтуїцій XIX-XX ст. (Георг Гегель, Фрідріх Ніцше, Освальд Шпенглер, Ернст Юнгер, Мірча Еліаде, Карл Юнг, Едмунд Гуссерль, Мартін Гайдегер, Клод Леві-Строс (1908-2009)).

Однак різкий поворот до «визначального» не міг бути здійсненим сам по собі, особливо враховуючи ту обставину, що інтегральний традиціоналізм як ідейна течія, орієнтуючись на метафізичний Схід, є феноменом західним та орієнтованим на західну публіку, тож спроба «очищення» лексики неunikно вимагала попередньої роботи з узгодження понять, до якого автори-традиціоналісти вдалися на етапі становлення своєї школи у 1920-их рр., і обґрунтування чого ми зустрічаємо в одній із перших книг Рене Генона «Схід і Захід»: «...Ми б воліли зовсім не займатись цією невдячною роботою та обмежитись експозицією визначених істин і ніколи не звертати уваги на помилкові інтерпретації, котрі тільки ускладнюють і заплутують питання без усіякої потреби; але ми змушені враховувати ці обставини, оскільки, якщо ми не почнемо розчищення території, все, що ми зможемо сказати, ризикує залишитись незрозумілим» [21, с. 27]. Описуючи в цьому ключі один із методів глибинного аналізу традиційних понять, Рене Генон у роботі «Східна метафізика», серед іншого, вказує, як і Мартін Гайдегер, на необхідність етимологічного прояснення слів для позбавлення їх суперечливих новітніх конотацій: «...Краще за все, коли йдеться про слова, що можуть давати привід для деяких двозначностей, намагатись наскільки можливо відновити їхнє визначальне та етимологічне значення» [22, с. 229]. В ряді випадків традиціоналісти окремо вказують, перш ніж послуговуватись такими словами, на ту семантичну ревізію, яку вони здійснюють, одночасно критикуючи модерністські відхилення в тих чи ін. поняттях. Однак ми можемо констатувати, що такий фундаментальний перегляд визначально здійснив саме Рене Генон у своїх перших книгах, тоді як у всіх подальших текстах він і його послідовники вже мислять у заданій системі понятійних координат, тільки побіжно повертаючись до нагадування про ту різницю, яка існує між

традиційним і сучасним розумінням філософського тезаурусу – а, отже, і між сприйняттям самого буття, в ньому віддзеркаленого. Це, відповідно, робить для невідготовленого читача прочитання праць традиціоналістів справою вкрай нелегкою, а особливо при ознайомленні з ними не в хронологічному порядку, оскільки воно передбачає деконструкцію тих стереотипів, які орієнтують мислення та мову людини Нового часу – тобто усунення з мови та мислення онтогносеологічних структур модерну, що в значній мірі означає зрушення світоглядних основ європейського читача. Зі свого боку, відзначаючи оригінальність традиціоналістської стратегії, ми, однак, можемо поставити під сумнів саму її необхідність з т.з. *philosophia perennis* – головню спираючись на альтернативні напрацювання Мірчі Еліаде та Карла Юнга, як і кола дослідників групи «*Eranos*» у цілому, за якими жорстке протиставлення архаїчного і модернового, як і домінація останнього в інтерпретаціях онтології, не виглядають переконливо – позаяк сам Новий час у переніалістському дискурсі є не стільки самодостатньою парадигмою, скільки «*камуфляжем*» [174, с. 102] вічного та незмінного буття.

У той же час цей перехід у переніалізмі не є абсолютним, адже, як неважко зрозуміти при ознайомленні з оригінальними текстами, останні все ж написані для західного читача, і тому сформульовані мовою, яка західному читачу доступна – звичайно, це мова філософії, однак тієї філософії, яку традиціоналізм іще вкладає в рамки епохи Традиції – а саме античної та середньовічної. Більше того, Рене Генон у «Східній метафізиці» спеціально підкреслює, що, пишучи головню для західного читача, він, таким чином, не бачить сенсу ускладнювати ситуацію і послуговуватись для вираження традиційних ідей якимись екзотичними термінами: «...Чи варто настільки вже перейматись тими спотвореннями, яких зазнало те чи інше слово? ...Чи не достатньо для цього просто прийняти необхідні запобіжні міри, щоб уникнути помилок і непорозумінь?» [22, с. 230-231]. Традиціоналізм таким чином претендує виступати своєрідним мостом між дійсною, автентичною архаїкою, формалізованою до «чистої» метафізики [164, с. 93] – та ситуацією модерну, в

якій перебувала і, за структурною інерцією, в значній мірі досі перебуває людина Заходу [45, с. 333]. З одного боку, мова традиціоналізму є мовою класичної філософії, а тому являє собою вже певний перехід у структури, які ми можемо вважати витоковими для модерну; з іншого – традиціоналізм, здійснюючи операцію семантичної редукції понять, залишає тільки ті смисли, що відповідають логіці Традиції – що в дійсності є не стільки їхньою редукцією, скільки, з т.з. традиціоналізму, «збагаченням», хоча це і викликає ряд застережень у дослідників – зокрема, в Мірчі Еліаде, котрий, попри особливий пієтет до *philosophia perennis* Ананди Кумарасвами [141, с. 347], вбачає редукцію «з протилежним знаком» [141, с. 378] у генонівській версії традиціоналізму, за якою ми також можемо вбачати переверот самої онтологічної оптики – крайності, яку значно ефективніше та *природніше* оминає Мартін Гайдегер у дискурсі своєї фундаментальної онтології. Тут же ми можемо задатись питанням: чи не виказує подібна, до значної міри дуалістична, установка Рене Генона не тільки його нездоланий зв'язок з європейською платонічною метафізикою, але й елементи модернового стилю філософування в самому традиціоналізмі? Ба більше: взаємопов'язаності модернового і традиціоналістського дискурсів – та фундованості останнього контрпозицією Сучасності, з чого ми можемо виснувати ширший гештальт, котрий виходить за межі генонізму і включає його у своє поле як «один із» – при чому не безумовно традиційний – аспект? Продовжуючи, ми можемо констатувати й іншу сторону традиціоналістської термінології: відмову від переносу сучасних західних термінів і понять у площину архаїки, що в такому контексті розглядається як неправомірне звуження Традиції до контекстуальної призми модерну, тобто її викривлення та невірна інтерпретація, на що також звертає увагу структураліст Клод Леві-Строс [202, с. 230]. У зв'язку з цим Рене Генон, розглядаючи перш за все східні доктрини (зокрема, в дослідженні «Людина та її становлення згідно Веданти» [35, с. 13]), постійно підкреслює неправомірність означення їх за допомогою таких чисто західних термінів, як «система», «філософія», «релігія», «містицизм» тощо, чітко диференціюючи їх від

контексту традиційного мислення і традиційного досвіду, і тому, спираючись на оригінальну мову даних культур, тільки в окремих випадках наводить паралелі з античним або середньовічним західноєвропейським спадком – однак і тут вдаючись до деконструкції класичних філософських понять, виявляючи їхній оригінальний смисл у контексті свого бачення онтології Традиції, а не модерну.

2.4. Трансцендентне та імманентне як два аспекти буттєвого гешталту.

Coincidentia oppositorum

У попередніх параграфах ми вказали на таку особливість традиціоналістського дискурсу, як розгляд буття і всіх пов'язаних з ним сфер та категорій у двоякому ключі. З одного боку, виходячи з холістського принципу сприйняття дійсності в її цілісності, буття як у сфері становлення, так і у сфері принципів визнається традиціоналістами єдиним як універсальна субстанція, що її ми можемо символізувати фігурами круга або кулі. Однак з іншого боку, оскільки Першопринцип ототожнюється з універсальною всеможливістю, безкінечністю потенцій, що актуалізуються у сфері проявленого буття – інтегральний традиціоналізм розводить різні онтологічні рівні у дві умовні «групи» – область принципів та область становлення, що їх ми, у свою чергу, можемо співвіднести з центром та периферією круга або кулі. В глосарії традиціоналізму сфера принципів ототожнюється з областю метафізики (*трансцендентного* – від лат. *transcendere* – «переступати»), тоді як сфера становлення – з областю онтології (*імманентного* – від лат. *immanere* – «залишатись в») [28, с. 127-128]. Ці терміни регулярно фігурують у працях авторів, яких ми відносимо до школи інтегрального традиціоналізму, фактично складаючи основу всього пов'язаного з ними понятійного апарату, заснованого на діалектичних парах (Традиція-модерн, Схід-Захід, сакральне-профанне, знання-дія, *etc.*), що розкривають двояку – і в той же час об'єднану спільним знаменником – природу реальності як суми буття з малої літери (як категорії

становлення) і Буття (як метафізичної реальності) – з великої. Водночас ця умовна «сума», «цілість» на основі архаїчних міфологічних та релігійних доктрин розглядається в традиціоналістській філософії не як хаотичний набір буттєвих модальностей, але згідно строгої ієрархії, за якою метафізична площина описується як «тонша» та якісно переважаюча площину «онтологічну» (під якою розуміється сфера обумовленого становлення), корелюючи з поняттями «трансцендентного» (того, що по той бік змін) та імманентного (того, що становить саму область змін – буття, яке «тут») [173, с. 10].

Аналогічну дистинкцію двох планів, хоча й іншими словами, ми зустрічаємо і в Мартіна Гайдегера в його пізнішому онтологічному розрізненні не лише «буття» і «сущого», але й в диверсифікації поняття самого буття на *das Sein* і *das Seyn* [221, с. 13] – де останнє вказує на Принцип буття як на *Ніщо*, трансцендентне (у специфічному холістському значенні цього слова) щодо сущого як того, що явлене (і водночас, являючись, приховуючого *ἀλήθεια* «чистого» Буття). У термінології, близькій до генонівської, він же протиставляє і буття та «становлення» (нім. *das Werden*) [105, с. 175-177] – і буття та «видимість» (нім. *der Schein*) [105, с. 178-180]. При розгляді центрального концепту школи традиціоналізму – Традиції, яка уособлює універсальний Закон, заміщаючий сам Першопринцип у сфері часового становлення, нами було відзначено і відповідну фундаментальну рису онтологічного оформлення: сувору структурованість за принципом субтильності, концентричність та ієрархізм [209, с. 22-25]. Цей підхід є ключовим для вивчення методології інтегрального традиціоналізму, оскільки він виступає як головний критерій у виборі методів відповідно до предметів вивчення, так і оцінки самих результатів пізнання, структурування їх згідно значущості та відповідності до універсального знання. Під «субтильністю» в даному випадку ми розуміємо конкретні онтологічні якості сфер вивчення, їхню природу та місце в сакральній ієрархії, фундаментом якої традиціоналізм бачить найнижчі матеріальну та інфракорпоральну площини, пов'язані з тілесними та

підтілесними формами буття – тобто той вимір реальності, який наукою Нового часу розглядається як «емпіричний» (від гр. *εμπειρία* – «досвід»), а фундаментальною онтологією Мартіна Гайдегера – як «онтичний» [108, с. 6] (нім. *ontisch* від гр. *ον* – «те, що є»). В даному випадку ми розглянемо цю ієрархію знизу, слідуючи логіці індивідуального, тоді як окремо слід відзначити, що в таких випадках автори-традиціоналісти, виходячи з логіки метафізики, розпочинають свій опис реальності згори (метафізично, або, в гайдегерівській термінології – «онтологічно» [108, с. 5]) від Першопринципу, і що корелює, зокрема, з положенням Фрїтьофа Шуона: «Історична реальність менш «реальна», ніж та глибока Істина, котру вона виражає і котру також виражають міфи...» [122, с. 13] – та в не меншій мірі перегукується з ієрархічною філософською установкою Олексія Лосєва [66, с. 402]. Вагомим елементом такої онтології ми можемо вважати її принципову єдність, яка, попри логоцентризм [43, с. 139], не заперечує внутрішньої плюральності вимірів, число яких обмежене тільки безкінечною природою самого буття – і в цьому відношенні традиціоналістська оптика, як і гайдегерівська філософія, становлять значно гнучкішу альтернативу до чисто нігілістських стратегій деструкції онтології постмодернової доби.

Відмовляючи матеріальному в його претензії на абсолютизм і розглядаючи його як найбільш примітивний і грубий вияв буття, ототожнюваний в індійській метафізиці з принципом «*тамасу*», а в схоластичному прочитанні Арістотеля – з *materia secunda* (лат. «друга матерія» як матерія оформлена) [33, с. 17], традиціоналістська школа бачить його як периферійну зону концентричного буття (від лат. *concentratio* – «центрування», «зосередження»). Вищими щодо матерії формами реальності далі розглядаються психічно-душевна сфера і сфера оформленої духовності (інтелігібельності), на яких і замикає область свого вивчення класична раціональна наука і філософія модерну, торкаючись інтелігібельного тільки в окремих положеннях (теоретична математика, кантіанство, феноменологія) – в чому з генонівськими тезами опосередковано солідаризується і Мартін Гайдегер: «Вказівку на цей

принциповий обумовлюючий зв'язок між онтичним досвідом та онтологічним пізнанням дають математичні природничі науки. Цим, однак, її роль в обґрунтуванні метафізики і вичерпується» [108, с. 6]. Всі вищі прояви реальності, ототожнювані з чистою духовністю, ба навіть окремі сфери феноменального світу, котрі класичною наукою Нового часу виносяться за сферу розгляду, ототожнюючись із критикованою «метафізикою», в контексті традиціоналізму і взагалі міфологічного світогляду навпаки опиняються в центрі розгляду, навіть якщо і не прямого, то в якості вихідних принципів, що слугують точкою опори для оцінок, суджень та орієнтації в реальності багаторівневого світу. Якщо емпірична наука і раціональна філософія шукають точку опори в людині тілесній та людині раціональній і, спираючись на неї, «перевертають» архаїчний світ – або, навіть зберігаючи вище розуміння духовності [56, с. 242], все ж пріоритетно підводять його до раціональних форм пізнання – то для класиків традиціоналізму таке формулювання онтології та, відповідно, прив'язаної до суб'єкта гносеології виглядає абсурдним, оскільки явно або приховано перевертає з ніг на голову «нормальний стан» речей, за якого в Традиції раціональне та психічне переважає тілесне, а духовне, у свою чергу, переважає раціональне та психічне, котрі на карті буття опиняються в об'єктному відношенні до більш тонких сфер, наближених до сакрального Центру, ототожнюваного з божественним Першопринципом. У «Царстві кількості і знаках часу» Рене Генон з цього приводу проводить витікаюче з онтології антропологічне розрізнення між двома протилежними людськими якостями – сучасною і традиційною – вбаючи, як і Хосе Ортега-і-Гасет та пізніше Жан Бодрійяр (1929-2007) [161, с. 72], основну причину суспільної дезінтеграції в первинній дезінтеграції та уніфікації людської свідомості: «...Одні пали в «інфралюдське», тоді як інші піднялись в «ультралюдське»: перший випадок являє собою сучасну анонімність, анонімність типу натовпу чи «маси»» [33, с. 66]. Таке послідовне формулювання традиціоналістської логіки прямо перегукується зі зразками чисто релігійної філософії в період Нового часу, однак, спираючись на східну філософію та «об'єктивний», знеособлений

ідеал, ортодоксальний традиціоналізм генонівського зразка цілковито переступає через теїзм і традиційну християнську віру в божественну особистість, розглядаючи Вишне як чистий Закон, «Абсолют» (лат. *absolutus* – «необмежений», «вільний»), абстрактний «Вищий Принцип» [122, с. 213], позбавлений будь-яких партикулярних конотацій чи спроби прив'язати цей рівень до людиномірної картини світу (яку в даному випадку ми розуміємо як людину ізольовану в її звичному модерністському тлумаченні).

Таким чином вихідні принципи, що формують сферу традиціоналістського знання, є принципами, даними *a priori* [56, с. 33], зокрема через Традицію в її багатогранних проявах, яка в цьому контексті виступає зв'язуючою ланкою між вищим і нижчим, подібно до біблійного символу ангельських сходів, які уві сні споглядає Ісаак. Приймаючи характеристику Імануеля Канта (1724-1804), ми можемо визначити такі підходи до формулювання метафізики як «догматичні» [56, с. 7] – більше того, з необхідністю, підкресленою самим «кьонігсберзьким відлюдником» щодо будь-якого апріорного знання, такі підходи не допускають жодної гіпотетичності: «...Тим більше повинно бути таким визначення всіх чистих апріорних знань, котре має слугувати мірилом і, відповідно, прикладом всілякої аподиктичної (філософської) достовірності» [56, с. 10]. В той же час ці засадничі принципи, відкинуті позитивістською філософією як неверифікована «метафізика» [62, с. 326], в дискурсі традиціоналізму нетотожні загальноприйнятому розумінню «віри», однак розглядаються саме як «знання», при чому знання «точне» [122, с. 13] і переважаюче будь-які намагання індивідуальної модифікації. Це парадоксальне для просвітницького модерну твердження виглядає для дослідника-емпірика як абсурд, виходячи з того спадку секуляризації, яким було сформовано його мислення і мислення цілих поколінь до нього. В даному випадку мова йде не лише про фундаментальну зміну світогляду на рівні онтологічної парадигми, що сформувало цілком нові підходи і логічні критерії в оцінці дійсності в рамках Сучасності, але й про забуття практичної сторони духовної реалізації, пов'язаної саме зі сферами сакральної гносеології. Зміна як мислення сучасної людини, так і втрата спадку

духовної ініціації, пов'язаної з трансформацією людської індивідуальності та розкриттям нею феноменального світу в новій якості, відкриттям нових форм пізнання на нових онтологічних рівнях, тобто подоланням власної людської обумовленості, таким чином виступили підставою для констатованого Мартіном Гайдегером поступового «забуття» Буття [104, с. 2] в усій його повноті, поетапної редукції картини світу до рівня чистої логіки, емпірики або ірраціоналізованої чуттєвості. Людина ж традиційного світу, занурена в міф, постає в такому ключі не тільки істотою іншої парадигми та іншої логіки, але й «антиредукціоністськи» [157, с. 3] відкритою до якісно інших форм знання, пов'язаних із трансформацією самого суб'єкта пізнання через певне зусилля, «в якому люди перших віків не мали жодної потреби, оскільки духовний розвиток здійснювався в них настільки ж природньо, наскільки й розвиток тілесний» [23, с. 376]. «...Тут мова про те, що по суті своїй «непередаване», – про стани, що реалізуються всередині» [23, с. 377], під якими, зокрема, розуміється злиття із об'єктом пізнання через ототоження [48, с. 134], яке в перспективі сакрального гнозису [211, с. 61] означає практичну зміну як передумов мислення, так і онтологічної данності людської істоти, що в архаїчному світі було сферою як містерій та духовної ініціації [140, с. 368], так і першої філософії в її автентичному міфологічному контексті, зокрема неоплатонізму в західній традиції.

З цього приводу ми знаходимо в роботі Рене Генона «Східна метафізика» наступні знакові слова: «Ми говоримо про метафізичні концепції, за відсутністю в нашому розпорядженні іншого терміну, щоби нас могли зрозуміти; проте ... мова йде не про оперування якими-небудь абстракціями, але про безпосереднє пізнання істини такою, якою вона є» [22, с. 233] – що в структурі архаїчного означає ніщо інше, як реалізацію вищих онтологічних можливостей. Ця тенденція до знеособлення, притаманна Рене Генону та ряду його послідовників при описі сакральної науки, базується саме на практичній стороні пізнання, яка, однак, розуміється зовсім інакше, аніж у перспективі Нового часу. Пізнання не тільки теоретичне, але й зміна власної свідомості

шляхом духовних практик, споглядання дійсності в її реальній повноті, не обмеженій емпіричними границями чи раціональними засновками, фактично і виступають у ключі традиціоналізму, подібно до архаїчної парадигми, практичним пізнанням через активну якісну трансформацію самої людини як «того, що треба подолати» [82, с. 11]. Відводячи суто теоретичному знанню інструментальну роль, Рене Генон у роботі «Східна метафізика» протиставляє теоретичне знання знанню духовного порядку як знанню *дійсному*: «Теоретичне пізнання, що ще залишається лиш опосередкованим і в деякому роді символічним, є всього лиш попередня підготовка – зрештою, необхідна – до пізнання дійсного. ...Це – те знання, котре спочатку є тільки віртуальним, але надалі повинно реалізуватись як дійсне» [22, с. 235] – хоча ми можемо відзначити, що дистинкція реального та віртуального, актуального та потенційного, як і в посткласичній філософії, доволі умовна і правомірна лишень для нижчих модусів буття. Ці принципи, в Європі збережені, зокрема, в методах навчання в монастирській практиці та ініціатичних організаціях [26, с. 72], і пов'язані не тільки з мисленнєвими маніпуляціями, але й зі зміною самого мислячого суб'єкта відповідно до природи речей, що стають предметом його інтелектуального осягнення, виглядають цілком закономірними, як і закид традиціоналізму в бік новочасної науки, котра засобами «нижчого» порядку намагається судити про «вище», у зв'язку з чим сам Рене Генон відзначає: «Наука завжди є знання раціональне, дискурсивне, завжди не безпосереднє пізнання через відображення; метафізика є знання надраціональне, інтуїтивне та безпосереднє» [22, с. 233]. Втім, остання теза, на нашу думку, могла виглядати правдивою тільки в історичному контексті її написання, а саме головню стосуючись позитивістських ідеалів науки, декларованих ще в першій пол. XX ст., однак суттєво переглянутих пізніше – хоча для самого Рене Генона такий поворот у пізнанні не міг виглядати переконливим, що виражається, зокрема, і в його критичній настанові до «прагматизму» Вільяма Джеймса (1842-1910) та «інтуїціонізму» Анрі Бергсона [33, с. 237].

Споглядання, інтерпретоване саме в неоплатонічному ключі, як одна із форм пізнання ортодоксальним традиціоналізмом розцінюється як «безпосереднє», оскільки, на відміну від чисто логічної раціональності Нового часу, базованої лише на силі абстрактних доведень і *розмов* (фр. *le discours*), споглядання сутностей верифікується безпосереднім духовним досвідом Традиції, у зв'язку з чим історик релігій Мірча Еліаде наводить гносеонтологічну концепцію італійського антрополога Ернесто де Мартіно (1908-1965): «...Феномени магічного або шаманського порядку ..., ірреальні для західної людини, яка живе у Всесвіті Ньютона і його послідовників, ... реальні та природні для «первісних» людей, що живуть у світі, де домінує магічне мислення» [139, с. 365]. Саме цей досвід емпірична наука, заснована на знанні профанному (тобто буденному) винесла за рамки свого дискурсу, не в стані належно верифікувати метафізику онтологічними аргументами, і в цьому традиціоналізм підкреслює ключову помилку науки та раціональної філософії: пізнавати вище, не змінивши відповідно власний інструментарій, який повинен бути заснований на закономірній ієрархії, яку традиціоналісти вбачають у сфері донаукового мислення – і котра, за нашою увагою, означає саму відкритість до трансгуманістичних метаморфоз. Виходячи з циклічної та концентричної картини часу і буття, те, що знаходиться на Периферії («нижче»), перебуває в суб'єкт-об'єктних відносинах щодо Центру, і таким чином помилковим засновком є спроба рівнів об'єктних судити про рівні, які стосовно них є суб'єктними («вищими») – єдиною можливістю правильного пізнання вищого, відповідно до холістського ансамблю, стає зміна власної суб'єктності, тобто відкриття людиною внутрішніх духовних вимірів, що може бути символізовано як рух до сакрального Центру, тотожного можливості Чистого Буття. Така логіка відсилає дослідника не лише до міфологічної парадигми (в цілому коректно реконструйованої Карлом Юнгом [144], Жоржем Дюмезілем (1898-1986) [50], Жильбером Дюраном (нар. 1921) та Мірчею Еліаде [138]), структурованої за циклічним принципом, але й до античної філософії, зокрема до епохи досократиків та онтологічної концепції Парменіда, його

символізацією Буття фігурою кулі, котра постає втіленням не лише просторової концентричності і замкненості часу у вічності, але й означає якісну неоднорідність рівнів Буття і часових епох та їхню ієрархічну пов'язаність, яка, втім, приховує визначальну багатогранну цілісність, принципову можливість зведення до єдиного витoku, метафізичної Вісі [157, с. 169]. Таку ж аналогію ми знаходимо і в космогонії давньогрецьких орфічних культів, як і в класичному уявленні Платона в діалозі «Бенкет» [88, с. 98] про сферичну форму андрогіна, який у даному ключі нероздільний із картиною макрокосму як зовнішнім дзеркалом людської суб'єктності – символіка людини та символіка Всесвіту уподібнюються. Таким чином ієрархізм онтології, яка виводиться від Єдиного [89, с. 12] до окремої людини, виступає базовою передумовою правильного пізнання як його розуміли в архаїчну добу, і як це, принаймні теоретично, було реанімовано в дискурсі інтегрального традиціоналізму – передуючи більшості схожих інтенцій у самій науці та філософії ХХ ст. та виступаючи їхнім радикальнішим відповідником.

2.5. Інтелектуальна інтуїція і знаково-символічна репрезентація буття в онтології традиціоналізму

Безпосередній інструмент метафізичного пізнання та одночасно онтологічної трансформації через проникнення у сферу сутностей Рене Генон визначив як «інтелектуальну інтуїцію» (лат. *intuitio intellectualis*) – терміном, запозиченим ним у схоластичній філософії Ніколая Кузанського (1401-1464), аналоги якого знаходимо також в Аніція Боеція (480-524) – «погляд» (лат. *intuitus*), Дунса Скота (1265-1308) – «інтуїтивне пізнання» (лат. *cognitio intuitiva*), у ХVІІІ ст. у відповідності до значення лат. *intuitio* перекладені Крістіаном фон Вольфом (1679-1754) як «споглядання» (нім. *die Anschauung*), яким слово ввійшло в понятійний апарат Імануеля Канта. Пізнання через інтелектуальне споглядання, або *intellectualis visus* схоластичної філософії, в традиціоналізмі виступає як інструмент надраціонального, тобто переступає

межі можливостей формальної логіки та спекулятивного розуму, на яких засновуються філософія і наука Нового часу. Формально розмежовуючи ці сфери, Рене Генон у своїй праці по східній метафізиці «Людина та її становлення згідно Веданти» аналогічним чином розділяє й методи їхнього пізнання: «...Чистий розум належить рівню трансцендентного і своїм власним предметом має пізнання універсальних принципів. Це знання, в якому немає нічого дискурсивного, отримується прямо і безпосередньо через інтелектуальну інтуїцію...» [35, с. 82]. Являючись способом пізнання метафізичного, інтелектуальна інтуїція в цьому спеціальному розумінні виступає як власне метафізичний метод, орієнтований на подолання обумовленостей раціонально-емпіричної області, котра відповідає світу партикулярного становлення сущого. Оскільки метафізика оперує вищими реальностями, символічно найбільш наближеними до сакрального витoku Буття, тобто принципами, які корельовані необумовленим статичним Центром, то, за логікою традиціоналізму, метафізичне пізнання є пізнанням абсолютного та незмінного, а тому ієрархічно вищим щодо пізнання нижчих модусів дійсності, яким самообмежилась наука Нового часу: «...Постулати наук традиційних, витікаючи в якості безумовних наслідків з істин метафізичного порядку, що досягаються за допомогою інтелектуальної інтуїції, а значить, строго і однозначно, наділені ... абсолютно достовірним характером» [25, с. 56]. Така дзеркальна переоцінка сучасної гносеологічної парадигми базується на дзеркальному переосмисленні онтології, розгляді людини та емпіричної дійсності не як вихідних, але як периферійних проявів Єдиного, на що ми вказали вище, говорячи про зворотній погляд традиціоналізму на ієрархію.

Проте абсолютної виключності поняття «інтелектуальної інтуїції» набуває саме в рамках парадигми модерну, котра чітко розмежувала можливості *ratio* і границі емпіричної верифікації, урізавши реальність до сфери онтології (в сенсі, в якому її розумів Рене Генон), а все, що не піддається законам логіки та експериментальним доказам, трансцендувавши в ефемерну область метафізики, якій було або цілком відмовлено в праві на «реальне» існування, або просто

винесено за межі наукового дискурсу з відповідним звуженням поняття «науки» (вітгенштайнівське: «Про що не можна говорити, про те слід замовкнути» [16, с. 219]). В книзі «Криза сучасного світу» Рене Генон безапеляційно пише, що західне людство на протигагу вищій інтуїції редукувало сферу мислення до суто розсудкових категорій, «...тоді як античні і середньовічні доктрини, навіть вузько філософського характеру ..., відкрито визнають її існування та її перевагу над усіма іншими якостями» [25, с. 49]. Така заява на перший погляд звучить перебільшенням, позаяк нам відомі звернення до методу інтуїції, інтерпретованої інтелектуально, а не психологічно, в ряду ключових філософів Нового часу – серед них і в Рене Декарта (1596-1650) (як *intuitus mentis*) [41, с. 84], до критики якого Рене Генон у своїх роботах повертається систематично протягом усієї творчості. Проте при більш пильному розгляді картезіанської та посткартезіанської філософії ми все ж зможемо помітити ряд відмінностей, котрі у важливих нюансах дозволяють проводити межу між розумінням інтелектуальної інтуїції в Рене Генона – та розумінням цього ж поняття в найбільш авторитетних мислителів модерну. Для метра традиціоналізму інтуїтивне осягнення є першочергово методом пізнання вищих реальностей і, на відміну від Рене Декарта, не ототожнюється з вивченням предметної дійсності [41, с. 79], зосередженість на якій для духовного пошуку є вкрай сумнівною [91, с. 69] – більше того, інтелектуальне осягнення означає в подібній перспективі не стільки безпосереднє «відкриття» тих або ін. теоретичних знань чи космологічних принципів, скільки, сутнісно, екзистенційну трансформацію самого суб'єкта пізнання, що в більшій мірі відповідає принципам східних доктрин, у яких процес пізнання ототожнюється з процесом «звільнення» [173, с. 35].

Відчуваючи відмінності в стилях мислення Рене Декарта і Рене Генона, ми можемо відзначити орієнтацію останнього на ті сфери, що в Європі найчастіше хибно означаються поняттям «містичного» (проти чого сам Рене Генон протестував [23, с. 361]) – однак в узагальненому контексті це слово дозволить нам ясніше зрозуміти дух традиціоналізму, багато в чому (особливо в постатях

Фрітьофа Шуона, Тітуса Буркхардта, Жана Б'єса) близький україно-російській софіології. З іншого боку, слід вказати на важливий нюанс дистинкції власне «інтуїтивного» та «абстрактного», яку в Середні віки провів Вільям Оккамський (1285-1349), розуміючи під останнім знання логіко-спекулятивне – і до якого ми, вслід за Рене Генонем [25, с. 68], можемо віднести філософію Імануеля Канта як класичний зразок. На відміну від кантівської, логіка Рене Генона не знає поняття «ноумена» (гр. *νοούμενον*) як означення непізнаної сутності речей, оскільки для неї не існує нічого принципово непізнаного – з тим зауваженням, що кожна зі сфер потребує спеціальних методів пізнання, котрі, попри певну аналогію, що може між ними проводитись, зберігають свою автономію. Говорячи про «позитивне значення» ноумена, Імануель Кант у «Критиці чистого розуму» («*Kritik der reinen Vernunft*») від 1781 р. називає його недосяжним, позаяк необхідне для цього «інтелектуальне споглядання» він визнає за невластиве людині [56, с. 193-194]. Двозначними в генонівській перспективі виглядають і погляди німецьких класиків Йоганна Фіхте (1762-1814), Фрідріха фон Шелінга та Георга Гегеля з їхніми спекулятивними засновками [86, с. 37-43], що для традиціоналістської догматики з її вкоріненістю в релігійних традиціях може слугувати підставою для визначення масштабних філософських систем XVIII-XIX ст. як «рукотворних» з усіма відповідними наслідками. Втім, ми мусимо визнати, що на поч. XX ст. проблема «демаркації» знання була частково знята у феноменології Едмунда Гуссерля, котра, на нашу думку, в ряді положень стоїть близько до традиціоналістської теорії – однак яка, швидше за все, залишилась невідомою Рене Генону з його послідовним скепсисом та ігноруванням сучасної філософії, хоча і була відмічена його учнем Юліусом Еволою [131, с. 286-287]. Втім, у свою чергу ми також можемо визнати і часткову правоту Рене Генона в його рецепції академічної філософії як традиції «книжної» і мирської – а тому переважно далекої від тих речей, які становлять центр традиціоналістського досвіду.

У площині архаїчної парадигми, не афектованої дуалістичною логікою християнського та постхристиянського мислення, сфера метафізичного не виступає настільки ізольованою та недосяжною для людського пізнання, а тому і поділ на області принципів і становлення є релятивним, як і методи досягнення дійсності в усій її повноті не розмежовуються на дві взаємовиключні категорії «реального» та «нереального», але постають градаціями одного і того ж, не виключаючи за сферою профанного його належного, але підпорядкованого місця в багатоступінчатому ансамблі єдиного Універсуму. Не відмовляючи наукам, у т.ч. профанним, у їхній законній відповідності тим регіонам, вивченням яких вони займаються, Рене Генон розглядає їх як розгалуження єдиного сакрального знання, увінчаного чистою метафізикою. Говорячи про спеціальні науки, об'єднані в ієрархічному порядку, та зауважуючи їхню безкінечну варіативність, автор відзначає, що всі галузі пізнання «зближуються одна з одною при досягненні вищих рівнів. Однак це не означає, що всі проміжні рівні безумовно необхідні...» [25, с. 61] – розглядаючи в іншій роботі перцепцію та індукцію, розсудкове пізнання в цілому як правомірні, однак, за резонними вказівками модернових мислителів, обмежені сферою імманентного (до якої Рене Генон відносить і психічне) [35, с. 22]. Кінцевий гносеологічний висновок традиціоналізму в цілому виявляється значно позитивнішим за висновки, зроблені в Новий час, позаяк декларує здатність людини за особливих умов досягнути дійсність у цілому, включаючи видимо трансцендентні, «закриті» сфери, долаючи при цьому власну обумовленість та змінюючи внутрішню природу та екзистенційний статус, що, за словами Мірчі Еліаде, «залишає найрадикальніші західні формулювання далеко позаду» [173, с. 35] – і в цьому відношенні виявляючись сутнісно менш «ідеалістичним» світоглядом, на що, зрештою, вказує і сам Рене Генон, відмовляючись класифікувати традиціоналізм як форму «спірітуалізму» або «матеріалізму» і визнаючи цю опозицію хибною [35, с. 34]. У тій чи іншій формі це одночасно передусє і розпочатий Фрідріхом Ніцше елімінації «платонізму» з європейської філософської традиції [80, с. 380], пов'язаній з посткласичним філософуванням

другої пол. ХХ ст., хоча останню традиціоналістські автори зазвичай сприймають як форму подальшої редукції онтології – до інфракорпорального, і таким чином послідовно відмовляють їй у легітимності.

Враховуючи специфіку вживання слова «інтуїція» в сучасному загальноприйнятому розумінні, надання йому переважно психологічного тлумачення, Рене Генон у «Східній метафізиці», вдаючись до звичного для себе методу повернення традиційним поняттям їхнього оригінального змісту, особливо підкреслює: «...Чисту інтелектуальну інтуїцію ... не слід уподібнювати тій інтуїції, про яку говорять деякі сучасні філософи, позаяк остання, навпаки, субраціональна» [22, с. 233]. Бувши критиком психологічних теорій та їх претензій на абсолютне пояснення феномену людини, за якою Рене Генон бачив не лише матеріальну та душевно-психічну природу, але й вищі духовні виміри, недосяжні засобам експериментального і дискурсивного пізнання, основоположник традиціоналізму вдається до строгого розрізнення між підраціональним та надраціональним, що є важливим для розуміння його диференціації між профанними та традиційними методами (зокрема, фундаментального розрізнення між областями містичного та ініціатичного, проведеного в окремій роботі «Замітки про ініціацію» [23, с. 361-365]), а також традиціоналістської критики психології та всіх форм «неоспірітуалізму» [33, с. 231-260], ототожненим зі сферою субраціонального – тобто зорієнтованим на пізнання онтологічно нижчих, периферійних проявів реальності, котрі для традиціоналізму не представляли серйозного інтересу. В даному контексті Рене Генон відзначає: «Є інтуїція інтелектуальна, і є інтуїція чуттєва; одна вища за розсудок, а друга нижча за нього; і ця остання може вловити лишень світ змін і становлень, тобто природу...» [22, с. 233], розуміючи під останньою сферу, доступну опосередкованим (у кантівському розумінні слова) формам пізнання. Даючи ж пояснення принципу аналогії, за яким поняття та образи нижчих природних порядків можуть у пізнавальному дискурсі в премодернову добу символічно вживатись для позначення метафізичних принципів, Рене Генон у роботі «Символіка хреста», ілюструючи це на прикладі слова «відчуття», дає

уточнюючу зноску, в якій показує діалектику та холістський плюралізм традиційного понятійного апарату для означення різних ієрархічних рівнів єдиної реальності: «...Слід розуміти інтуїтивну здатність, котра безпосередньо схоплює свій предмет, подібною до того, як це робить відчуття на своєму рівні; проте в цьому і полягає відмінність, що відділяє інтелектуальну інтуїцію від інтуїції чуттєвої, надраціональне від інфраціонального» [31, с. 188].

Попередньо вказавши на певні подібності, доступні погляду при аналізі традиціоналізму та російської релігійної філософії, ми можемо провести певну аналогію і в цьому випадку – зокрема, в розрізненні, яке у специфічному софіологічному контексті проводить сучасник Рене Генона, київський філософ Петро Кудрявцев (1868-1940), між «предметовідчуттям» та «предметорозумінням» [64, с. 219], ототожнюючи перший, услід за Володимиром Соловйовим (1853-1900) [67, с. 13], з «містичним інгредієнтом» пізнання. В цій знаковій паралелі ми можемо знайти одночасно як схожість, так і відмінність між двома ідейними течіями [95, с. 84] (з урахуванням двозначного ставлення Рене Генона до «містичного» в строгому розумінні слова), проте, враховуючи пізніше позитивне переосмислення софіології та релігійної філософії рядом послідовників традиціоналізму в Росії [1] [70, с. 119-123], таке уподібнення виглядає не випадковим. Проте з більш критичної т.з. генонівські інвективи проти модернових форм пізнання в ряді пунктів не виглядають переконливими, декларуючи недоліки останніх – однак на противагу їм пропонуючи ті духовні релікти, практична імплементація яких у широкому філософському дискурсі Заходу може виглядати надто екзотично чи навіть утопічно. В цьому відношенні при огляді традиціоналістських стратегій ми вважаємо необхідною їхню постійну вивірку по зразках не східної, але *західної* філософії, найближчих до ідей, озвучених у дискурсі інтегрального традиціоналізму – а відтак і таких, що повинні слугувати опорою для деконструкції самого генонізму і переформулювання його засадничих тез.

Зв'язуючими елементами для збереження та передачі знання в традиційній онтологічній парадигмі виступають не слова, а символи і знаки. Як графічні

зображення, що побудовані на принципі метафоричної, образної передачі інформації, котра не фіксована рамками «фактів», але вимагає взаємодії з людиною і відтворюється нею ж залежно від рівня розуміння та підготовки, символи таким чином відтворюють логіку плюральної та багаторівневої холистської реальності. Це помічає, зокрема, Мірча Еліаде в роботі «Мефістофель і андрогін» («*Méphistophélès et l'androgyné*») від 1962 р.: «У *Ведах* і *Брахманах* вчення про єдину реальність імпліцитно присутнє в міфах і символах» [52, с. 367]. Оскільки ніщо в холистському ансамблі не є і не може бути ізольованим, дискретним, то кожна онтологічна ступінь виступає вказівкою на іншу, будучи конкретизацією можливостей ієрархічно вищого стосовно себе плану, і в той же час – його символічним представленням, повтором та імітацією певної сакральної функції або етапу космогонії, певною «роллю», що Мірча Еліаде відзначає, зокрема, в дослідженні «Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання» («*Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*») від 1976 р.: «Космологія, тобто космологічні образи й символи, які наповнюють заселений Світ, це не тільки система релігійних ідей, а й модель релігійної поведінки» [53, с. 489]. Сама онтологічна площина в цьому відношенні не розглядається як «тільки» буття, але і як символ метафізичного, і тому в кожному своєму прояві виступає як інструмент пізнання, розкриття реальності, що у ХХ ст. відчув і Мартін Гайдегер, побачивши буття як таке, що саме себе відкриває і саме говорить про себе, подібно до символу, в якому все відкрито, і в той же час – усе приховано: «...Не тільки різні *види* знаків, але буття-знаком для... саме може бути формалізоване до деякого роду *універсального типу віднесеності*, так що знакова структура сама подає онтологічну дороговказну нитку для «характеристики» всього суцього взагалі» [104, с. 77]. Символ у такому контексті є універсальним інструментом пізнання архаїчної доби, оскільки сама логіка і парадигма холистської реальності закладена в структурі символічного.

В міфологічній свідомості смисли символів, як і онтологічні рівні єдиного концентричного буття, не фіксовані в строгих формальних рамках і перетікають

одне в одного залежно від рівня застосування цих символів та їхнього розуміння. Апелюючи в кінцевому випадку до визначального, сакральні символи в парадигмі архаїчної культури відтворюють його окремі сторони – ускладнюючись, знаки набувають усе більш «онтологічного» статусу, описуючи таким чином множинні форми реальності, тоді як простіші знаки, елементарні геометричні форми виступають засобами для позначення вищих та первинних принципів, будучи в самій своїй формі більш наближеними до ідеї Центру як ідеї *цільного*. На нашу думку, така абстрактність, на противагу вербально-термінологічній конкретиці модерністського глосарію, відкриває можливості екстраполяції закладених у символічне обрамлення принципів на різні граничні сфери, як і їхньої перманентної інтерпретації відповідно до онтологічного прикладення чи специфіки самого тлумача, у зв'язку з чим Мірча Еліаде, аналізуючи «профанне» використання архаїчних символів у контексті сучасної західної культури, вбачає причину подібної деградації у втраті метафізичної підоснови культури, постмодерністськи інтерпретованої як «текст»: «Коли дух уже неспроможний побачити метафізичне значення символу, останній починає сприйматися у все вульгарнішій площині» [52, с. 376]. На переконання традиціоналістів, істинна інтерпретація сакральних знаків, символів, метафор заснована на знанні базових метафізичних принципів і на інтелектуальній інтуїції (як досвіді безпосередньої духовної верифікації), і тому виступає інструментом *регламентованого* відтворення імпліцитного змісту символів у контексті цілісної традиції (як *логіки* цього відтворення, що допускає плюралізм у *межах* власного функціонування), а не його самочинного конструювання з опорою на психологічну інтуїцію, чисто раціональні побудови або довільну фантазію, «темну» суб'єктивність – що таким чином дозволяє вести мову про традиціоналізм як про безперечно *логоцентристський* («моноцентричний» в описі Жюльєн Дельоза [42, с. 342]) – і одночасно недискурсивний, плюральний світогляд, у зв'язку з чим слід вирізняти його як з-поміж модернового, так і пізнішого постмодернового філософування, визнаючи останні певними редукаціями тієї нераціональної, і водночас строго

об'єктивної цілісності, до якої як до ідеалу звертається переніалізм у своїх різних іпостасях. Затемнення розуміння сакральних символів з такого погляду виступає як корелят затемнення та деградації самої Традиції, означуючи розпад єдиного міфу та руйнацію складної і багатогранної структури донаукової парадигми.

З іншого боку, для традиціоналізму символ виступає не лише як спосіб передачі інформації, закладеної в ньому, але і як *інструмент* самого пізнання, націлений на формування знання, відкриття його при допомозі знаків як певних опор у відкритті об'єктивних принципів і сутностей, віддзеркалених у людському інтелекті (інтерпретованому трансцендентально [212, с. 182]). Опираючись на описану природу символів, що в силу своєї референтності виступають як засоби образної фіксації абстрактних та метафізичних принципів, традиціоналізм розглядає їх саме в підпорядкованій інструментальній ролі. У спеціальній роботі «Східна метафізика» Рене Генон вказує з цього приводу: «...Ці форми, чи то йдеться про слова, чи про які-небудь символи, є тільки підтримкою, точкою опори для того, щоб піднятися до можливостей концептуального знання...» [22, с. 233]. Таким чином символ у даному контексті виступає як спосіб передачі і досягнення недискурсивного знання, під яким Рене Генон розуміє саме сферу метафізичного, область пізнання духовних начал. Оскільки його досягнення потребує від людини власного становлення, розвитку в собі здатностей до осягнення вищого, то допоміжними (однак тільки вступними) засобами для цього на різних етапах і для різних груп стають міфи, ритуали, символи, стосовно чого автор продовжує: «Слова, символічні знаки, ритуали чи які-небудь підготовчі дії, не мають ні іншої основи для свого буття, ні іншої функції; ... це опори і нічого більше» [22, с. 237-238]. Передача знання через символи виступає як певна інтеракція, яка задіює перш за все людину, орієнтовану на пізнання як дешифрацію та евокацію. Повертаючись до священних витоків мови міфу та аналізуючи сакральний символізм індійської духовної традиції, Рене Генон в «Нарисах про індуїзм» наголошує: «...Через синтетичний характер вираженого

ним мислення мова набагато більше пов'язана з символізмом, ніж у сучасних мовах, ... як раз через це вона наділена тією множинністю смислу...» [30, с. 362-363] – чим характерно означає зв'язок, що існує між міфологічною логікою і власне мовою, в деякому сенсі представляючи сам міф (а, отже, і Традицію) як мову, в чому перегукується зі структуралізмом. На відміну від чітких словесно-понятійних рамок, притаманних науково-філософському дискурсу (найбільше в добу Нового часу), за яких слово несе конкретний зміст і його конотати, контекст, фонові знання та суб'єктивний підхід дослідника зведені до мінімуму, і сам філософ знаходиться в більш залежній щодо слова позиції, орієнтуючись на відкриття та збереження «об'єктивно закладеної» в тексті інформації – в символічному світі Традиції пізнання виступає більш творчим та багатограним саме через плюралізм тлумачень символів, закладену в них абстрактність – з чіткою увагою того, що поняття «творчості» в цьому контексті не означає довільної суб'єктивності, але узгоджується з вищою метафізичною логікою, котра як нормативна матриця зводить витримані в коректному смисловому полі інтепретації до єдиного об'єктивного знаменника. Ми можемо констатувати відсутність такої цілісної герменевтичної матриці в ситуації постмодерну, зокрема, на зразках семіотичної структури тексту і «спустошених» знаків [160, с. 16] (як девальвованих символів), що їх інтепретація принципово позбавляється якого-небудь «об'єктивного» наповнення та веде до елімінації смислу як чогось трансцендентального [5, с. 230] – зрештою, до «смерті Автора» (фр. *la mort de l'auteur*) [207, с. 3] як трансцендентного ініціатора *Всього* [45, с. 339]. Повертаючись до вжитого нами образу «радіальності», ми повинні відзначити переніалістський підхід як своєрідний «третьій шлях» між модерном та постмодерном, що органічно об'єднує їхні екстремуми, котрі, взяті ізольовано, приводять до деформації не тільки пізнання, але й усіх життєвих проявів західної цивілізації, надміру акцентуючи окремі партикулярності на шкоду єдиного – та одночасно множинного ансамблю, цілісність якого забезпечується саме ідеєю Логоса, універсального Принципу, не редукованого, однак, до чистої раціональності.

Такий підхід можна було б однак запідозрити в «суб'єктивності», вказуючи на неунікнущу суб'єктивність самих авторів, що ідентифікують себе з інтегральним традиціоналізмом (і що багато в чому повторило би класичні модернові оцінки, за якими архаїка є синонімом вигаданого і гаданого світу, некритично зведеного на чистих домислах), якби традиційне пізнання в більш тонкій формі не детермінувалось строгим культурно-релігійним контекстом окремо взятої традиції та традиційної парадигми загалом – повна або часткова реабілітація якої в науковому сприйнятті стала фактом ще за життя Рене Генона та Ананди Кумарасвами (в не меншій мірі при їхньому прямому та опосередкованому внеску). При пильному аналізі міфологічного світогляду і неупередженому розгляді його як цілісної та автономної парадигми, що становить один із найбільш вагомих внесків школи традиціоналізму в парадигматику, ми мусили б визнати поверховість таких оцінок, заснованих на ігноруванні ширшого логічного контексту світу Традиції, що незримо регулював сакральні науки та їхню методологію пізнання, і якої з ортодоксальною точністю дотримувались Рене Генон та його послідовники – проте одночасно визнати переконливішою суто матеріалістичну критику, що для неї апеляції до «надлюдської» суб'єктності чи екзистенційного, а не соціокультурного вимірів сакральності позбавлені якої-небудь онтологічної ваги (і дискусія з якими унеможливлена принциповим невизнанням чогось поза межами емпірії – в т.ч. в природі самої людини).

2.6. Езотеричне та екзотеричне знання як кореляти метафізичного та онтологічного вимірів буття

Ми вияснили причини поділу в гносеологічному дискурсі інтегрального традиціоналізму загального знання на знання абсолютне та часткове, що означає приналежність такого знання до якісно відмінних та ієрархічно нерівних сфер буття, їхню диференціацію згідно онтологічного і метафізичного статусу, що, у свою чергу, спричиняє відповідну диференціацію знання і

методів пізнання – виходячи з цього зрозумілою стає суть понять «езотеричного» (гр. *εσωτερικός* – «внутрішній») та «екзотеричного» (гр. *εξωτερικός* – «зовнішній»), котрі традиціоналістською школою прикладаються як означення до знання і смислів. Вище ми описали поділ на сакральне і профанне, що в традиціоналізмі співвідносяться зі сферами Традиції та модерну, дорівнюючи протистоянню традиційного та контртрадиційного. Профанне, як було відзначено на прикладі Рене Генона, являє собою партикулярне, суб'єктивне, обумовлене знання, що неправомірно стверджує себе в якості абсолютного, виходячи з редукції сфери гносеології до чистої раціональності, а області предметного розгляду – до сфери емпірики і тих областей, які Мартін Гайдегер розуміє під терміном «сущє». В контексті міфу це суперечить цілісній картині «зачаклованого» світу, притаманній архаїчній парадигмі буття, яка історично передує Новому часу, виявляючи модерн як руйнівний чинник, що анулює або деформує традиційний світоглядний комплекс, висуваючи його на маргінес науки і філософії як «вигадку» або щось спекулятивне, «абстрактне» – таким чином профанізм з традиціоналістської т.з. виступає як «нижче», що аномальним чином утверджує себе в якості «вищого». Співставляючи із цією проблематикою розрізнення між знанням езотеричним та екзотеричним, як їх розділяє Рене Генон та його наступники, дослідник схожим чином впадає в спокусу провести аналогію між езотеричним і сакральним – з одного боку, та екзотеричним і профанним – з іншого, розглядаючи їх як своєрідні синоніми. Однак таке ототожнення не може бути точним та однозначним, на що нам слід окремо звернути увагу, виявивши, в чому відмінність між езотеричним та екзотеричним знанням, як це бачить школа традиціоналізму, і яке їхнє співвідношення в парадигмі самої Традиції.

Зрозуміло, що, говорячи про профанізм як видимо самодостатній та утверджений у добу модерну феномен, автори-традиціоналісти вважають його за фундаментальну рису Нового часу, яка відсутня в традиційному світі – саме народження та утвердження профанізму і означає народження та утвердження модерну, і таким чином профанізм дійсно виступає як тканина модерну, сама

його сутність. Однак при більш пильному погляді на проблему та строгому оперуванні термінами ми все ж повинні провести межу між власне «профанізмом» і просто «профанним». Вище було підкреслено, що профанізм є *de facto* Периферією, яка претендує на центральну позицію: виступаючи з партикулярних, редукціоністських засад, виданих за «універсальні», саме профанне у формі свідомого профанізму таким чином заперечує традиційне і традиціоналізм – однак Традиція не заперечує профанне, а *включає* його в себе, відводячи йому належне місце в цілісній системі. Це протистояння між Центром та Периферією таким чином має негативний знак лишень з одного боку – профанного, тоді як Традиція в ролі корелята сакрального (центрального) виступає об'єднуючим, синтезуючим протилежності чинником, радіально зводячи всі форми буття до вісьового витоку, природа якого в архаїчних міфологіях співвідноситься з божественною андрогінністю [142, с. 575], *coincidentia oppositorum* [52, с. 394] або *complexio oppositorum* Ніколая Кузанського [143, с. 328]. Таким чином ми повинні провести певне розрізнення між поняттями *профанного* і *профанізму*, відзначивши, що профанне має місце і в архаїчній парадигмі, однак це місце строго обумовлене, хоча і строго необхідне в той же час, тож сакральне не виступає чистою антитезою до профанного – а обумовлює його як принципово вище; натомість профанізм виступає такою формою самоствердження профанного, за якої останнє визнається якщо не самодостатнім, то щонайменше пріоритетним чи то в теорії, чи в дійсності, яка будь-яку теорію коректує як щось фактичне. Тут же ми можемо відмітити і певні відмінності в конотації цих понять, які впливають з їхнього розрізнення: а саме онтологічний характер профанного – та гносеологічний характер профанічного.

На цьому ґрунті ми повинні відповідним чином виявити смисл езотеричного та екзотеричного як їх розуміє інтегральний традиціоналізм, відмінності між цими формами знання та ступінь їхньої співвіднесеності із сакральним (цільним, традиційним) та профанним (партикулярним, сучасним). Етимологічно прикметник *εσωτερικος* уже виявляє певну приналежність до

серединного, центрального, означаючи те, що знаходиться у сфері принципового, тобто того, що на карті Буття відповідає області метафізики як сакрального в найвищому розумінні цього слова. Це ставить езотеричне знання, яке розуміється як знання метафізичних основ буття, на вищій щабель у гносеологічній ієрархії [216, с. xii] відповідно до сфери першооснов, якої воно торкається. Аналогічним чином езотеричне в цьому випадку виступає тим, що має безпосередній стосунок до парадигми, Традиції з великої літери, тобто до глибинної структури, а не її зовнішніх виразів. В дослідженні «Езотеризм Данте» Рене Генон, розглядаючи езотеризацію знання як синонім його символізації, тобто *перекладу* особливою мовою, котра, як своєрідна мета-мови, виступає універсальним інструментом передачі знання незалежно від будь-яких партикулярних відмінностей між культурами, зауважує, що «...неважливо, зрештою, до якої релігії будуть належати ці форми, тому що мова йде про сутнісну єдність учення, котре приховується за їх видимою різноманітністю» [36, с. 411]. Езотеричне знання тому є знанням сутнісно метафізичним, парадигмальним, тобто таким, яке сучасна наука могла би назвати в більшій мірі «теоретичним» (від гр. *θεωρία* – «споглядання» [120, с. 456]), хоча таке ототожнення було би не зовсім коректним, враховуючи той негативний смисл, який традиціоналісти вкладають у сучасне розуміння слова «теорія», ототожнюючи її зі суб'єктивно-раціональним знанням. Однак за відсутністю більш адекватних аналогів ми будемо змушені послуговуватись саме цим словом, беручи слово «теорія» в лапки, оскільки опис традиціоналізму мовою науки модерну сам по собі є проблематичним, враховуючи рамки, якими обмежились сучасні наука та філософія у сфері своїх досліджень і методології.

Такий наголос на своєрідній «теоретичності» езотеричного знання необхідний нам для більш чіткого протиставлення його утвердженому в сучасній культурі розумінню слова «езотерика», яке не має нічого спільного зі смислами, які в нього вкладає школа традиціоналізму [53, с. 525-527]. Езотерика як феномен сучасної культури, являючи собою збірність різного роду «екстравагантних» [33, с. 130] течій та вчень, що претендують на

відкриття певних «духовних істин», для традиціоналістів є нічим іншим, як побічним явищем і породженням самого модерну, симулюючи в паралельній до філософії та науки сфері залишки традиційного і міфологічного, однак у спотвореній та фрагментарній формі, особливо часто орієнтуючись на область дії, тобто на певну «практику» (магія, оккультизм, *New Age* тощо [98, с. 126]) – тобто цілий ряд подібного роду явищ у дійсності позбавлений будь-якого метафізичного виміру, зосереджуючись, як і наука, на діяльній сфері або просто на області становлення навіть у своїх теоретичних засновках. Таким чином езотерика як феномен сучасної культури є нічим іншим, як дзеркалом редукованої науки і філософії, однак з протилежним знаком – якщо наука і філософія виступають на засадах послідовної раціональності та емпіризму, то езотерика виступає в межах модерністського і постмодерністського дискурсів своєрідним сублімованим вираженням архаїчних пластів, однак не тільки викривленим, але й позбавленим зв'язку з попередньою онтологічною парадигмою та її глибинними принципами, а тому власне являючись феноменом-наслідком самого модерну та його неповного утвердження, невірної «інсталяції суб'єкта». Будучи, з одного боку, ірраціональною реакцією на Новий час, езотерика в той же час сама є продуктом Нового часу, так як архаїчний світ, будучи цілісним та ієрархічним, не знав подібних культурних феноменів, так само, як їх до недавнього часу не знав і Схід: той потік «східної езотерики», що заповнив західні уми з другої пол. XIX ст., сам постає нічим іншим, як наслідком невірної інтерпретації живої міфологічної традиції – або ж її свідомою фальсифікацією, здійсненою самими представниками західного світу [196] – у зв'язку з чим задля уникнення можливих непорозумінь розділення понять «езотеричного» в дискурсі традиціоналізму та в масовій культурі є обов'язковим.

Таким чином, повертаючись до ідеї «центральної» езотеричного знання, як його інтерпретує традиціоналізм, ми можемо відзначити те, що езотеричним знанням є відповідно те знання (або той рівень інтерпретації одного і того ж знання), яке зводиться до принципів, тобто до чистої метафізики, а тому

переступає межі будь-яких партикулярних галузей. В «Езотеризмі Данте» Рене Генон з цього приводу пише: «...Істинний езотеризм повинен бути по ту сторону опозицій, існуючих у зовнішніх рухах профанного світу...» [36, с. 424-425], тому ми можемо сказати, що езотеричне знання в дійсності синонімічне знанню *мета*-фізичному (де в останньому слід наголосити саму етимологічну структуру слова), тобто область езотеричного означає область знання-як-*буття* в якості антитези до дії-як-*суцього*, межа між якими строго проводиться в традиціоналізмі з тією ж послідовністю, що й у філософії Мартіна Гайдегера. В той же час, виходячи із символічного представлення реальності, езотерична інтерпретація можлива щодо будь-якого часткового знання чи конкретного явища феноменального світу, так як кожен прояв реальності не є самодостатнім, а пов'язаний з іншими і символічно вказує на них: «...Зовнішні науки являють спосіб вираження для вищих істин, тому що вони самі суть тільки символ чогось такого, що належить іншому порядку...» [36, с. 415-416]. Тобто езотеризм у даному сенсі є саме глибинним знанням про буття (в гайдегерівському сенсі) або метафізичні принципи (в сенсі генонівському), знанням основ та підстав, що стосується як буття в цілому (яке розглядають метафізика та онтологія), так і його окремих проявів, що обумовлені цими основами і виводять на них. Для Рене Генона таке формулювання вказує на те, що «...Розглядати речі таким чином – це значить у результаті зводити їх до початку; відповідно ця точка зору властива самій їхній сутності...» [36, с. 416]. Подібна постановка проблеми вказує на зв'язок, що існує між езотеричним та екзотеричним, представляючи їх у деякому сенсі як внутрішню і зовнішню сторони одного і того ж, а тому не протиставляючи їх як взаємовиключні антитези, а поєднуючи в порядку субординації, де езотеричне як внутрішнє відповідає вищому (Єдиному), а екзотеричне як зовнішнє – нижчому (множинному). Область екзотеричного таким чином знаходить своє обґрунтування у сфері езотеричного, яка виступає як ціле стосовно партикулярного: «Феномени природи і події історії всі мають символічне значення в тому, що вони виражають щось із тих начал, від яких вони залежать,

по відношенню до яких вони є більш або менш віддаленими наслідками» [36, с. 416]. Перегукуючись у цьому з гегелівськими ідеями, такий підхід, що особливо знаково, в ряді моментів уподібнюється з тезами про двоякість та символічність Буття, висловленими українським філософом Григорієм Сковородою (1722-1794) [90, с. 198-199] – зокрема, в аспекті особливого символічного пізнання внутрішньої, прихованої сторони реальності як її «езотеричного» осягнення.

У той же час розділення, яке існує між езотеричними та екзотеричними доктринами, в дійсності має і серйозніше підґрунтя – так само, як і важливі наслідки, найвагомішим із яких стала поява самої Сучасності як онтогносеологічної парадигми. Виникнення модерністського дискурсу, поступова інволюція цілісного мислення до партикулярного, суб'єктивно орієнтованого, «профанного» стали можливими саме на ґрунті тієї двоякості, яка в деяких традиціях, пов'язаних із Заходом, виявилась особливо підкресленою. З одного боку, ми маємо на увазі феномен античної філософії та появу першого профанізму в Елладі, що пов'язано, як це відмічав у «Кризі сучасного світу» Рене Генон, із непропорційно великою часткою кшатрійського у світоглядівій парадигмі Заходу [25, с. 43], що поступово призвело до цілковитої домінації світського над сакральним уже в добу Пізньої Античності, коли екзотеричне (світська філософія) випередило езотеричне (сакральні знання): «...До такого результату призвели тенденції, вперше проявлені в давньогрецькій думці» [25, с. 20]. З іншого боку, ми можемо говорити про фактор авраамічних релігій (монотеїзму), в яких поділ на езотеричне та екзотеричне знання виявився більш відчутним, а межа між внутрішнім та зовнішнім – менш органічною, що пов'язано з діаметрально протилежною відносно язичництва картиною світу, в якій божественне начало творить буття *ex nihilo* [122, с. 29] і фундаментально не співпадає з ним, виступаючи як первинний та зовнішній відносно Всесвіту суб'єкт. Фактично це означало майже нездоланне розведення області фізичного та метафізичного з визнанням неможливості ототожнення з Богом, що протягом століть в усе більшій мірі

відводило проблематику надемпіричного в область раціональних спекуляцій (середньовічна схоластична філософія), вело до розгляду Бога спершу як віддаленої причини і, нарешті, до цілковитої відмови від ідеї Бога і божественного в атеїстичний Новий час. У тій же мірі ми можемо розглядати саму тенденцію до визначення цілих областей реальності «непізнаваними», «недоступними» чистому інтелекту, властиву раціональній філософії Нового часу, як спадкоємну до визначально заданої в юдеохристиянстві апофатичної парадигми [212, с. 182], інтерпретованої з найбільшою послідовністю та, зрештою, догматично виключаючої будь-які «недозволені» форми езотеричного – і, отже, руйнуючу багатовікову метафізичну традицію, пов'язану не стільки із зовнішнім знанням, скільки з ініціатичними ланцюгами, значення яких для збереження автентичних форм пізнання підкреслювали Фрїтьоф Шуон [212, с. 189-190] та, з вагомими корективами, Юліус Евола [134, с. 52].

Подібні тенденції поглиблювалось ототожненням офіційної клерикальної позиції в Середньовіччі з екзотеризмом, на що окремо звертає увагу Рене Генон у посмертній збірці «Нариси про християнський езотеризм» (*«Aperçus sur l'ésotérisme chrétien»*) від 1954 р. [29, с. 122-123], і причину чого серед іншого становила специфічна юдейська космогонічна парадигма християнства – і що як наслідок означало втрату оригінальними ініціатичними вченнями своєї «легітимності», їх переслідування в якості «єресей», «чаклунства» чи «дияволопоклонства», що, з одного боку, призвело до редукції «легітимної» метафізики в площину чистої раціональності, а з іншого – до поступової деградації самих ініціатичних традицій до рівня емпірії, втрату ними цілісності та вищого обґрунтування (такі феномени, як магія, алхімія, оккультизм, магнетизерство тощо тому постають нічим іншим, як фрагментарними і спотвореними реліктами традиційних знань, прикладеними до сфери, що її традиціоналізм ніколи не розглядає вище, аніж область обумовленого становлення, або ж просто делегітимує як шарлатанство). Сучасний ісламський мислитель Гейдар Джемаль, у свою чергу, вважає описані процеси, що набули

особливого розмаху від Пізньої Античності до Пізнього Середньовіччя, наслідком більш глибинного конфлікту між монотеїстичним (креаціоністським) та моністичним (маніфестаціоністським) проектами [48, с. 107-120], вказуючи витoki парадигми модерну в єдинобожжі і переході від міфу (Традиції) до власне релігії – на відміну від Рене Генона, однак, надаючи цьому історичному звершенню беззаперечно позитивне значення – як фундамент *подолання* класичної метафізики в посттрадиціоналізмі. Для нас же, однак, така генеза модернової онтології може свідчити не тільки про перспективи ревізії міфологічного в післямодерновому дискурсі – але й про перспективи деконструкції самого Нового часу, нових шляхів його обґрунтування та реставрації вже з огляду на його власне метафізичне походження, яке *ad negativum* просвітлюють традиціоналісти, дозволяючи нам досягнути модерн, зрештою, не як парадигму десакралізації, але як парадигму – *альтернативної* сакральності, негативно сублімованої в добу Просвітництва, а тому і такої, що може бути реконструйована – багато в чому з чисто інструментальною опорою на антипросвітницькі ревізії інтегрального традиціоналізму, «консервативної революції» та посткласичної філософії, в іншій перспективі покликані не стільки на реставрацію Традиції, скільки на інтелектуальну дистиляцію чистої метафізичної сутності самого модерну.

2.7. Знання і дія як дві форми онтологічної репрезентації

Виходячи з установленної нами світоглядкової ієрархії, притаманної інтегральному традиціоналізму, ми далі можемо вказати на відповідну їй ієрархію гносеологічну. Проводячи певну межу між сферою метафізики і сферою онтології (між областю незмінних ідей-принципів і змінним феноменальним світом становлення [52, с. 367]), традиціоналісти розмежовують сфери чистого знання і дії, що ми можемо *умовно* порівняти з класичним розрізненням «ідеального» і «матеріального», однак на більш тонкому рівні, заснованому на принципі діалектичної єдності та ієрархії.

Розцінюючи тяжіння до споглядання як рису східної цивілізації (і взагалі традиційної цивілізації як такої, самим поняттям «Схід» вказуючи і на примордіальний Захід), Рене Генон у праці «Криза сучасного світу» в тій же мірі розглядає сучасну західну цивілізацію як домінантно «діяльнісну», спрямовану на активне перетворення світу, його освоєння та пристосування до своїх потреб: «Актуальна суперечність між Сходом і Заходом засновується на тому, що Схід стверджує безумовну перевагу умогляду над дією, а сучасний Захід, навпаки, перевагу дії над умоглядом» [25, с. 44] – і що, врешті-решт, виражається в експансивній моделі підкорення та тотальної утилітаризації реальності, на яку в критиці техніки в не меншій мірі звертає увагу німецький філософ Фрідріх Юнгер [200, с. 31-32]. Навіть теоретичне знання західної науки, як заявляє Рене Генон, має практичну підоснову, котра в цьому сенсі виступає головним рушієм наукового розвитку – і відносно якого ми нині можемо констатувати парадоксальну ситуацію, коли технічне виробництво звільнилось уже і від самої науки як своєї теорії, розвиваючись автономно і в деякому сенсі «на випередження». Відомий заклик Карла Маркса (1818-1883) до зміни світу замість його опису ми в цьому контексті можемо розцінювати як формулювання ключової формули західної цивілізації та онтологічної парадигми Нового часу, що зауважує і Освальд Шпенглер у «Сутінках Європи» в протиставленні Античності та Нового часу [120, с. 422] – тоді як субстанціоналістська теоретична філософія (зокрема, Георга Гегеля) на цьому тлі виявляє в собі релікти традиційного (неоплатонічного), на що звертає увагу і російський дослідник традиціоналізму Гейдар Джемаль [49, с. 6], розцінюючи німецьку класичну філософію, попри всі очевидні відмінності, як феномен одного логічного порядку з інтегральним традиціоналізмом.

Така переважаюча зорієнтованість у зовнішній світ, в область предметної емпірики на противагу духовній самозосередженості Сходу розглядається традиціоналістами як головна риса Заходу, із якою пов'язана сама суть таких понять як «прогрес» і «розвиток», і з вірою в які ототожнюється саме західна цивілізаційна парадигма як проект модерну. Відмінність у пріоритетах,

характерна при співставленні статичного Сходу і динамічного Заходу, таким чином закономірно розцінюється Рене Генонем як відмінність між традиційним та контртрадиційним. Не відмовляючи сфері дії в її значимості на відповідному їй онтологічному рівні, Рене Генон тут, як і в порівнянні сакрального та профанного, розглядає контртрадиційне як таке, що спотворює визначальні ієрархічні пропорції: «...Це протистояння проявляється у формі опозиції між умоглядом і дією, а точніше, в оцінці їхньої взаємної значимості» [25, с. 41]. Виходячи з цього, вслід за традиційною міфологічною парадигмою інтегральний традиціоналізм строго розставляє акценти у сфері гносеології, засновуючи свої критерії на відповідному ієрархічному баченні онтології: пізнання вищих принципів являє себе вищим по значимості та універсальності стосовно дії та пізнання діяльнісного, практичного в області становлення. Розглядаючи в «Кризі сучасного світу» варіанти співвідношення дії та умогляду та обґрунтовуючи їхню традиційну структуру, Рене Генон наголошує: «...Або ці поняття є протилежностями, як зазвичай вважають, або вони взаємодоповнюють одне одного. Однак чи не слід краще встановити між ними відношення ієрархічного співпорядкування, а не просто взаємозв'язку?» [25, с. 41]. Тут же Рене Генон підкреслює фіктивність протиставлення цих сфер як антагоністичних, виходячи з ідеї цілісності буття, що знімає класичну філософську проблему ідеального (трансцендентного) та матеріального, загострену Фрідріхом Ніцше та Мартіном Гайдегером, таким чином органічно пов'язуючи їх як різноякісні прояви однієї і тієї ж реальності: «Кожна з цих точок зору правомірна в певних границях і відповідає певному рівню реальності, хоча не всі вони наділені однаковою значимістю» [25, с. 41] – що ми можемо вважати важливим кроком не лише з подолання хибного європейського раціоцентризму, але й розглядаємо в якості поміркованішої антитези до ірраціоналістських потягів посткласичного філософування, логічний розвиток якого віщує темні перспективи для будь-якого філософування як такого.

Така переоцінка заснована саме на переосмисленні християнської дуалістичної релігійної парадигми, в котрій, за оцінками ряду сучасних

російських посттрадиціоналістів, слід шукати справжні витoki модерну. В інтегральному традиціоналізмі подібна критична рефлексія обґрунтовується ідеєю трансцендентальної єдності всіх традицій [214] і маніфестаціоністського тлумачення авраамічних релігій, тобто є нічим іншим, як прямим і незавувальованим відродженням неоплатонізму та, ширше, міфологічної парадигми буття. Відповідно, як і в класичній гегелівській ідеї розгортання історії як проекту Світового Духу (нім. *der Weltgeist*) [19, с. 123], сфера становлення в традиціоналізмі виступає реалізацію потенційних можливостей, закладених у вищих метафізичних принципах – з тією різницею, що позитивною кульмінацією буття для Рене Генона та його учнів є не кінець, але початок історії. Дія, таким чином – центробіжна, космологічна, і відповідає периферійній орієнтації, тобто пов'язана з проявом та актуалізацією Першопринципу від вищого, «ідеального» стану Чистого Буття – до нижніх його регіонів. Як ми зазначили в ключі гносеологічної ієрархії стосовно пріоритетності пізнання універсального (що в геометричному символізмі відповідає Центру) – осягнення духовного, метафізичного, яке співвідноситься з інтелектуальною інтуїцією та самоподоланням, означає наближення до Першопринципу, а, отже, і пізнання реальності в її повноті, тоді як діяльнісна сфера в такому зрізі виглядає зворотньою, «регресивною» і партикулярною – в традиції гностицизму ототожнюючись із прямим виявом космічного «зла» як втрати визначальної духовної цілісності [52, с. 379-383]. В даному випадку засновки, що з них виходить інтегральний традиціоналізм, дзеркально протилежні засновкам, на яких зведено фундамент парадигми модерну – з тією суттєвою різницею, що традиціоналізм у силу своєї холистичності не тотожний класичному ідеалізму, як і не спростовує сферу онтології, але відводить їй підпорядковану, другорядну роль у вселенському ансамблі. Розглядаючи фактор людського буття як двоякий, Рене Генон, долаючи опозиційне протиставлення дії і чистого знання як відповідників онтологічного та метафізичного, відмовляється на цій підставі і ставити їх на одну і ту ж площину: «...Виникає спокуса причислити і умогляд, і дію, засновуючись на їх

взаємодоповнюваності, до одного і того ж рівня реальності» [25, с. 42] – що логічним чином веде до егалітарного вирівнювання різноякісних форм пізнання, врешті призводячи до «вирівнювання» і самої картини світу, відмови від визнання за реальністю її вищих проявів, означених як сфера чисто метафізичного – навіть за умови часткового подолання грубого емпірицистського редукціонізму в постмодерні тільки поглиблюючи в плюралізмах різного роду хибну відносність на противагу традиційній ієрархічності, котра, за точною констатацією філософії постмодернізму, єдино і виступає запорукою *смислу*. Спростовуючи вульгаризоване розуміння «гармонії» як рівності складових, Рене Генон визначає «традиційність» тієї чи іншої сфери залежно від її структурованості за принципом підпорядкування нижчого (матеріального) вищому (субтильному), на рівні теорії позитивно випереджаючи хаотичні наслідки демонтажу модернового проекту в другій пол. XX ст.

З одного боку, визнаючи неможливість для жодної культури, народу чи людини бути виключно односторонньою, реалізовуватись лише в одному напрямку, Рене Генон, як і Юліус Евола, визнають за Сходом і Заходом загальну домінацію двох тенденцій, котрі відповідним чином спрямовують цивілізації Традиції і Сучасності в протилежні сторони, поглиблюючи їхню внутрішню неоднорідність: «...Визнання переваги однієї з цих двох тенденцій повинно логічно потягнути за собою її переважний розвиток за рахунок іншої тенденції...» [25, с. 43], – зауважуючи однак неорганічність тільки західної моделі, в якій пропорції змінено діаметрально, і в цьому надмірно акцентуючи на значенні вищого ідеального, розходячись у своїх наголосах з Мірчею Еліаде та ін. дослідниками традиційних релігій і культур. Розглядаючи саме поняття «східного мислення» [25, с. 43] як синонім умогляду, ортодоксальний традиціоналізм різко протиставляє йому західні форми інтелектуальності, розцінюючи їх як «профанні» і протиставляючи їм «чистий інтелект» [25, с. 38], котрий розуміється не в обмежено раціональному ключі, але як поняття духовного порядку, у своїй безпосередності втраченого для європейської

людині, якою саме поняття «духовності» дедалі більше інтерпретується в морально-етичних чи гуманістичних категоріях, що для строго традиціоналістського мислення виглядає (після)ренесансною підміною – хоча у вузькому значенні одночасно оспорується російським філософом Гейдаром Джемалем [48, с. 141]. Подібним чином, як і з логічними спекуляціями, яким у традиціоналізмі відмовлено в праві на абсолютну верифікацію пізнання, Рене Генон піддає критиці тенденцію західної філософії та науки до сухого раціоналізування, яке в цій перспективі пов'язане з таким же обмеженим сферою становлення перетворенням емпіричного світу, вимірюваного, за Фрідріхом Юнгером, «мертвим часом» (нім. *die tote Zeit*) [200, с. 52] та артефактною предметністю: «...Вони не визнають нічого, крім чисто розсудкового, дискурсивного знання, котре, будучи лишень «відображеним знанням», з необхідністю є опосередкованим і недосконалим» [25, с. 46] – або, мовою Мартіна Гайдегера: суще цілком заступає життєвий горизонт, починаючи із самого *способу*, яким людина веде діалог зі світом. Раціональне мислення виступає таким чином як глибинне обґрунтування формальної дії: не визнаючи за світом іншої реальності, аніж область емпірики [51, с. 197], *ratio* обмежує рамки дійсності і стає інструментом пізнання та перетворення саме цієї обмеженої області, тобто головним фактором діяльності. У «Кризі сучасного світу» це розцінено як наслідок втрати первісних, духовних форм інтелектуальності, її редукції до виключно раціонального начала, що пов'язано зі зростанням наголосу на практичній трансформації дійсності: «...Люди Заходу втратили свій інтелект, надміру розвиваючи схильність до дії, аж до того, що винайшли особливі теорії, які ставлять дію вище за все інше...» [25, с. 43-44]. Чи не є це знаком втрати людиною самої визначальної повноти, метафізичного *спокою* як противаги до суто модернової *тривоги* (фр. *l'angoisse*) [92, с. 55], котра прямо або завуальовано виражається в драматичному відчутті власної нецільності, нетотожності, інтенційної розімкненості свідомості [39, с. 342], кінечності «буття-до-смерті» (нім. *das Sein zum Tode*) [104, с. 235-237] – зрештою, в сократівському усвідомленні власного незнання [87, с. 75] і

неможливості абсолютного пізнання не тільки істини, але й природної реальності – в трагічній безкінечності, що розкривається в самій ідеї невинного прогресу як знаку перманентної недостатності?

Оскільки не може йти мови про судження нижчого про вище, підпорядкування чистого інтелекту обмеженим формам, які характеризують пізнання в області онтологічної периферії, то Рене Генон тут же наголошує, що будь-яке зворотнє підпорядкування абсолютного смислотворчого знання, заснованого на чистому інтелектуальному (*i.e.* духовному) умогляді, діяльнісному аспекту – є спотворенням нормального порядку речей, і така зміна пропорцій, властива тільки західній цивілізації Нового часу, є виключною у своєму роді, випадаючи з цілісного ансамблю традиційних культур: «...Західна точка зору є суто сучасною. Вже одного цього достатньо, щоб допустити, що в західній позиції є щось аномальне» [25, с. 44] – і в цьому ж суперечить собі, ситуативно відмовляючись від холістського критерію оцінки буття і сущого як принципово єдиних та однаково необхідних модусів реальності. Відзначаючи далі зосередженість сучасної парадигми на діяльнісному вимірі, Рене Генон підкреслює, що умогляд для Заходу в умовах модерну є не тільки закритим та незрозумілим, але, що найголовніше: *нецікавим* [25, с. 45]. З останньою тезою філософа ми можемо цілковито погодитись – сам хід історії підтверджує логіку традиціоналізму, коректуючи її навіть в іще більш негативному аспекті: як регрес просвітницьких ідеалів до постмодернових реалій чистого споживання (фр. *la consommation*) [7]. Для традиціоналізму це означає воцаріння войовничого профанізму, а, отже, віщує остаточний занепад західної цивілізації, її входження в метафізичні «сутінки» через самоізоляцію Периферії від сакрального Центру: «Дія, будучи плинною і тимчасовою модифікацією буття, не може нести в собі самій свій принцип і свою власну причину. Якщо ж вона взагалі не залежить ні від якого принципу, що виходить за межі цієї обумовленої сфери, то вона є лишень чистою ілюзією» [25, с. 45]. Для нас важливо, що сучасник Рене Генона Мартін Гайдегер, з яким ми найчастіше помічаємо паралелі при аналізі ортодоксального традиціоналізму, в цьому

аспекті озвучує протилежну думку, зокрема, в статті «Питання про техніку» («*Die Frage nach der Technik*») від 1954 р. сам принцип *τέχνη* (гр. «ремесло») означає «розкриття потаємності» [106, с. 311] – як розкриття потаємності сущого, яке для Рене Генона є нічим іншим, як зовнішнім покровом істинного Буття. На перший погляд ми можемо констатувати абсолютну різницю в поглядах, однак, взявши до уваги сутнісно холістський підхід обох авторів, відносність будь-яких опозицій в їхній творчості, ця видима суперечність постає в іншому світлі: а саме як взаємодоповнюючі дискурс *philosophia perennis* твердження, відмінність яких засновується не стільки на відмінності в логіці мислення, скільки на різних відправних точках філософування, котрі, однак, органічно поєднуються в архітектоніці Цілого – адже чи не є розкриття примарного сущого дійством з розкриття покровів душі самої західної людини, нігілістська діяльнісність якої виступає особливою формою історичної *містерії*, спрямованої в глибину, до самого Ніщо, через яке вона, віддаляючись від Витоку, парадоксальним чином повторно до нього наближається, проходячи крізь тьму Ночі як «вигнанець», що у своїх блуканнях повертається на метафізичну «Батьківщину» (нім. *die Heimat*) [114, с. 23]? Схожу думку ми можемо висловити і щодо несуперечності традиціоналізму гегелівської історіософії – з тим зауваженням, що унікальність генонівського підходу проявляється саме в зміні властиво «західних» акцентів на ті, що ми в праві назвати «східними», і в чому сам Рене Генон виявляв особливу пристрасність – в еволаїстському ключі переглянуту, тим не менше, багатьома його послідовниками, котрі переносять наголос із власне історичного діяства-містерії на його актора – те, яким, у якій якості крізь західноєвропейський нігілізм пройде сам традиційний суб'єкт, мовою Фрідріха Гьольдерліна (1770-1843): «...«Полетіти» до «Альпійських гір», але на «крилах вірності», тобто зберігаючи вірність батьківщині, щоб повернутись до неї – туди, де, по слову «Повернення», шукане «близьке»» [114, с. 41].

Метафізичні шпенглерівські «сутінки» (нім. *der Untergang*) [120], гайдегерівський «вечірній канун» (нім. *der Vorabend*) [113, с. 31] як оцінки

Нового часу виглядають особливо знаково в ключі відповідності парадигми модерну з усіма її модальностями – часовому сектору «Темного віку», Калі-Юги [182, с. 177], котра, означуючи максимальне віддалення буття від свого витoku, «забуття» про нього, в цьому контексті є нічим іншим, як утвердженням панування Майї, ілюзії, тобто «невігластва», яке для традиціоналізму тотожне гносеологічного профанізму, самоутвердженню неабсолютного і обмеженого знання в якості самодостатнього. Характерно, що, як і у випадку таких понять, як «Традиція» та «Першопринцип», котрі, позначаючи, з одного боку, різні реальності, з іншого – в деякому сенсі співпадають у дискурсі традиціоналізму, виступаючи синонімічними, як різноякісні прояви одного і того ж – ми аналогічним чином зустрічаємо в роботах Рене Генона ототожнення умогляду і чистого знання, що, у свою чергу, вказує на сам Першопринцип як на *суть речей*. Це не виглядає дивним, враховуючи розслоєність, референтність буття, як його бачать традиціоналісти, де один план існує в ім'я іншого і символічно вказує на нього – отже, в ширшій перспективі це також пов'язує *суть* із її множинними *проявами*, «темне» і «світле», що, врешті-решт, і в Мартіна Гайдегера, і в Освальда Шпенглера вимальовується провідчуттям нового «ранішнього ландшафту» [120, с. 495], коли чисто «фаустівський» [120, с. 436] стиль пізнання вичерпується і йому на зміну приходить переосмислений міф як втілення знання цільного. В цьому відношенні радикальний логоцентризм Рене Генона виступає одночасно тим важливим коректуючим фактором, який не дозволить його наступникам у постмодернову добу злитись із загальною течією – попри всю спільність у критиці новочасного раціоналізму не впадаючи ні в ірраціоналізм, ні в будь-які апології «гри» чи імманентної «дії», і таким чином зберігаючи ту ключову основу, від якої постмодерністська філософія прямо або опосередковано відмовилась – що врешті-решт веде у другій пол. ХХ ст. до формування на ґрунті інтегрального традиціоналізму особливих точок зору, котрі, з одного боку, конструктивно синтезують ідеї європейської некласичної філософії та культурології (Фрідріх Ніцше, Освальд Шпенглер, Едмунд Гуссерль, Мартін

Гайдегер, Карл Юнг, Мірча Еліаде), а з іншого – протиставляються постмодерністському повороту як хибному релятивізму, і в цьому сенсі виступаючи альтернативними як до Нового часу, так і до постсучасності – або, іншими словами: формуючи проект *іншого* постмодерну. Сутнісна «традиційність» традиціоналізму в кінцевому рахунку заключається у визнанні *необхідності* незмінного та об'єктивного Першопринципу, що обмежує та височіє над сферою становлення – а, отже, і необхідності об'єктивного та беззаперечного знання: «Тільки знання дозволяє вийти за рамки обмеженості цього світу, і коли воно досягає сфери незмінного, тобто стає знанням чисто метафізичним, знанням самого Принципу, ... воно саме стає незмінним...» [25, с. 45-46]. Ці слова ми можемо підкреслити як квінтесенцію традиціоналістської онтології та теорії пізнання, підсумувавши ними більш розширені попередні екскурси, та визначити як те, що в кінцевому рахунку дозволяє говорити про сам *переніалізм* як спрямованість до вічного в якості особливої форми гносеології – що не обмежується, зрештою, рамками лише генонізму, але знаходить у ньому найяскравіше та найрадикальніше для ХХ ст. втілення.

РОЗДІЛ 3. НЕОРТОДОКСАЛЬНІ ОНТОЛОГІЧНІ ВИМІРИ PHILOSOPHIA PERENNIS

3.1. Метафізичні підстави нового онтологічного дискурсу в неортодоксальному традиціоналізмі

1945 р. став кульмінаційним у розгортанні модерну, знаменувавши одночасно як його найвищу фазу, пік «тотальної мобілізації» – так і початок краху просвітницьких ідеалів. Характерний та надто оригінальний симбіоз традиційного і сучасного, який прослідковувався у піднесенні правої Європи, спробі консервативно-революційного повороту, у своєму падінні підвів ризику одночасно під двома онтологічними парадигмами – традиційною та модерною. На перший погляд дивна ситуація, за якої аполітичний традиціоналізм та, у вузькому сенсі слова, «антифашистська» «консервативна революція» виявились афектованими крахом системи, в опозиції до якої знаходились у тій же мірі, що й до всього сучасного світу – однак вона стає більш прозорою в ключі як значення фрагментів традиційного та міфологічного, евокованого в європейській свідомості між двома війнами – з усім комплексом позитивних сподівань зі сторони консерваторів – так і тієї обставини, що з падінням після короткочасного злету, ірраціональні, позбавлені глибинного наповнення рештки міфу поховали під собою і агонізуючий з 1914 р. модерн, принісши вслід за ним епоху загальної невизначеності, *симуляції* і релятивізму, прогнозованої Рене Гененом у роботі «Царстві кількості і знаках часу» від 1945 р. як доба «великої пародії»: «Це ... вже більше не буде «царство кількості», котре, врешті-решт, було лишень завершенням «антитрадиції»; це буде, навпаки, під приводом хибної «духовної реставрації», свого роду інтеграцією якості в усе, але якості, взятої в протилежному значенні до його істинної і нормальної цінності...» [33, с. 293]. Перші післявоєнні роботи Юліуса Еволи носять назви «Орієнтації» та «Люди і руїни», заявляючи нову ситуацію, в якій опинився традиціоналізм, як і весь консервативний дискурс – класична

вистава модерну добігла кінця, декорації впали, залишивши самотнього актора серед метафізичних Руїн (іт. *le rovine*), юнгерівської «нульової точки» [152, с. 32], котра стає віссю нового мислення.

Доба, яка пролягла над безоднею, стає одночасно тим підвісним мостом, по якому, зберігаючи внутрішній спокій, крокує акробат, торуючи шлях до Надлюдини [82, с. 18] – біля «стіни часу, перед якою в постісторичний вік, в епоху після тотальної мобілізації, застиг час» [60, с. 96]. Саме падіння модерну для широких мас по-справжньому відкрило абсолютну порожнечу, антисиповану традиціоналістами ще на поч. ХХ ст. – однак падіння прямої антитези в кінцевому рахунку нівелювало і сам принцип протистояння, «повстання проти сучасного світу», якого більше не стало, змусивши на уламках «об’єктивної» Традиції шукати «суб’єктивні» рішення та «суб’єктивні» орієнтири. Удар, якого зазнала західноєвропейська людина в II Світовій війні, загострив постановку ключових проблем філософії та змусив по-іншому поставитись до відповідей, які давались раніше. Період між 1945 р. та початками філософського постмодернізму ми можемо вважати одночасно періодом фундаментального переформатування філософського дискурсу традиціоналізму та «консервативної революції», пошуку нових орієнтирів у світі, який остаточно впав. Цей «онтологічний поворот» у найбільшій мірі пов’язується з іменами італійського мислителя Юліуса Еволи та німецького філософа Ернста Юнгера, заявляючи одночасно «антропологізацію» всієї традиціоналістської і консервативної проблематики, заявленої на поч. ХХ ст. Байдужа до людського фактору, претендуюча на «вищу об’єктивність» сакроцентрична модель Рене Генона «суб’єктивізується», відтворюючи на цілком іншому рівні форму становлення картезіанського модерну в XVII ст.: переосмислюючи Традицію, Юліус Евола, а за ним і ряд новітніх традиціоналістів констатують втрату зв’язку з Центром, «захід» сонця Традиції та «закинутість» [104, с. 135] (нім. *die Geworfenheit*) людини у пост-сучасному світі, і водночас зміщують центр ваги у поняття «внутрішньої трансцендентності», з необхідністю перетворюючи людину як суб’єкта в

єдиний інструмент верифікації вищого, сакрального у тотально десакралізованому світі. В тій мірі, в якій «смерть Бога» [82, с. 10] відлунує і в колах традиціоналістів, в окремих постатях відбувається післявоєнне перехрещення філософських дискурсів інтегрального традиціоналізму та «консервативної революції», а з ним і новий виток у метаморфозі осмислення дійсності, в якій головним онтологічним вузлом стає людина, місце якої раніше мислилось як периферійне, однак у часі сходження метафізичних «сутінків» з необхідністю стає мірою власного духовного світла, повертаючи наші роздуми до пізнього Мартіна Гайдегера в його дискусії на тему екзистенціалізму: «...Хіба не в «Бутті і часі» ..., там, де йдеться про «має-ться», сказано: «Лиш доки є ось-буття, є Буття»? ... Це значить: лиш поки з-дійснюється просвіт буття, лиш доти буття доручає себе людині» [106, с. 284].

Теоретичне обґрунтування такого повороту ми віднаходимо і в самого Рене Генона – зокрема, в дослідженні «Людина та її реалізація згідно Веданти» – однак у метра традиціоналізму антропологічна проблематика підпорядкована більш абстрактним теоретичним питанням і виявляється тільки як побіжна ілюстрація щодо принципів та ідей в їхньому історичному втіленні. Не змінюючи принципово таких сакроцентричних засновків, Юліус Евола, однак, чи не першим у традиціоналізмі змінює ракурси погляду на людину, її соціальну, політичну, культурну реалізацію в умовах сучасного – і пізніше: пост-сучасного – світу. Продовжуючи лінію етимологічних міркувань Рене Генона, ми можемо сказати, що якщо першого більше цікавить «вища» точка зору, себто точка зору «згортання», букв. «інволюції», спрямованої від сакрального Центру, універсального надлюдського принципу, то для Юліуса Еволи, як і для ряду пізніших мислителів, що ми їх окреслюємо терміном «пост-традиціоналізм» (або самоідентифікуючим поняттям «постгенонізм») – вагомішою позицією, точкою опори в творчості стає позиція «розгортання», букв. «еволуції», тобто т.з. людини і з позиції людського, що стало власним метафізичним центром. У свою чергу ми можемо говорити про парадоксальний «філософський» поворот у межах традиціоналістської ортодоксії, розуміючи

під останнім типом традиціоналістську, етимологічну інтерпретацію слова: якщо Рене Генон, Ананда Кумарасвами, Фрітьоф Шуон, Тітус Буркхардт втілюють класичний традиціоналістський полюс «володіння» мудрістю, *Sophia Perennis*, то Юліус Евола, плеяда консервативних революціонерів, «нових правих», посттрадиціоналісти і деякі академічні дослідники, що їх з певною умовністю відносять до контексту інтегрального традиціоналізму (Мірча Еліаде – та, з більшою натяжкою, Карл Юнг) – реалізують полюс «не-володіння» мудрістю та її пошуку, *philosophia*, що є знаком часу, в якому неперехідна мудрість як Традиція остаточно втрачена. Однак зв'язок, що поєднує антропологічну перспективу пост-традиціоналізму як традиціоналізму в ситуації постмодерну – з традиційною парадигмою – у виведеному нами контексті переніалізму дає підстави релятивізувати таку двоякість, звівши її до органічного діалектичного зв'язку, що не передбачає ні типової для модерну конфронтації з традиційним, ні жодного неправомірного підпорядкування вищого нижчому. Децентралізація, втрата традиційних орієнтирів сакральності в рамках нового традиціоналізму Юліуса Еволи означає тільки трансформацію сакральності в те, що ми, вслід за сучасними російськими авторами, можемо іменувати «постсакральністю», себто виміром внутрішньої трансцендентності, єдиною основою для якої в умовах катастрофи Калі-Юги залишається тільки людина – однак інтерпретована в трансцендентальному сенсі, як проекція Буття, що у свою чергу несподіваним на перший погляд чином дозволяє провести паралелі між пізнім традиціоналізмом – та раннім Мартіном Гайдегером. Ранній та пізній етапи становлення інтегрального традиціоналізму та фундаментальної онтології таким чином можуть бути співвіднесені перехресно: метафізика та історіософія Рене Генона як кореляти пізнього Мартіна Гайдегера – та ранній Мартін Гайдегер як кореляти екзистенційної антропології Юліуса Еволи.

Провівши в ключі східної філософії межу між розумінням «Над-Я» (фр. *Soi*) та індивідуальним «Я» (фр. *Moi*) [35, с. 30-42], Рене Генон окреслює той теоретичний фундамент онтології «нового людського типу», на який

імпліцитно посилається Юліус Евола у своїй пізній роботі «Осідлати тигра», розуміючи людину Традиції в постсучасному світі як єдиного метафізичного носія законності – позаяк ансамбль Традиції зруйновано і в нових умовах старі принципи втратили формальну легітимність. Ставлячи в центр розгляду вимір внутрішньої трансцендентності та розуміючи під нею не раціональне, а духовно-вольове начало, Юліус Евола таким чином в умовах постмодерну вводить новий тип суб'єктності, який ми доволіно можемо іменувати «традиційним», «консервативно-революційним», «постсакральним» тощо, зважаючи на інструментальність даних термінів – та їхню одночасну *сутнісну* тотожність, фундовану гомологічною природою переніалістського інтелектуального поля. У своїх поглядах Юліус Евола, на відміну ревізіоністів модерну з постмодернового флангу, легітимує тип «диференційованої людини» не ідеями раціональної чи психологічної суб'єктності, але традиційним принципом фундаментальної тотожності вищого «Я» в усіх станах сущого, увагу на що звертає і Рене Генон: «...Хоча акцидентальні та плінні, позаяк проявлені, вони є виразом деяких сутнісних можливостей *Атмана*... І ці можливості, в принципі і по своїй глибокій реальності, не є чимось відмінним від *Атмана*» [35, с. 95]. Як і Мартін Гайдегер у роботі «Буття і час» від 1927 р., Рене Генон розглядає (Чисте) Буття в множині «модальностей» [35, с. 104], синтез яких становить людська істота як синтез усіх онтологічних модусів – що дозволяє розглядати її як у площині актуальної обмеженості впливом нижніх онтологічних рівнів, так і потенційної приналежності до вищих метафізичних принципів. Не менш характерна і теза, згідно якої три з перелічених ним чотирьох модальностей людського існування Рене Генон іменує сферою «Сущого» на противагу абсолютній безумовності Першопринципу як своєрідного кореляту гайдегерівського *das Sein*, що, у свою чергу, виступає метафізичним фундаментом розуміння традиціоналістами відмінностей між антропологічними типами – а з ними і в цілому парадигм – Традиції, модерну та постмодерну, що в різні циклічні періоди реалізують різні потенції реальності від вищих до нижчих: «...І у випадку цього «каузального» стану ми –

навіть якщо ми не перебуваємо більше в області індивідуального існування – все ще залишаємось в області Суцього; відповідно, слід розглянути – окрім Суцього і вийшовши за його межі – четвертий стан, що співвідноситься з областю принципів та є абсолютно безумовним» [35, с. 105]. «Безумовність» же такого стану в його принциповій тотожності сакральному Центру і виступає адвокацією для введення нового консервативно-революційного типу суб'єктності Юліусом Еволюю, для якого безумовність *subiectus* є безумовністю не мислення чи свідомості, а надраціонального виміру внутрішньої трансцендентності – що дозволяє також провести деякі умовні аналогії з пошуками Едмунда Гуссерля – на які стримано-схвально і з деякими заувагами посилається і Юліус Евола в огляді філософії ХХ ст. у книзі «Осідлати тигра».

Чому протиставляється «людина особливого типу» [131, с. 15]? Зворотньою стороною процесу модернізації і переходу від сакроцентризму став феномен індивідуалізму, найбільш повно проявлений у рамках західноєвропейської цивілізації як авангарду модерну в усіх розуміннях цього слова. «Під індивідуалізмом ми розуміємо заперечення всякого принципу, що переважає рівень людської індивідуальності, а також логічно впливає з цього зведення всіх компонентів цивілізації до чисто людських елементів. По суті, ... індивідуалізм тотожний тому, що в епоху Відродження отримало назву «гуманізму». Індивідуалізм є також однією з найхарактерніших рис того, що було описано нами вище як «профанічний світогляд» («профанічна точка зору»)» [25, с. 65]. Окреслений саме в такій площині, фактор індивідуалізму традиціоналістська школа небезпідставно пов'язала саме із концептом *Заходу*, як синоніму секуляризованого Нового часу, на противагу іншому збірному концепту *Сходу* в якості історико-географічної конкретизації традиційного світу станом на поч. ХХ ст. Традиціоналістська школа, критикуючи парадигму модерну, пов'язала фундаментальні зрушення в пізнавально-філософській області із наочними соціально-політичними процесами та антропологічними змінами доби Нового часу, розглядаючи їх як практичний результат і наочну картину кризи модерну. Наведену нами вище тенденцію щодо парадигмальної

інволюції (в баченні традиціоналізму), або ж еволюції (в перспективі модернізму) пізнання від доби Античності та Пізнього Середньовіччя до кін. XIX – поч. XX ст., та пов'язану із нею зміну дефініції та оцінки людської істоти, сприйняття її місця в бутті, традиціоналісти чітко ототожили із загальним занепадом людської цивілізації, вираженому, перш за все, на рівні конкретного індивіда. Витоком вирішальної зміни погляду на людський фактор у цьому ключі різні дослідники як із середовища ортодоксальних традиціоналістів, так і з кіл академічної науки розглядають різні етапи цивілізаційної історії, надаючи їм більшого або меншого значення та «первинності» стосовно заявленого результату. Загалом ці хронологічні рамки пов'язуються із уже згадуваними нами історичними процесами, а саме із зародженням античної філософії в Елладі із її пізнішим відчуженням від сакрального знання, із котрим вона гіпотетично була пов'язана в досократичну добу (людина як «міра речей», грецький антропоцентризм, раціоналізація знання і становлення «профанної» філософії – ширше, філософії як такої); ідейною експансією монотеїстичних систем, у якій убачається фазовий перехід від концепту міфологемної свідомості до свідомості релігійної, із її постановкою антропологічного фактору в центр есхатології і смислу буття, ототожненням Бога із креаціоністськи чіткою суб'єктною позицією (уявлення про людину як «тварну» істоту, нетотожну абсолютно трансцендентному Творцеві, далі в Середньовіччі – відчуження людського виміру від сфери божественного – до дійстичної концепції Бога-«годинникаря»); і, нарешті, з пов'язаним із переліченими моментами переходом від Середньовіччя до Нового часу, в релігії, філософії та культурі означеним вирішальним зосередженням на проблемі людини (атеїстична, раціоцентрична модель Просвітництва, матеріалістичний погляд на людину як на істоту «фактичну», імманентну, суцільно абсолютним центром власного життєвого світу). Зведення обсягів гносеологічної проблематики до рівня чисто людського, яким не без певної модерністської гордості визнавався саме індивідуально-раціональний момент, а також наукового та економічного утилітаризму до показника матеріально-

верифікованої успішності людського розвитку і діяльності – на думку традиціоналістів, як і консервативних критиків ХХ ст., стали філософським підґрунтям нігілізму, що став очевидним у вихорах двох світових війн.

Глибинні причини цих складних процесів, розтягнутих протягом багатьох віків, традиціоналісти вбачають в універсальній тенденції циклічного спаду, своєрідної метафізичної ентропії, заданої самою природою буття. Таким чином Рене Генон, аналізуючи значення і вплив філософії Рене Декарта на постання парадигми модернового мислення, підкреслював: «...Саме через картезіанство воно набуло більш ясної, ніж раніше, самосвідомості. Крім того, якщо розючі зміни, подібні до тих, що відбулись паралельно утвердженню картезіанства в області філософії, виявляються в інших областях, як правило, вони є швидше результатами, а зовсім не початковими точками» [25, с. 70-71]. Із цієї та ін. цитат основоположників традиціоналізму загальна «вина» за фазовий перехід покладається не стільки на конкретних особистостей, і навіть не на людство в усій збірності, скільки на визначально запрограмовану закономірність онтологічного занепаду, артикульовану абстрактною метафізикою. Це тільки підкреслює особливий погляд у межах архаїчної парадигми на людину та її природу, пов'язаність антропосу із вищими та нижчими модусами реальності, єдність людини на всіх рівнях екзистенції, що, з одного боку, розширює її потенційні можливості, надає їй більшого метафізичного значення в ролі невід'ємної частини сакрального *холосу*, збагачує її внутрішню семантику в якості зв'язуючого мікро- і макрокосмос *знаку* на карті буття – як «Універсальну Людину», тіло якої «розуміється за аналогією з тілом індивідуальної людської істоти, аналогії, котра, як ми вже говорили, є аналогією «макркосму» ... і «мікркосму»...» [35, с. 109]. Якщо у світі традиційному універсальний людський вимір зорієнтований до вишнього, надлюдського, у парадигмі модерну ізолюється в «людському, надто людському» [79], то в понятійному ключі постсучасності антропологічна перспектива постає в новому світлі, а саме як дегуманізація, втрата людиною її різко окресленого суб'єктного статусу щодо реальності, постановка під сумнів усіх цінностей і

сміслових парадигм модерністської цивілізації, так само як і зняття телеологічного прогресистського напруження Нового часу щодо фінального смислу існування, пов'язаного саме з провідною роллю людини (що виявляє себе секуляризованою і до краю завуальованою формою монотеїстичної есхатології). Те, що мовою традиціоналізму може бути окреслено як «субгуманізація», під якою слід розуміти «смерть суб'єкта» (Рене Генон безпосередньо пов'язує людський статус з якістю тілесно-психічної індивідуальності [35, с. 148]), і виступає декорацією епохи, котру Юліус Евола ототожнив з Руїнами – під якими слід мати на увазі не тільки і не стільки руйнацію зовнішніх традиційних інституцій, скільки зміну онтологічного статусу та фундаментальних орієнтирів самої людської істоти як вісі та актора історії.

Місце незалежного антропологічного чинника в Традиції є абсолютно відносним і другорядним, являючись, як і інші часткові прояви універсального принципу, лише *символом*, вказівкою на загальний смисл, який сам по собі лежить за межами партикулярного – однак в умовах втрати Традиції у феноменальному світі її субститутом стає «традиційна людина» як носій та втілення принципів, від яких відмовилась решта людства. Як було показано вище, такий стан справ не суперечить ортодоксальним формулюванням Рене Генона та Ананди Кумарасвами, але експлікує іншу сторону традиціоналізму, актуальність якої виявилась саме в умовах втрати прямого опонента в образі модерну – та нівелюючої будь-які однозначності ситуації постмодерну, коли жорсткі схеми модернізму було поставлено під сумнів та «обіграно» нераціональними стратегіями: подолання диктатури *ratio* одночасно створило умови як для реабілітації донаукової парадигми, емансипації міфічного в культурі, так і одночасно ввело їх у рамки дискурсу, в якому роль традиціоналізму аналогічним чином релятивізувалась. Російському посттрадиціоналісту, представнику Южинського інтелектуального кола Гейдару Джемалю подібність постмодернової ситуації з реаліями традиційного, міфологічного світу дозволила навіть вести мову про сутнісну тотожність

обидвох онтологічних парадигми – аж до тез про реставрацію архаїки під масками постсучасності [45, с. 343] – з чим, однак, не погоджуються інші южинські інтелектуали, вказуючи тільки на формальну схожість, за якою, однак, криється відмінна внутрішня структура. Проте сам факт дискусії на цю тему більш багатозначний, оскільки практично підтверджує висловлені Рене Генонем припущення про характер завершення модерну та його мутацію в нових формах раціональності, котрі не опонуватимуть, але імітуватимуть традиційне, себто «духовне» в есенціальному значенні цього слова, у зв'язку з чим «теорія трьох парадигм» виявляється більш точною та диференційованою спробою опису видозмін традиційного знання у західній цивілізації – і одночасно: еволюції людського типу, зміни уявлень про людську істоту в історичному часі, включаючи і маски, що на себе зодягає людина традиційна залежно від зміни декору епохи. Та обставина, що сутність, внутрішня вісь істоти, котра зберігає зв'язок з традиційними формами духовності, залишається незмінною – як проекція самої Традиції в людському мікрокосмі, була показана на прикладі доволі глибокої та послідовної антропологічної картини, яку наводить Рене Генон – у зв'язку з чим Гейдар Джемаль навіть висловлюється на користь того, що сам традиціоналізм, як і вся парадигма Традиції – це, в деякому спеціальному сенсі слова, культ людини, інтерпретованої *метафізично*: як макрокосм, абсолютний людський архетип.

3.2. «Тип» як характеристика традиційної суб'єктності в онтологічній ситуації постсучасності

Ідея традиційної суб'єктності в Юліуса Еволи базується на засадах надіндивідуального, очевидним чином перегукуючись з позиціями, в 1932 р. озвученими в книзі «Робітник. Панування і гештальт» («*Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*») Ернстом Юнгером. Даючи оцінку бюргерській епосі як епосі модерну, що, за його словами, завершилась у «сталевих грозах» [148] І Світової війни, Ернст Юнгер декларує становлення нового роду суб'єктності, котра

співвідноситься з індивідуальним так само, як «тип» співвідноситься з «індивідом»: «Таким є лице раси, котра починає розвиватись при особливих вимогах зі сторони нового ландшафту і котра представлена одиничною людиною не як особистістю чи індивідом, а як типом» [150, с. 179-180]. У контексті роботи «тип» як нове органічне поняття виявляється як знак наступаючої епохи, котра з одного боку нівелює та уніфікує, а з іншого – в співдотуку зі стихіями долає людину, виковуючи з неї нову породу, велич якої вимірюється величчю сил, які вона опанує – і яким себе наражає, актуалізуючи внутрішні риси та обдарування, «типова цінність котрих далеко переважає цінність індивідуальну» [150, с. 181]. Ніцшевське «жити з небезпекою» стає не тільки імперативом, але й щоденною данністю антропологічного типу, котрому Ернст Юнгер дає назву «Робітник» (нім. *der Arbeiter*), окреслюючи в цьому понятті метафізичну природу буття людини у спалахах нової епохи, котру ми, у свою чергу, можемо чіткіше ідентифікувати, вклавши в хронологічні рамки між 1914 та 1945 рр. – як часом «тотальної мобілізації» – в рівній мірі як стихії модерну, котра в цей період досягає своєї кульмінації, так і стихії традиційного, що в даний період у доволі непередбачуваних формах переживає короткочасний сплеск у свідомості мас [145] (що в значній мірі пов'язано з першим ударом, якого зазнав європейський прогресизм на полях битв I Світової війни). І хоча тип «Робітника» зберіг свою актуальність лише протягом короткого проміжку у два-три десятиліття кульмінації модерну, саме він стає основою формування ідеї «диференційованого» типу після того, як модерн добіг свого кінця – пряму або побіжну костатацію якого ми однаково зустрічаємо як у Рене Генона, Юліуса Еволи, так і в Мартіна Гайдегера та Ернста Юнгера. Не зупиняючись спеціально на типі «Робітника», ми, однак, зосередимо увагу на самому понятті «типу» в тому сенсі, в якому він фігурує в Ернста Юнгера та Юліуса Еволи – багато в чому резонуючи з метафізичним поняттям «раси» у Фрідріха Ніцше, і під якими ми розумітимемо особливий внутрішній духовний склад, «породу», котра характеризує та вирізняє «особливого типу» людину як дійсного, а не ілюзорного актора історії.

Стосовно сучасного людства мислитель підкреслює: «...Люди є *об'єктами* або безпосередньо жертвами поточних руйнівних процесів; сучасне людство просто *переживає* їх. Це стосується як тих, хто зумів пристосуватись до життя, утвердженого на ніщо і позбавленого всякого істинного напрямку... так і тих, хто гостро і повно переживає екзистенційну кризу, в котрій опинилась сучасна людина...» [131, с. 66]. Говорячи ж про специфічний «відособлений» антропологічний тип, названі автори заключають у ньому не тільки екстраординарні внутрішні якості, які бюргерська свідомість може хибно сприйняти як «індивідуальні», але здатність відчувати «нерв епохи», запалюючи ліхтар уже по обіді, провідчувати та розуміти її сутність ще тоді, коли вона неявна для більшості – і що у свою чергу виявляє такий тип як *справжнього* суб'єкта, під яким ми, вслід за Фрітьофом Шуоном [122, с. 241-246], можемо вважати тільки такого суб'єкта, який віднаходить свою легітимність та точку опори у вищому, фундаментальному, безсмертному, тобто в усьому тому, що переважає як сферу чисто раціонального, так і сферу чисто людського [60, с. 98]. В цій перспективі в «Робітнику» мислитель німецької «консервативної революції» підкреслює особливу творчу та провіденційну роль типу: «Особливу ясність вираження ... тип отримує в тих точках, де сконцентрований смисл того, що відбувається» [150, с. 181].

«Тип» людини видимим чином протистоїть бюргерській індивідуальності, виражаючи, за словами Ернста Юнгера, «деяку порожнечу й одноманітність» [150, с. 191], що є наслідками «процесу збідніння» [150, с. 327], властивого епосі тотальної уніфікації. Вже тут автор підкреслює основоположну рису, котра виявить свою актуальність після того, як доба Робітника і тотальної мобілізації кане в небуття разом із модерном: «...Одноманітність, через яку вельми складно вловити відмінності між індивідами, які належать до чужих одні одним людським або тваринним расам» [150, с. 191] – як рису майбутньої епохи, в якій серед Руїн неможливо розрізнити будівлі, вулиці, природу та ранг людської індивідуальності, і самі метафізичні маршрути, подібно як у гайдегерівській «пустоші», пролягають на нерозміченій території, «збідніння»

якої виказує як нігілістичну порожнечу в серцях «останніх людей» [82, с. 15], так і одночасно – первісну повноту багатства, з якої починається новий світ, нове творення. «Руйнівників старого» стає неможливо відрізнити від «творців нового», а людей сьогоднішнього дня – від пророків завтрашнього, оскільки нова – та одночасно вічна (лат. *perennis*) – вісь пролягає «в самому типі, тобто у вертикальному розрізі» [150, с. 190], і більше не може визначатись зовнішнім, формальним. Подібна інтерпретація «традиційності», спекулятивно екстрапольована на роботи Рене Генона, втім, одночасно закладає міну під ортодоксальний традиціоналізм, оскільки, всупереч майже схоластичному генонівському формалізму, створює підоснову для більш вільного прочитання поняття «внутрішньої трансцендентності», яка відтак може вимірюватись не стільки фактом інтелектуальних спекуляцій, дефініцій чи поверхового та некритичного слідування законсервованим поведінковим моделям – скільки безпосередньо, екзистенційно, у вольовому вимірі, що таким чином дозволяє з одного боку розширити контекст «традиційного» і «традиційності» на ряд інтуїцій «філософії підозри» кін. XIX – поч. XX ст., а з іншого – визнати повну або часткову правомірність теорій про криптосакральність та «крипторелігійність» (за Мірчею Еліаде) в умовах постмодерну – що, на перший погляд, цілком підтверджує погляди Гейдара Джемалю. Розвиваючи теорію «диференційованої» людини, ми можемо стверджувати, що автори кожен у своїй царині зберігають правомірність – однак розмивається, ба навіть цілком стирається інтелектуально-формальний інструментрій розрізнення внутрішнього екзистенційного досвіду (на що, зрештою, в дещо іншому контексті в роботі «Замітки про ініціацію» [23, с. 369] вказував і сам Рене Генон). Таким чином дискусія, яка виникла ще за життя Рене Генона між ним та Юліусом Еволою, на зламі модерну вже вказала на трансформації традиціоналістського дискурсу, із якими в другій пол. XX ст. під маркою «посттрадиціоналізму» пов'язані найбільш сміливі – та, нашу думку, і найбільш продуктивні – філософські вирішення. Розуміння цього процесу, що відображає загальну дезорієнтацію, грайливість епохи, змушуватиме не стільки

покладатись на «букву» традиціоналізму та слідування консервативним тезам його метра, скільки на дослідницьку інтуїцію та – що характерно – на значно ширший філософський контекст, який ще на поч. ХХ ст. видавався настільки дистанційованим від традиціоналістської школи, однак який ми в рівній мірі можемо вважати репрезентуючим сутність переніалізму.

Вказівку на новий тип суб'єктності ми можемо прослідкувати вже крізь семантику та етимологію фундаментальної концепції Надлюдини (нім. *der Übermensch*) у Фрідріха Ніцше [82, с. 15], яка виявляє всю неоднозначність і недостатність властиво людського фактору, *людськості* в перспективі відновлення цілісної людини, дискредитацію та редукцію смислових значень антропосу в рамках модерну до «надто людського» – і водночас на неможливість для сучасної філософії відкритого повернення до понять сакральної метафізики і теології, їх підміну симулюючими термінами, або ж нейтралізованими до ролі простих культурно-психологічних кліше міфологічних концептів (психоаналітична школа, структуралізм та пізніша посткласична філософія). Розглядаючи філософію Фрідріха Ніцше не стільки як констатацію сучасного йому стану речей, скільки як прогноз – та проекцію нових інтелектуальних стратегій у ситуацію кульмінації нігілізму, з якою ми маємо підстави ототожнювати постмодернову епоху, ми відповідним чином можемо розглянути фігуру Надлюдини як реалізацію концепції нового людського типу, про який у схожому контексті ведуть мову пізні Юліус Евола та Ернст Юнгер. Слідуючи за ходом думки Мартіна Гайдегера в його онтологічному аналізі ніцшевського філософування, варто особливо звернути увагу на проблематику «вбивства Бога», загибелі старих цінностей і старого світу юдеохристиянської (та, властиво, постхристиянської цивілізації), що стає буферною точкою відліку для «нових філософів», які не лише констатують «смерть» як факт, але підіймають питання існування людини серед полишеного Богом буття. Констатація кінця чогось «старого», себто в традиціоналістському розумінні – традиційного, сакрального – є тим, що у своєму драматизмі єднає пафос Фрідріха Ніцше та Рене Генона, і в однаковій мірі роз'єднує їх – для того

щоб поєднати на пізнішому етапі в їхніх наступниках. У певному розумінні, перефразовуючи Мартіна Гайдегера, ми можемо назвати Фрідріха Ніцше з його концепцію Надлюдини в тій же мірі «останнім» філософом, як і одночасно «першим», провіщаючим новий початок – та шляхи збереження та реалізації автентичного (над)людського в умовах, коли будь-які вищі цінності, з якими асоціювалось минуле, втрачені. «Останні філософи», волонтаристи, руйнівники віджилого старого і творці нового, спрямовані через самоподолання до вишніх горизонтів трансцендентності у Фрідріха Ніцше при більш пильному погляді немовби перегукуються з фігурами, здатними на хвилі «контрруху» [131, с. 69] як крізь метафізичну Ніч [113, с. 31] пройти через «патологічну проміжну стадію» [131, с. 69] нігілізму назустріч новому онтологічному – та філософському початку в Мартіна Гайдегера.

Наскільки новітній трансцендентальний суб'єкт, сконцентрований в образі Надлюдини, може співвідноситись з «диференційованістю» Юліуса Еволи та «радикальною суб'єктністю» [118, с. 381] сучасного російського посттрадиціоналізму? Важливі вказівки для порівняння двох фігур ми зустрічаємо в пізній, фактично завершальній праці Юліуса Еволи «Осідлати тигра», в якій італійський мислитель з позицій традиціоналізму дає огляд кільком філософським концепціям, серед яких вирізняє і спадок Фрідріха Ніцше. Стає очевидно, що сам перелік, як і критика, в цій роботі не випадкові, оскільки автор вибирає в якості предмету розгляду якраз ті напрями сучасної йому філософії, котрі в дійсності стоять найближче до ідей самого Юліуса Еволи. Критичне нашарування та акцентовані зауваги до Фрідріха Ніцше, Едмунда Гуссерля, Мартіна Гайдегера, Жана-Поля Сартра при більш пильному прочитанні тільки підкреслюють цих мислителів у певній відмінності від усього відверто профанного дискурсу, який Юліус Евола просто оминає в книзі – чи не вперше в даній роботі автор-традиціоналіст узагалі серйозно і навіть не без визнання часткової правоти приймає до уваги мислителів, що для Рене Генона не могли становити жодного інтересу. І навіть якщо критика Юліуса Еволи спрямована на суттєву корекцію новітніх філософських доктрин – для

«людини особливого типу», зорієнтованої першочергово на Традицію – сам факт дискусії, як і аналіз заявлених в «Осідлати тигра» інтенцій вказують, з одного боку, на розмиття рамок ортодоксального генонівського традиціоналізму, спричиненого різкою зміною цивілізаційного дискурсу після 1945 р., а з іншого – на зближення традиціоналізму з некласичними течіями академічної філософії на основі не стільки формальної, скільки сутнісної спільності, котра виражається у віднайденні «шукаючої», «запитуючої» людини серед метафізичних Руїн – або юнгерівської «нульової точки», відлік від якої починається з творення цінностей «по-новому», з опорою на внутрішній духовний вимір і внутрішню природу, в якій віддзеркалено всю метафізичну повноту Традиції.

Постать шукача та творця нових цінностей, котра одночасно збігається з фігурою, що повстає проти сучасного світу, видимим чином накладається на проєктовану Фрідріхом Ніцше Надлюдину, яка справила очевидний вплив як на філософську творчість Ернста Юнгера, так і, з певними зауваженнями, на Юліуса Еволу. Протиставляючи ніцшевському «пасивному нігілізму» активну позицію традиційної людини як актора історії, італійський мислитель ставить у центр власної філософської рефлексії «активний нілізм», з яким німецький філософ у ХІХ ст. пов'язував роль «філософування молотом» [78], що стає методом перетворення негативного в позитивне у ситуації, «в котрій для людини не залишилось жодних опор і жодних коренів» [131, с. 67] – де єдиним коренем (лат. *radix*), який обґрунтовує «кинуте» буття людини, є її власна самосвідомість. Деструктивна фаза, з якою лицем до лица зіштовхується традиційна людина, у специфічному ракурсі зору набуває конструктивного прочитання, відтворюючи загальну циклічну закономірність, згідно якої полюс духовної повноти за невблаганною логікою холізму обов'язково врівноважується полюсом духовного збідніння, що його вищий тип, який не втратив зв'язу з абсолютним у собі самому, приймає як власну долю, котра, будучи його долею, є тому і долею всього буття, що реалізується при посередництві людини (як першочергово людини *західної*): «...Доцільніше

говорити про *випробування*, і тоді всі руйнівні процеси слід розуміти виключно як наслідок того, що людина опинилась не на висоті цього випробування чи, інакше кажучи, не на висоті власного діяння» [131, с. 76]. Не потребує детальнішого нагадування те, наскільки близько подібне формулювання есхатологічної проблематики постсучасності стоїть до гайдегерівських рефлексій на тему метафізичної «небезпеки», яку евокує – і якій себе наражає людина модерну, втілюючи неістину буття, даючи життя неістині як умові справжнього виявлення істини – що, у свою чергу, може бути *не* виявлена, цим підкреслюючи гостроту небезпеки як «загрози буттю зі сторони суцього» [114, с. 73]. Розкриваючи потенції буття, реалізуючи онтологічну місію, європейська людина – а через неї її власна доля, що є її виразом самої природи людини – «поставила її тим самим на край небезпеки» [106, с. 322], через що Юліус Евола нагадує класичний міфологічний сценарій загибелі героя, котрий несе покарання не за вчинок сам по собі, але за власну невідповідність його рівню, силі та достоїнству, «які могли би розв'язати його від божественних уз» [131, с. 68] – резонуючи з ніцшеанським: «Хіба велич цієї справи не занадто велика для нас? Чи не повинні ми самі обернутись богами, щоби виявитись достойними її?» [73, с. 729].

У трактаті Арістотеля «Політика» ми віднаходимо знакові слова, якими античний філософ характеризує традиційну людину в її співвідношенні із суспільством та, в ширшому розумінні, з цивілізацією взагалі: «...Людина за своєю природою є істотою політичною, а той, хто в силу своєї природи, а не внаслідок випадкових обставин живе поза державою, – або недорозвинута в моральному смислі істота, або надлюдина...» [4, с. 24] Проте ким стає традиційна людина у світі, де не залишилось місця самій Традиції? На кого перетворюється той, хто кидає виклик божественному? Зруйнувавши традиційні інститути, саму будівлю традиційного світогляду, людина модерну своїми ж руками зруйнувала і традиційне уявлення про людськість, про роль і призначення людини у світі – з позиції традиціоналізму раціоналістсько-гуманістичний пафос Нового часу може розцінюватись хіба лиш як стрімкий

відступ спочатку від божественного, а у фіналі – і від людського, що допускає аристотелівську констатацію падіння людини на нижчий онтологічний щабель – саме таку інтерпретацію з традиціоналістської перспективи можуть отримати ряд висновків некласичної філософії ХХ ст. (від Зігмунда Фройда (1856-1939) та Анрі Бергсона), а пізніше й постмодерністське переосмислення людини і буття. Тут ми мусимо зауважити, що і саме розуміння «політичного» в даному контексті переважає чисто суспільну площину, хоча і корелює з нею – в дослідженні німецького мислителя Карла Шмітта «Номос землі» («*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des jus publicum Europaeum*») від 1950 р., де автор, серед іншого, розглядає й етимологію та генезис таких ключових грецьких понять, як «закон» і «порядок», ми зустрічаємо і значно глибшу інтерпретацію слова *politeia* як означення «порядку» у вищому сенсі – того освяченого порядку, який у перспективі нашої роботи ми, виходячи з генонівської логіки, повинні розуміти також і як форму прояву Традиції як універсальної регламентуючої системи смислів. Демонтаж цієї системи в Новий час з подальшим вичерпанням і самого проекту модерну в сер. ХХ ст. крізь призму традиційного погляду неунікно кваліфікується як *падіння* – ситуація, в котрій як ніколи радикально оголюються традиційний людський тип і його демонізована постмодерна антитеза (ризوما, «екран», постлюдина).

Храм Традиції зберігається в *серці* самого її носія, що веде до радикального, і в той же час *неочевидного* для зовнішнього світу протиставлення внутрішньої сакральності (постсакральності) оточуючій профанній реальності – ведучи мову про екстраординарне становлення людини божеством в разі набуття нею самодостатності, Арістотель же і вдається до порівняння нового типу людини з «ізолюваною (sic) пішкою на гральній дошці» [4, с. 25] – порівняння, яка здається надто подібним з «відособленою» людиною в пізнього Юліуса Еволи. В особі, відірваній від священного порядку, Арістотель двозначно вбачає два протилежні полюси людського існування – розрив означає або падіння до тваринного, або, навпаки, сходження до божественного – амбівалентність зовнішнього аналізу тільки поглиблює

радикальність внутрішньої опозиції між двома типами – радикальність тим більшу, поскільки вона прихована і більше не означається зовнішньо. Більше того, ця опозиція, в деякому сенсі, будучи екзистенційною, реалізуючись через розв'язок між традиційним і постмодерновим, і не може бути пізнана чи означена так, як це мало місце в архаїчну добу – Ернст Юнгер з цього приводу говорить про ситуацію нового Вавілонського змішання [152, с. 44], якою описується вся хаотична невизначеність, нечіткість шляху на підступах до «нульової точки». Егалітаризм постмодернової ситуації віддзеркалюється і в якості традиційної людини, котра не тільки позбувається своїх зовнішніх онтологічних (і, зокрема, кастових) означувань, але й – синтезує їх усі у власному естві, виступаючи як цілісний традиційний тип, відтворюючи не окремі традиційні ролі, але саму традиційність як таку – на противагу передбаченій Юліусом Еволюю декласованій людині «п'ятого стану» як образі чистого егалітаризму, чистої *кількості*, позбавленої будь-якої реальної онтологічної якості, традиційна людина також втрачає яку-небудь партикулярну репрезентативну роль. Говорячи про метаморфозу Традиції у традиціоналізм на кінцевому етапі розвитку модерну, ми в тій же мірі можемо констатувати й іншу, малопомічену багатьма традиціоналістами, гомогенізацію і самого носія традиційного типу суб'єктності – доба постмодерну, Руїн, стає тим полем, де дистильований і позбавлений зовнішніх якостей (що означає тільки втілення принципу *чистої* якості) традиційний тип завуальовано протиставляється такому ж гомогенному і позбавленому стійкого внутрішнього наповнення типу постмодернової (пост)людини (як втілення принцип *чистої* кількості). Обидва типи постають одночасно як данність – і як проект, початок реалізації якого намітився саме в ХХ ст. і спрямований у майбутнє (самооцінка Фрідріха Ніцше як філософа нігілізму: «Заблищати через триста років – моя жажда слави» [75, с. 758]).

Велич долі західної людини вимагає від неї або кінцевого падіння, або становлення Надлюдиною, подолання себе в логіці історичного звернення – проте чи можливе становлення «богом» для того, хто втратив у собі будь-який вимір божественного, чи можлива *симуляція* божественності засобами, котрі

більше перетворюють дійство на пародію? Для традиціоналіста Юліуса Еволи проблема відсутня, оскільки його уявлення про «диференційовану людину» обгрунтоване східними доктринами всезагальної тотожності, викладеними в повній мірі Рене Геноном та Анандою Кумарасвами, передбачає внутрішню причетність до вищого, а тому «смерть Бога» для людини традиційної являється також лише вдаваною, відображаючи не зникнення сакральності і смерть «Бога живого», але загибель зовнішніх та формальних для нього традиційних інститутів – як і спотвореної християнської концепції, яка заклала фундамент модерну. Для ненависника християнства Фрідріха Ніцше складається драматичніша картина, котра з необхідністю передбачає поглиблення волюнтаризму, що може отримувати двояке прочитання – як традиційне в інтерпретації Юліуса Еволи, так і модернове, на що Юліус Евола вказує у критичній частині огляду ніцшеанської філософії. Відзначаючи фактичний антропоцентризм філософії Фрідріха Ніцше, переростаючий далі в ідею подолання людського, Юліус Евола як традиціоналіст викриває в ніцшеанстві ряд суперечностей та моментів, котрі видаються для нього неприйнятними, першочергово імманентизм, який впливає у ніцшеанстві як «завершенні» західноєвропейської філософії, і що ми можемо констатувати як квінтесенцію сучасного світу у рисах, змальованих Рене Геноном і рядом філософів ХХ ст. Якщо західна людина стає абсолютним центром та віссю буття, «вбивши» Бога та розвіявши химери фіктивних цінностей, ілюзію будь-якої «потойбічності», тоді, за логічним міркуванням Юліуса Еволи, у світі, «який набув свою визначальну «чистоту», світі, який став виключно самим собою... Проблема смислу життя ... вирішується твердженням, що життя є і може бути самодостатньою цінністю» [131, с. 70]. Онтологічне прочитання самої ідеї «волі до влади», як висновує італійський традиціоналіст, у фіналі приводить до абсолютного релятивізму, за яким як декаданс, так і панування Налюдина є виявом одного і того ж стимулу – що, з одного боку, в дійсності на гегелівський манер уподібнює філософію Фрідріха Ніцше загальному холізму, притаманному метафізичним працям Рене Генона, тоді як з іншого –

релятивізує саме прагнення до трансцендентного, що для «кшатрія» і практика Юліуса Еволи виглядає неприйнятною пасивністю, зближуючи його позиції з позиціями консервативних революціонерів. У цьому аспекті ми можемо навести за приклад аналогічну дистинкцію «надлюдського» [116, с. 410] та «металюдського» [116, с. 415], як її формулює Назіп Хамітов (нар. 1963), розуміючи під першим волюнтаристський, героїчний напрям утвердження вищого людського, тоді як під другим – становлення «боголюдиною», що означає поєднання архетипів Героя та Святого [116, с. 379], тобто екзистенційне осягнення трансцендентного виміру, на чому, зокрема, наголошує і російський філософ Микола Бердяєв (1874-1948), якого окремі дослідники в контексті роботи «Нове середньовіччя» від 1924 р. наважуються зараховувати до консервативно-революційних мислителів. Ми з певністю можемо стверджувати, що ідея Надлюдини в ніцшевському прочитанні нетотожна її прочитанню Юліусом Еволою – проте обидві точки зору в ряді моментів уподібнюються аж до того, що, ігноруючи деякі партикулярні позиції Фрідріха Ніцше, ми можемо інструментально узагальнити фігуру Надлюдини як універсальний образ і розуміти його ширше.

Подібне загострене сприйняття відображає глибшу проблему відмінностей, притаманних генонівському та еволаїстському векторам традиціоналізму, що співвідносяться між собою як брахманічне і кшатрійське (і, що важливо: *східне* та *західне*) – на чому ми не будемо зупинятись детально, зосередивши увагу на тій обставині, що зі зміною парадигмальної ситуації неортодоксальний традиціоналізм Юліуса Еволи, попри ярі заклики «штовхнути те, що падає» [131, с. 16], в дійсності особливим чином *модернізується (sic)*, зводячи всі свої екзистенціальні акценти у фігуру прочитаного новим чином *суб'єкта* – без якого будь-який метафізичний трансценденталізм на практиці виглядає фіктивним. Надміру абстрактна концепція Традиції і традиційного в Юліуса Еволи вдягається у плоть і кров «диференційованої людини» як синоніму ніцшеанської Надлюдини – в перспективі особливої інтерпретації. Справді, автор концепції «осідлання тигра» прямо вказує на «надлюдське» як на те, що у

межах самої ніцшеанської філософії з необхідністю долає її ж суперечливий імманентизм, стаючи дійсним актором протистояння заступаючому метафізичний горизонт «Ніщо». Відмова від телеології, котра і є основоположним принципом будь-якого трансцендування, таким чином стає знаком епохи, що прочитує Фрідріха Ніцше односторонньо, не помічаючи в постмодерновому екстазі загальної емансипації вагою слів Заратустри: «Вільний від чого? Що до цього Заратустрі! Нехай же твій погляд скаже мені відверто: вільний *для чого?*» [82, с. 63] – і що в близькому зрізі на основі спільності телеологічного духу дозволяє провести паралелі між властиво модерновим («консервативна революція») та традиційним (інтегральний традиціоналізм) стратегіями в добу постмодерну. Вектор радикального модернізму в особі Ернста Юнгера та вектор радикального традиціоналізму в особі Юліуса Еволи парадоксальним чином сходяться, витворюючи образ нового суб'єкта, наділеного як внутрішньою трансцендентальною віссю – так і поглядом у напрямі нового Світанку як зовнішнього вияву повноти буття, в умовах Ночі нігілізму інтегрованої в ньому як у «проекті».

Схожа проблематика вимальовується і в огляді образів «поетичної філософії» [60] Ернста Юнгера – зокрема, в спеціальній роботі ««Робітник» у творчості Ернста Юнгера», яку Юліус Евола присвятив огляду фундаментальної праці німецького філософа в післявоєнному контексті. Для нас важливі зауваження, які він висуває стосовно фігури Робітника з позицій традиціоналістської школи, акцентуючи таку ж двоякість можливого прочитання Робітника, яка можлива і у випадку Надлюдини: помічаючи у філософії Ернста Юнгера ряд безсумнівних модерністських моментів [132, с. 169], Юліус Евола, ведучи мову про загальну зміну в епосі, в якій зникають жорсткі опозиції «правого» і «лівого», «традиційного» і «модернового» тощо, відзначає амбівалентність самого поняття «роботи», котра після 1945 р. в новій якості освічує світ, ставши його єдиною тотальною характеристикою (і таким чином переступивши рамки традиційного уявлення про «роботу» як особливий тип механічної діяльності): «...Однією з ознак нашого сходження на четверту

стадію є генералізація поняття праці, що в любий інший час видалась би немислимим відхиленням. Сьогодні майже всяка діяльність мислиться і виглядає як один із видів роботи» [132, с. 167]. Поняття стає тим, що схоплює саму сутність новітньої доби, в якій буття при посередництві технічного опанування являє себе в новій стихійній якості, котра є виразом абсолютної динаміки та онтологічно інтепретованої «волі до влади», відображаючи *одночасно* як матеріально-економічна категорія, так і як категорія метафізична «принцип «роботи» в юнгерівському розумінні, тобто в смислі буття, цілком зануреного в дію, подолавшого суперечності індивіда, нетерпимого до будь-яких форм утечі від дійсності...» [132, с. 168]. Ми стаємо свідками того, як протилежні вектори сходяться та пертинаються в єдиних поняттях, які ними, однак, розглядаються з протилежних ракурсів – зокрема, і засновки генералізації поняття «роботи» в Ернста Юнгера суто метафізичні: «Праця височіє над любим економічним буття, відносно котрого він може приймати не прості, а багатогранні рішення...» [150, с. 90?].

Неважко відчутти всю складність строгого філософського розмежування, котру тягне за собою, з одного боку, вживання двозначних термінів, а з іншого – двоякість самих підходів до їхнього розуміння, що повертає дослідника до аналогічної проблеми Фрідріха Ніцше. Більше того, в таких умовах, поринаючи у сферу екзистенційного, філософські підвалини самого традиціоналізму втрачають однозначність та яку-небудь конкретику, оскільки одні і ті ж поняття – рівно як одні і ті ж дії – інтерпретуються діаметрально протилежно в залежності від природи та цілепокладання суб'єкта дії, при тому що верифікація цієї природи більше неможлива за чисто формальними ознаками, виражаючи якість, інтенсивність та спрямованість внутрішнього переживання дійсності «типом». Слідуючи звичній інтелектуальній рефлексії, ми могли би сказати про входження еволаїстського філософування в область ірраціонального – проте саме це було би найбільшою помилкою, повторюючи яку, ми би підтвердили власну модерновому чи постмодернову заангажованість в оцінці феномену, екстраполюючи на нього більш звичне для

нетрадиціоналістської філософії поняття. Не плутаючи ірраціональне з надраціональним, котре у сфері дії виявляється через трансцендентально мотивовану волю, ми таким чином повинні вказати саме на духовний вимір як на єдиний вказівник приналежності того чи ін. досвіду або явища до сфери легітимно традиційного – усвідомлюючи при цьому практичну недоказовість в дискурсивному полі, котре, зберігаючи актуальність для генонівської школи, на нашу думку втрачає будь-який сенс в умовах постсучасності – що, зрештою, цілком відповідає самій міфологічній логіці Калі-Юги, за якою в умовах приховання Традиції втрачають чинність і всі старі закони, в якості основоположних принципів метафізики сформульовані філософською мовою Рене Генона та Ананди Кумарасвами. Весь драматизм ситуації усвідомлює, зрештою, і сам Юліус Евола, вказуючи на проблематику «третього шляху» [132, с. 170]: пробуджуючи стихійні сили, людина пізнього модерну, ототожнюючись з аскетичною фігурою Робітника, загрожує втратити власну духовну ідентичність – яким же чином нова героїчна постать, зовні не виділяючись серед оточуючих мас та *de iure* виконуючи ту ж метафізичну «роботу», може вберегти себе від падіння в безодню нігілізму? І чи достатньою виявиться внутрішня героїчна напруга, яка не дозволила би перетворити Робітника як господаря стихій – на їхнього же раба? Ніцшевське «спробуй подовгу дивитись у прірву, – і вона зазирне тобі в очі» [76, с. 96] тільки підкреслює всю гостроту інтуїції, виражених раніше щодо самого поняття нігілізму – в його не меншій амбівалентності відносно фігури Надлюдини.

Місце, де «новий тип» віднаходить свої корені та духовний фундамент – первісність Лісу, котрий в якості особливого метафізичного образу спливає в післявоєнній роботі Ернста Юнгера «*Der Waldgang*» від 1951 р. Ліс у теоретика «консервативної революції» виступає символом не просто первісності, надчасовості, вічності та впокоєності в бутті – але, що, як відзначає Петер Козловскі – синонімом самого міфу, сакральності, в якій людина черпає сили до буття: «Міф, ліс – це ще одне надчасове царство, воно існує поряд з царством історії... Для Юнгера міф не є передісторія: «Він – надчасова дійсність, котра

повторюється по ходу історії»» [60, с. 95] Саме в Лісі Робітник повертається до себе і до чистоти буття, виявляючись у новій іпостасі – Того, хто йде лісними просіками. Паралелі з пізнім Мартіном Гайдегером не виглядають перебільшеними з огляду на діалог про долю епохи, який вели між собою два філософи – однак не менш продуктивними виявляються і паралелі, котрі ми могли би провести з на перший погляд далеким від тематики Рене Ґеноном, адже саме осягнення в собі самому всієї повноти буття, осмислення власної приналежності до вищого, котре реалізується через вимір людського – становить шлях до розуміння традиціоналістської антропології в її найбільш есенціальному ключі, тобто в діалектичній тотожності антропологічного та онтологічного, обумовленого та безумовного, історичного та надчасового вимірів. Можливість конструктивного синтезу обох дискурсів, реалізовану пізніше учнем Рене Ґенона Юліусом Еволюю, ми зустрічаємо і з протилежної сторони в сутнісному повороті до міфологічного – та одночасно до теологічного трактування буттєвої проблематики, що, посиляючись на щоденникові записи Ернста Юнгера, відмічає і дослідник його філософської спадщини Петер Козловскі: «Нігілізм і анархія виявились пов'язані так тісно, що це викликало загальне сум'яття умів. Проблему можна вирішити тільки теологічними засобами. Іншими словами, вузол «нігілізм – анархія» можна розрубати тільки при допомозі теології» [60, с. 87]. Саме «теологія», яку в даному контексті слід розуміти не буквально, але есенціально, як екзистенційний поворот до сакрального – та сакральної інтерпретації буттєвого – проявляється як та внутрішня «соломинка», за яку тільки і залишається вхопитись традиційній людині перед наступом пустелі нігілізму, котра шириться навколо – щоби в кінці бути в силі встояти перед ним, та, за висловом Юліуса Еволи, перетворити отруту на ліки, осягнувши пустелю як метафізичні стан і місце, де «простір і час ще ближче до першоданності» [60, с. 86], як «батьківщину» пророка [60, с. 86].

Те повернення до Лісу, котре ми бачимо артикульованим в Ернста Юнгера та Мартіна Гайдегера, однак, виявляється «зайвим» для традиціоналістів,

позаяк, на відміну від останніх філософів модерну, мислитель традиціоналістської школи ніколи не втрачав зв'язку з теологією – та внутрішньою сакральністю, сам характер жорсткої опозиції традиціоналізму до сучасного світу, особливо в постатях Рене Генона, Фрітьофа Шуона та Тітуса Буркхардта, їхнє фактично «паралельне» співіснування вказують на них як на постаті, багато в чому завідомо втілюючи філософського персонажа, до якого консервативний революціонер приходив тільки після краху модерну. В певному розумінні ми можемо навіть дозволити собі інтерпретацію відомих слів Мартіна Гайдегера щодо останніх людей попереднього дня – і перших людей наступного, що вони їм ідуть назустріч крізь тьму нігілізму, розгледівши за символом людей нового філософського Світанку саме ті фігури, котрі втілюють внутрішню віддаленість, абсолютну дистанцію від природи «сутінковості», тобто, буквально, від «західності» – являючись при цьому одночасно *найбільш* західними, найбільш нігілістичними – і саме тому парадоксально ближчими до Сходу. Особливо багатозначним видається порівняння Петером Козловскі двох періодів творчості Ернста Юнгера (котрі ми, зрештою, можемо екстраполювати і на ряд інших розглянутих нами мислителів) з гомерівським епосом «Іліади» та «Одісеї» [60, с. 95]: піснею подорожі «на край ночі» – і піснею повернення. «Тип Того, хто йде лісними просіками – це вже крок на шляху повернення героя модерну до Землі» [60, с. 96]. В цьому контексті зближення на перший погляд маргінальних для ХХ ст. традиціоналістів з їхньою «утопічною» апеляцією до метафізичного Сходу з некласичними філософами модерну, останніми співцями та межовими мислителями метафізичного Заходу – виглядає не тільки закономірним, але й прогнозованим, на онтологічному ґрунті *philosophia perennis* врешті-решт реалізуючись у новому інтелектуальному дискурсі посттрадиціоналізму як синтезі візій генонівського традиціоналізму, некласичної філософії та релігієзнавства – з переоціненим інструментарієм постмодернового структуралізму (що віднайшло своє оригінальне вираження на ґрунті Южинської групи в радянській Росії).

Аналогічно – і визначально доволі непередбачувано підстави до пошуку втраченого Бога ми віднаходимо в екзистенціалізмі, чиї сентенції особливим чином резонують з відчуттям ворожості та покинутості, притаманного в якійсь мірі традиційній людині в умовах втраченої Традиції – з тією різницею, що традиційна людина опори у світі не позбавлена, що дає їй сили стоїчно приймати реальність, з усвідомленням внутрішнього буття в ній самій, яке не піддається якому-небудь впливу чи симуляції зовні. Сам Юліус Евола загалом несхвально і, на нашу думку, надто упереджено трактує екзистенціалізм, подаючи його як профанне явище філософії, та не помічаючи або визнаючи другорядними ключі, що містяться в ньому для сучасної людини в її прагненні віднайдення власної суті, повноти буття. Ми можемо погодитись, що з т.з. ортодоксального традиціоналізму екзистенціалізм Карла Ясперса і Жана-Поля Сартра виглядає тільки як розвиток загальної деградації Заходу, остаточно виносячи на поверхню нігілізм людської екзистенції, позбавленої зв'язку із сакральним – яке, за заувагою Фрідріха Ніцше, сприймається тепер уже не як імператив, а як ярмо [131, с. 167]. Проте і позиція традиціоналізму, навіть претендуючи на свою абсолютну правоту у відстоюванні істинних цінностей – і водночас саме через це – тільки поглиблює зі свого боку безодню між сучасною людиною – і людиною традиційною, і не вказуючи при цьому яких-небудь шляхів до поступового повернення до Традиції, окрім беззаперечного її прийняття, що не може бути доступно ні для кого, окрім вузького кола інтелектуалів-послідовників Рене Генона чи якоїсь частини академічного середовища. Тому, на відміну від Юліуса Еволи, ми вважаємо продуктивним більш уважний та виважений погляд як на феномен екзистенціалізму, так і інші паралельні йому філософські течії, в яких відчуття епохи виявляється більш тонким та безпосереднім – на противагу хоч і максимально об'єктивному зі своєї перспективи, але цим же і одночасно і відчуженому від *безпосередніх*, а не абстрагованих західних реалій інтегральному традиціоналізму.

Першочергово ми вважаємо перебільшенням жорстко розмежовувати трансцендентний вимір диференційованої людини від онтологічної основи

«ось-буття» (нім. *Dasein*) Мартіна Гайдегера чи екзистенційної «сутності» людини в Жана-Поля Сартра, виходячи тільки з формальної ідентифікації фундаментальної онтології та екзистенціалізму як теорій, долаючих класичну метафізику – в тій же мірі, що й жорстко розмежовувати людські «типи» на такі, що несуть у собі внутрішній трансцендентний вимір (диференційована людина за Юліусом Еволюю) – і ті, які видимим чином його позбавлені, адже така позиція формально суперечить і концепції Рене Генона, позаяк ніщо у світі не може бути поза межами Традиції, навіть зовні протистоячи чи спростовуючи її. Таким же чином ми можемо поставити під сумнів неможливість повороту до духовного для західної людини, позбавленої формальної чи теоретичної приналежності до традиційного – що очевидним чином було аксіомою як для ортодоксального Рене Генона, так і для Юліуса Еволи, якого хоча часто і визначають як «традиціоналіста без традиції» (з малої літери), але якого при цьому в жодному разі не можна назвати «традиціоналістом без Традиції» (з великої літери). Трансцендентний вимір, окреслений формально-теоретично, виявляється об'єктивно «мертвим» для європейської цивілізації, однак чи можемо ми визнати і довершене «вбивство Бога» на рівні есенціальному, в самій суті людського буття? Чи не є, зрештою, фігура Надлюдини, як і її паралелі в образах юнгерівського Анарха, еволаїстської «диференційованої людини» та посттрадиціоналістського Радикального Суб'єкта запереченням подібного уявлення? Втрачаючи Бога і сакральне, особливий тип людини не задовільняється царством банальності та «неавтентичного буття» як забуттям своєї істинної природи – на противагу більшості зберігається той тип, котрий прагне, інтуїтивно чи осмислено, часом подовгу блукаючи «лісовими просіками», віднайти, воскресити всередині абсолютно об'єктивний, надраціональний вимір буття – починаючи пошук у самому собі, через власну трансформацію. Чи дивним, зрештою, стає спекулятивний вихід сартрівського екзистенціалізму на теологічну площину в його концепціях «відповідальності» та «Іншого» [96, с. 241], що в цій же перспективі помічає як «проблемні» сам Юліус Евола? [131, с. 170] У свою чергу, це породжує сумнів у тому, чи здатен

західноєвропейський нігіліст цілковито подолати ідею трансцендентності, замінити метафізику – патафізикою, дух – тілом, а людину – Богом? Нетеїстична ж інтерпретація сакральності Карлом Ясперсом у цьому ключі виступає тим фактором, що, на думку того ж Юліуса Еволи [131, с. 164], є позитивним ключем до подолання властиво західного платонівського ідеалізму як першорядного чинника роздвоєння світу в історії європейської філософії – і що, у свою чергу, повертає до гайдегерівської проблематики єдності буття.

Вказівки на небезумовність атеїстичної позиції Мартіна Гайдегера та Жана-Поля Сартра Юліус Евола розвиває доволі промовисто, розкриваючи суперечності, що вказують не нецілковите подолання метафізики в роботах екзистенціалістів, присутність у логіці авторів ряду двозначних моментів, які він інтерпретує як релікти метафізичного (в генонівському значенні слова) мислення. Італійський традиціоналіст тонко помічає метафізичність мислення і самого Мартіна Гайдегера, проте, з іншого боку, вказуючи на цю проблему, трактує її доволі неоднозначно, часом випускаючи з поля зору головне. Для нас важливо, що, акцентруючи на метафізичній складовій мислення Мартіна Гайдегера, яку він підкреслює вже в «Бутті і часі», Юліус Евола одночасно парадоксальним чином критикує засновника фундаментальної онтології, викриваючи в його творчості нігілізм – що виглядає доволі дивно для послідовника генонівської школи. «Теїстичний», як він його називає, характер деяких гайдегерівських позицій Юліус Евола вбачає в тезах про людину як «проект», рівно як і цитуючи слова Мартіна Гайдегера про «голос совісті», що лунає «вище» над людиною [131, с. 180], перетворюючи «закинуту» в світ людину на сліпий інструмент реалізації зовнішньої невизначеної волі («свободи» як «об'єднуючого синтезу всіх моїх актуальних можливостей» [131, с. 176]), котра в Карла Ясперса прямо ототожнюється з Богом як з «трансцендентністю» («таємним і ледве чутним кличем Бога») [131, с. 179]. Таким чином для нас видається незрозумілою тенденційна позиція Юліуса Еволи в його оцінці екзистенціалізму, в якому він з одного боку вбачає чистий імманентизм, абсолютний матеріалізм, а з іншого – завуальований навіть під

атеїстичною маскою теїзм, котрий він у рівній мірі з усім, що натякає на християнство чи ідею абсолютної (недосяжної) трансцендентності, цілком по-ніцшеанськи клеймить як «нігілізм» та явище занепадницьке. Очевидно, що позиція Рене Генона в даному питанні могла би звучати не настільки критично, проте в Юліуса Еволи, як ми бачимо, проблема трансцендентного з необхідністю зводиться до рівня персонального досвіду, попри одночасну критику всякого індивідуалізму та суб'єктивізму в європейській думці – з обов'язковим зв'язуванням цього досвіду з виміром трансцендентності, котрий, однак, досягається не в теїстичних одкровеннях, але в самій людині, чи, вірніше, в тому, що пов'язує її з божественним. Отже спекулятивно і неоднозначно подібні тези звучать навіть відносно антропологічної перспективи, озвученої в «Людині та її становленні згідно Веданти» Рене Генона, вказуючи на більшу вагу індивідуалістського мислення в ідеях пізнього Юліуса Евола, що їх він однак переконано зв'язує із суто традиціоналістським дискурсом. Ми не вважаємо, що в цьому сенсі Юліус Евола в дійсності мислив суперечливо до традиційної доктрини, проте визнання його позицій з необхідністю ставлять під питання можливість традиціоналістського переосмислення і тих філософських концепцій, які він надто поверхово критикує в якості чисто профанних, адже, віднаходячи трансцендентний вимір, пов'язаний з персональним людським досвідом у філософів-екзистенціалістів, по факту немає достатніх підстав відмовляти їм в інтуїтивному, досвідному повороті до сутнісно трансцендентного, навіть якщо такі тези не зодягається в «релігійне оформлення» [131, с. 178] чи навіть прямо його спростовують (що, зрештою, робить і сам Юліус Евола, спростовуючи як поверхові теїстичні форми сакральності). Однак критика, що звучить на сторінках книги «Осідлати тигра» одночасно, попри номінальні відмежування від індивідуалістських спрямувань ніцшеанства та екзистенціалізму, тільки підтверджує те фундаментальне зрушення, що відбувається у філософії традиціоналізму після II Світової війни, все більше зміщуючи його онтологічну проблематику в межі імманентного людського, одночасно фіксуючи його як єдино можливе вираження

трансцендентності, що словами Фрідріха Ніцше могло би звучати у формі метафори «линви між звіром і надлюдиною» [82, с. 13] – як новий (і водночас одвічний) ракурс зору на людську істоту як на «цільну» [131, с. 172] та інтегруючу в собі всі можливості реального.

Негативний досвід «закиненості» в цьому відношенні повинен розглядатись не як вказівка на «втраченість» сучасної людини, але як реальний характер переживання, до певної міри властивий і традиційній людині як переживання розриву між ясно усвідомленим «автентичним», належним – та невідповідною йому реальністю модерну (і постсучасності), і в цьому ми бачимо не тільки шлях до поглиблення нігілізму, але й водночас – катарсис, випробування, про яке веде мову сам Юліус Евола, відмовляючи, тим не менше, особливому типу в можливості екзистенційної кризи. Подібний стоїцизм та декларована незворушність, однак, виявляються далекими від дійсності, суперечачи, зрештою, обумовленій природі самої людини, яка на своєму онтологічному рівні не може претендувати на божественний статус чи абсолютну безпомилковість – адже і Бог, утілений у плоті, пізнає як негативну потенцію мить страху – та полишеності – як ініціатична фігура Христа в синоптичних Евангеліях у Гетсиманському саду та розіп'ята на хресті – відтворюючи не менш важливий міфологічний прометеевський архетип, з яким Фрідріх Юнгер пов'язує становлення парадигми модерну і людини модерну в образі «титанічної людини» [146, с. 121]. Отже, цілком у традиціоналістському дусі трактуючи міфологічні та релігійні образи (як архетипи, що символізують і можуть бути екстрапольовані на ширші семантичні поля), ми, приймаючи позицію екзистенціалізму, не маємо підстав надмірно ідеалізувати фігуру традиційної людини серед Руїн, виходячи із суто ідеологічних мотивів чи загальної заангажованості – але вважаємо за необхідне прийняти цю фігуру в усьому її трагізмі та навіть слабкості, підкресленій вразливості як ознаках кризовості та маргінальності її буття-у-світі, котрий сутнісно перетворився для неї в ілюзію, зберігаючись тільки у внутрішній царині духу. З іншого боку, біль, викликаний життям у спустошеному світі, не суперечить стоїчному

протистоянню, котре традиційна людина конститує самим фактом своєї нетотожності, своєї незгоди з обезбоженою дійсністю, становлячи її альтернативу – як християнська метафора «храму Божого» в самому серці, що абсолютним чином відтворює уявлення про кінцевий час, в якому повнота істинного буття редукована до внутрішнього екзистенційного виміру як осмислена вісь, що залишається єдиним фундаментом буття традиційної людини у реальності, що зовні втратила будь-які риси традиційності – або ж ефективно симулює їх, відчужуючи в постмодернову «копію копії». У збірці есе «Лук і булава» Юліус Евола характеризує післявоєнну епоху як добу, коли нижче остаточно запанувало над вищим – для ілюстрації чого наводить характерну паралель, що існує між ієрархічним складом людського єства та тілесності і такою ж аналогічною структурою в соціальному організмі, співвідносячи закономірне підпорядкування тілесного і психічного – інтелектуальному та духовному – з відповідним підпорядкуванням грубого тоншому на всіх інших рівнях зовнішнього для людини буття. Вказуючи на стоїчну концепцію «гегемонікону» [127, с. 45], італійський філософ протиставляє їй одночасно як взаємопов'язані суспільний хаос, наступ мас та втрату домінації духовного в самому людському єстві, що фатальним чином руйнує основи будь-якого традиційного порядку взагалі. Для нас знаковим стає чітке перехрещення суто онтологічної, соціальної та антропологічної проблематики в єдиному образі з апеляцією до їхньої принципової взаємозалежності, що таким чином дозволяє від протилежного краще зрозуміти сутність людини особливого типу, котру Юліус Евола протиставляє постмодерновій «людині безхребетній» [127, с. 45] як втіленню нового проекту людськості, позбавленого самої ідеї Центру – як ідеї Логоса. Традиційна людина в даній перспективі зберігає в собі самій усі ті принципи, ідеї, та інституції, що зазнали краху в західній цивілізації протягом кількох століть модерної історії, і таким чином виступає сама собою як альтернативний проект, «зерно», в якому в актуальній формі реалізовано традиційну модель – і відносно якої зовнішній життєвий світ виступає як область потенційного, в

деякій мірі – небуттєвого, як гайдегерівський пустир, в якому закладається фундамент нового – на Руїнах старої метафізики і старого світу.

3.3. Переніалістський синтез метафізичного та антропологічного у фігурі «диференційованого» суб'єкта

Ми остаточно приходимо до ототожнення онтологічної та антропологічної сфер, за якого остання в постаті диференційованої людини виступає як останній форпост традиційного – і, ширше, всього класичного, сутнісно європейського. Особливого значення це набуває як констатація традиційного в якості можливої альтернативи стосовно пануючої постмодернної дійсності і посткласичного філософування – альтернативи, котра, попри спроби її інтелектуальної нейтралізації в якості «одного із» багатьох можливих метанаративів, не піддається однозначному спростуванню, апелюючи до сфер, з якими постмодерна дійсність і загалом постмодерна тілесність втратили будь-який зв'язок. На подібному ґрунті спроби судження та критики явищ, котрі виходять за межі строго раціонального, обґрунтовані обмеженням (на протязі кількох століть) інструментарієм західного мислення, самі по собі виглядають релятивними та з тим же успіхом поставленими в ряд «одного із» можливих метанаративів, включених та спроектованих самою парадигмальною тотальністю Традиції, що було ефективно продемонстровано відповідними роботами Рене Генона. Діалог між парадигмами в такому ключі не може бути продуктивним чи вести до якого-небудь консенсусу, однак реабілітація традиціоналістського філософського дискурсу щонайменше закладає підвалини релятивізації і перегляду тих інтелектуальних стратегій, що, заявивши своїм загальним релятивізмом претензії на беззаперечність, у тій же мірі під знаком деконструкції та емансипації закладають фундамент м'якого інтелектуального тоталітаризму, озброєного скепсисом та іронією як головними знаряддями нігілізму й обезсмищення – яке в тій же мірі стає підливним знаряддям проти самої філософії пошуку смислу, у зв'язку з чим Аркадій Малер заявляє прямо:

«...Питання про Постмодерн – це питання про те, чим у дійсності він обернеться, поверненням Традиції чи новим утвердженням Модерну?» [70, с. 33]. Адже парадоксальним чином традиціоналізм як проект м'якого логоцентризму (на противагу жорсткому науково-раціоналістському догматизму модерну) в умовах краху Сучасності виглядає одночасно й більш ефективним інструментом реабілітації самого модернізму – чи, якщо бути більш коректними, ряду принципів, імпліцитно в ньому присутніх, серед яких віра у вищість раціонального над вульгарно інтерпретованою чуттєвістю, пошук об'єктивної істини та цілепокладання об'єктивного смислу буття.

Знаково те, що така постановка проблеми виявляє ряд внутрішніх суперечностей, котрі у перспективі міфологічного аналізу пояснюють причини амбівалентності фігури диференційованої людини – особливо в разі її компаративного співставлення з деякими консервативно-революційними та екзистенціалістськими образами. Йдеться першочергово про саму формулу «перетворення отрути на ліки» [131, с. 414], з якої випливає поринання у стихію, номінально протилежну, антагоністичну щодо традиційної свідомості і традиційного стану речей – чи, якщо бути точнішими, суперечливу їй у спробі зміни орієнтації та ієрархічного співвідношення елементів, що становлять незмінну логічну структуру традиційного в усіх його проявах – метафізичному, онтологічному, гносеологічному, соціальному, антропологічному тощо. Певний внутрішній дуалізм викриває консервативний революціонер Ернст Юнгер у своїй післявоєнній праці «У стіни часу» («*An der Zeitmauer*») від 1959 р., визначаючи фігури Солдата і Робітника як ті, що, втілюючи провіденційну мобілізацію модерну в міжвоєнний період, заглиблюючись у нижні сфери буття, хтонічну безодню – виконують міфологічний сценарій Землі [60, с. 114-117], материнського начала, повертаючи людину до власного субстрату – і водночас ставлячи її безпосередньо під загрозу забуття власного есенціального, божественного начала. Антична оповідь, згідно якої людина становить собою синтетичну істоту, котра поєднує глиняне, земне – і божественний подих Юпітера, що її в одному з місць «Буття і часу» [104, с. 198] наводить Мартін

Гайдегер, абсолютним чином співпадає з антропологічною перспективою традиціоналізму, виявляючи таким чином і саму людину, і ХХ ст. як час, коли протилежності людського єства було евоковано та протиставлено одна одній, час, котрий ми можемо співставити як Рагнарок, битву двох вселенських начал – і яка відтворюється в людській історії як певний універсальний міфологічний сценарій, що перманентно повертає до діалектики і суперчливості людської природи.

Особливо важливо, що подібне протиставлення виринає у світлі міфології ще у Фрідріха Ніцше, виявляючись як діалектика «діонісійського» та «аполонічного» начал [131, с. 117-134], дуалізм яких поляризує динаміку всього існування, надаючи йому напрям – і, власне, творячи історію як трансценденцію в часі, реалізуючи сам принцип «волі до влади» [74]. Не менш знаково те, наскільки важливе значення цього поділу для традиціоналіста Юліуса Еволи, котрий, декларуючи чисті традиційні ідеали, метафізичні орієнтири «богів» (на противагу стихії хтонічного), абсолютизує принцип «аполонічного» – як у своїх ранніх роботах, так і, більш виважено, в пізніх, де земне, діонісійське начало розглядається ним як інструментальне в перспективі ініціативної богореалізації. Не складно помітити схожість позицій Ернста Юнгера, котрі на першому етапі його творчості тяжіють до апології «тотальної мобілізації», тоді як на пізньому – повертаються обличчям до суті і смислу цієї мобілізації, парадоксальним чином протиставляючи її істинній цілі історичного процесу як випробування людини-героя задля реалізації його внутрішньої самості – але аж ніяк не аморфного розчинення у безодні хтонічного (ірраціонального та матеріального). Співставляючи, услід за Гейдаром Джемалем, сам проект постмодерну із повстанням Землі, «жіночого дискурсу» [45, с. 339], ми однак приходимо до парадоксального висновку, що евокація хтонічного покликана до своєї протилежності, подібно до ініціативного досвіду алхімічної дистиляції, «роботи в чорному» (лат. *nigredo* [144, с. 53]), структура якої за принципом традиційної аналогії екстраполюється в т.ч. і на історичний процес, який у часі відтворює мікро- і макрокосмічну динаміку, з необхідністю

пов'язані одна з одною. Амбівалентність ніцшеанських образів знаходить своє чіткіше прояснення в роботах Юліуса Еволи та Ернста Юнгера, котрі на пізньому етапі творчості перетинаються, практично сходячись у спільному дискурсі, взаємодоповнюючи одне одного з різних перспектив. Значення ж персонального досвіду, на якому з незвичною для традиціоналіста наполегливістю акцентує італійський мислитель, таким чином і виступає тією ареною, на якій розігрується фінальний акт онтології – як одночасно історії буття – та історії самої людини, її особистого буття тут-і-тепер, її душі як мікрокосмічного дзеркала універсальної полярності, котру Петер Козловскі, аналізуючи тексти Ернста Юнгера, екстраполює на парадигмальну полярність буття, реалізовану в поступі історії.

Така ж онтологічна перспектива розкривається для нас і в «Народженні трагедії» самого Фрідріха Ніцше, який, ведучи мову про естетичні категорії, одночасно формулює їх крізь призму метафізичного, де аполонічне і діонісійське начала явлені не просто як творчі сили мистецтва, але навпаки: мистецтво як вираз творчих начал, крізь які в людському досвіді явлене саме буття. Вдаючись до міфологічних образів Аполлона та Діоніса, німецький філософ знаковим чином ототожнює першого із самим принципом суб'єктності, міри, центрування та логічності, котрий пов'язує людський світ зі світом богів [77, с. 449] – інтепретуючи його, однак, метафізично, наближаючи нас до розуміння того роду суб'єктності, який ми можемо назвати «традиційним», і стосовно якого картезіанська суб'єктність постає тільки редукованим спадкоємцем. «...Як повне відчуття міри, самообмеження, свобода від диких поривів, мудрий спокій...» [77, с. 451], Аполлон таким чином виступає і як бог абсолютної істини як «вищої істинності» [77, с. 450], як персоніфікація Логоса європейської культури. Самозрозумілою на подібному тлі виглядає схильність Юліуса Еволи до надання саме аполонічному началу пріоритету, його ототожнення із організуючим принципом Традиції – як тим трансцендентним началом, що одночасно і в тій же мірі є і онтологічною віссю людини особливого типу. Чи випадковою в даному випадку є цитата з Артура

Шопенгауера, яку в «Народженні трагедії» в якості ілюстрації аполонічного наводить Фрідріх Ніцше: «...Серед світу мук спокійно перебуває окрема людина, з довірою спираючись на *principium individuationis*»? [77, с. 451]. – Той вищий *principium individuationis*, який виступає основою традиційної суб'єктності, зв'язку чисто людського з божественним – власне, самим божественним, укоріненим у субстраті стихійного, внутрішнім трансцендентальним виміром людини, до якого як до вищого начала апелюють Юліус Евола та Ернст Юнгер, в історичному зрізі ототожнюючи його із епохою Традиції, домодернового, і якому ми, вслід за Фрідріхом Юнгером, можемо протиставити як перехідний тип – прометеєвське начало, що зв'язує через людину як через міст божественне, олімпійське – зі хтонічним, матеріальним, констатація чого знаходить себе у шатах епохи модерну. Провіденційними або, в певному сенсі, проєктивними звучать слова Фрідріха Ніцше, котрими він описує діонісійське – і в яких ми немовби помічаємо вказівку на ситуацію постмодерну, коли юнгерівський образ Землі цілком опановує і приймає у своє лоно титанічну постать людини – згадуючи шопенгауерівський досвід «жаху», з яким людина зіштовхується при втраті фундаменту власної суб'єктності, власного автентичного буття (першочергово через картезіанський сумнів: «...Жах, який охоплює людину, коли вона раптово засумнівається у формах пізнаваних явищ...» [77, с. 451]), і що німецький мислитель протиставляє аполонічному як сутнісно антилогоцентричне, ба навіть жіночне як неоднозначне, плинне, екстатичне, метафізично пов'язане зі сферою хтонічного як із субстратом, що слугує одночасно основою та антитезою ідеї Центру: «...Коли настає таке ж порушення *principii individuationis*, то це дає нам поняття про сутність діонісійського начала, більше за все, певно, нам доступного по аналогії *сп'яніння*» [77, с. 451]. Маючи на увазі контекст, у якому до нас промовляє Фрідріх Ніцше, ми, однак, помітимо в ньому вказівки на те, що дозволяє нам екстраполювати проблематику на інші – метафізичну, історичну, антропологічну площини, що виступає тим фундаментальним ключем, котрий дозволяє не тільки логічно поєднати в єдиному полі

філософські дискурси ніцшеанства, фундаментальної онтології, «консервативної революції» і традиціоналізму, але й підкреслити евристичну значимість міфологічного аналізу у філософії та культурології, ввівши його як адекватний інструмент структурного опису буття і його якісних темпоральних метаморфоз.

Проте як і у випадку Робітника Ернста Юнгера, традиціоналістський ідеал у часі абсолютного занепаду, настання Темних віків виявляється неоднозначним: інструментом пробудження світлого, аполонічного парадоксальним чином виступає його діонісійська антитеза. На відміну від ортодоксальних візій Рене Генона і раннього Юліуса Еволи, що ми їх можемо назвати відверто ретроградними, тяжіючими до крутого повороту назад, прямої кшатрійської конфронтації із сучасним та абсолютного брахманічного віддалення від пануючих стихій на вершину духу – у працях пізнього Юліуса Еволи все більше проступають консервативно-революційні тенденції, апогеєм яких, на нашу думку, стає його концепція аполітичного індивідуалізму [131, с. 352], котра в ряді моментів збігається з ніцшевськими та юнгерівськими позиціями. Подібна постанова різко змінює і відношення людини особливого типу до оточуючого світу: втілюючи в собі принцип абсолютної духовної самототожності, диференційована людина відкриває його, актуалізує, поринаючи у вихор – але не зливаючись із ним і не втрачаючи в ньому власної самості. Подібна тактика, що в соціальній та культурній площинах відтворює принцип традиційного ініціатичного випробування через занурення в безодню, принесення в жертву солярного героя заради оновлюючого воскресіння, стає інструментом практичного повернення та реалізації глибин власного духу, де статична самозосередженість аполонічного підкреслено проступає тільки на тлі динамічного діонісійського танцю. Ми допустимо, що саме цим пояснюється і особливе значення, яке Фрідріх Ніцше надавав діонісійському у власній творчості, вбачаючи в ньому щось загрозливе, чужорідне – та одночасно глибинно притаманне людській натурі [77, с. 456]. Процес історичного поступу, розгортання буттєвих можливостей, якщо ми співставимо традиціоналістську

логіку часу з ніцшевською онтологічною полярністю аполонічного та діонісійського, виступає таким чином маятником, в якому максимум коливання завжди означає початок руху в протилежну сторону – і що сам Фрідріх Ніцше, перегукуючись із пізнішими метафорами Мартіна Гайдегера та Юліуса Еволи, уподібнює з тим, «як зілля зцілення нагадують смертельні яди...» [77, с. 455].

Проте як видно з досвіду ортодоксального традиціоналізму, подібні питання не вирішуються на рівні інтелектуальних дискусій, раціональних побудов і деструкцій теорій та картин світу, позаяк зміни у переживанні дійсності торкаються не стільки сфери абстрактних категорій, скільки безпосереднього буття людини, що вірно діагностували у першій пол. ХХ ст. основоположники філософії екзистенціалізму, надихнуті як ключовими тезами «Буття і часу» Мартіна Гайдегера, так і поворотом до проблематики людського буття у феноменології пізнього Едмунда Гуссерля та Макса Шелера (1874-1928). Стає очевидним, що віднайдення втраченої єдності як «втраченого Раю» неможливе шляхом порожніх декларацій або лише на сторінках книг для вузького кола, але стосується безпосереднього буття кожної людини в її повсякденному досвіді. Практика постмодерністської деконструкції та імплементація постмодерністських теорій у соціальні, наукові, культурні практики другої пол. ХХ ст. виказує закладення фундаменту під ці зміни – однак фундаменту негативного, позаяк заснованого на одних презумпціях з майже цілковитим запереченням інших. Плюралізація дискурсів у добу післясучасності, долаючи крайнощі войовничного модернізму, протиставляє їм крайнощі не менш войовничого постмодернізму з усіма наслідками, що можуть витікати з доведення ситуації тотальної емансипованості до абсурду. При цьому стає очевидним, що заклики «просвітити Просвітництво», переосмислити модерн, давши йому «другий шанс» – після всіх кривавих шансів, які йому вже були дані від початку Нового часу – якщо і будуть почуті, то тільки інтелектуальними колами, котрі в усе більшій мірі втрачають зв'язок із дійсністю і які-небудь важелі реального впливу на стан справ у суспільстві та культурі. Виглядає малоімовірною успіх подібних проєктів з огляду на саму

стратегію їхнього втілення, засновану на все тій же менторській просвітницькій установці чи закликах до розуму в якості найвищого арбітра. В цьому ключі, однак, не менш абстрактними є і шанси теоретиків інтегрального традиціоналізму, чю тактику «просвітлення після Просвітництва» [9] ми можемо класифікувати якщо не як зразок «кабінетної» філософії, то, в усякому випадку як філософії «келійної», а тому настільки ж відчуженої від досвіду західноєвропейської людини, як і ідеології тих, хто стоїть у його витках. Ми можемо констатувати ситуацію, в якій постсучасна людина в усе більшій мірі нагадує Гордіїв вузол епох, заплутаність якого тільки підсилилась хаотичним настроєм постмодерну. Питання про те, яким чином цей вузол розв'язати, вочевидь, не отримає своєї відповіді при спробі в черговий раз удатись до побудови інтелектуальних (контр)теорій, що ми бачимо не тільки в постмодерністських підходах до деконструкції теоретичних підвалин будь-яких дискурсів, але й в історично передуючій їм критиці парадигмальних основ Нового часу в роботах Рене Генона, Мартіна Гайдегера та Освальда Шпенглера, оскільки ця критика, розвіюючи ті чи інші інтелектуальні побудови і діагностуючи причини «хвороби» західної людини, складаючи її в рамках чергової – негативної – історії, жодним чином не наближає до безпосереднього духовного одужання, підстави якого слід шукати не в раціональних спекуляціях над долею Заходу, а у вольовій рішучості прийняти її як випробування – та з гідністю побороти метафізичного супротивника, евокованого, зрештою, волею самої ж людини.

Класичну метафору «розрубання Гордієвого вузла» ми схильні трактувати під знаком звернення до вольового, суб'єктного начала, що в найповнішій мірі стосується безпосереднього переживання – і духовної *акції* – на шляху внутрішнього перетворення, і таким чином, безперечно, стосується сфери *дії* – надто ігнорованої філософами чистого споглядання. Чи не є сфера людського буття таким чином тією відправною точкою, з якої тільки і можливо починати відлік нової онтології – на що, зрештою, вичерпно вказали Фрідріх Ніцше і ранній Мартін Гайдегер, а за ними – і традиціоналіст Юліус Евола в добу

пізньої творчості? Новітнє віднайдення себе серед руїн, початок творення нового світу, нової його картини – для традиціоналістів тільки і можливе при повному розвіянні старих орієнтирів, поваленні кумирів – та цілковитій відмові від старих карт, на котрих змальовано реальність, якої більше не існує. Відкриття світу *заново*, в усій його непізнаваності, стає для них необхідною передумовою творення нового смислу буття як відмови від *старого* – при цьому зовнішнім, феноменальним покровом світу стає першочергово людський мікрокосм і його хибні духовні надбудови, розбиті філософським молотом Фрідріха Ніцше. Кінець старого світу приходить через смерть старої людини, котра сама себе підважує на терезах нігілізму, заглядаючи в безодню, що, врешті, дозволяє нігілісту віднайти власну істинну сутність, звільнену від будь-яких ілюзій. Суб'єктність Ніцше, чистої трансцендуючої волі, рафінована в історичному котлі, стає таким чином як знаком завершення старої епохи – так і одночасно: наріжним каменем нової. В цьому аспекті неортодоксальний, консервативно-революційний традиціоналіст Юліус Евола – та його сучасник Ернст Юнгер – як ніхто інші, екзистенційно підходять до відкриття та проголошення «внутрішньої трансцендентності», в цьому відношенні з різних філософських традицій сходяться у спільному векторі, заданому ще Фрідріхом Ніцше. Могло би видатись надто екстравагантно, що післявоєнний традиціоналізм в особі одного зі своїх найвідоміших репрезентантів шляхом складних ідейних метаморфоз прийде до проблематики, яка в його витоках могла виглядати цілком неймовірною – однак у разі погляду на означені інтелектуальні феномени з позиції *поля* ми приходимо до розуміння їхньої глибинної переплетеності, що, залежно від обставин та контексту, виказується тією чи *іншою* мовою, однаково приналежними до переніалістського онтологічного поля, позаяк і сам Рене Ґенон у дещому іншому контексті, який ми можемо екстраполювати на нашу ситуацію, слушно відмічає, що «жодна школа не може претендувати на повне і виключне представництво доктрини» [35, с. 23]. В умовах постмодерної кризи раціональності такий вектор у ряді консервативних філософських течій сходиться в точці людського буття,

інтерпретованого не стільки «антропологічно», скільки онтологічно, як трансцендентна основа чи особлива «ситуація», в якій оголюються найглибші підстави людського буття, котрі в оптиці переніалізму завжди та одночасно – і надлюдські (Воля, Світовий Дух, Трансцендентальне *Ego*, Атман, «внутрішня трансцендентність»), себто універсальні метафізичні підстави будь-якого буття як такого.

У цьому контексті в новому світлі постає і синтез онтології та антропології в українського дослідника Назіпа Хамітова [116, с. 5], адже людина в кінцеву епоху стає головним актором буття, єдиним виразом буття, котре зосереджується, концентрується в мікрокосмі як фінальній сцені власної драми – чи не тому розглянуті нами автори начебто незалежно одне від одного поступово приходять до подібних висновків, зосереджуючи свою увагу на проблемі людини – як проблемі самого буття? Деструкція старих пут стає тому належною необхідністю заради відкриття за нашаруваннями часу істинного начала, істинної суб'єктності, неспівмірної ні з раціональним *ego*, ні зі стихією ірраціональних вод, що його омивають, тому, як і Юліус Евола, заявляючи подолання суто раціонального, Фрідріх Ніцше одночасно вказує за мету осягнення *над*-раціонального як вершини духу: «Я кину якір у відкритому морі й скажу: «Нехай тут з'явиться острів надлюдини!»» [147, с. 207]. Така інтерпретація ніцшеанського, знаходячи відгук у консервативно-революційному і традиціоналістському дискурсах, фундаментально протиставляється висновкам, якими Сучасність сумується філософами-постмодерністами: якщо в останніх за їхніми односторонніми інтерпретаціями Фрідріха Ніцше ми бачимо повстання ірраціональності, діонісійського в його зверненні до хтонічного субстрату, то в самого «руйнівника кумирів», як і в усіх переніалістів від Рене Генона і Мартіна Гайдегера до Ернста Юнгера і Юліуса Еволи, руйнація обмежуючих рамок, подолання віджилого старого виявляється тільки віхою, епізодом у драмі «вічного повернення», наближаючи до нових меж, нових пропорцій часу – нової історії, нового – Світанку філософії. Руйнівна динамічна емансипація постмодерну проявляється тільки

як епоха тимчасова, завершаюча старий цикл, і тому з необхідністю деструктивна, так що навіть видиме ототожнення диференційованої людини з руйнівниками старих цінностей одночасно відокремлює його від них – адже на відміну від постсучасного людства, він готує в собі як у пустелі дорогу до нових цінностей, що імпліцитно, вічно присутні в його дусі як істинній онтологічній вісі людської суб'єктності.

Чи можливе однак більш однозначне розрізнення між типами як «гештальтами», котрі в постмодерновому суспільстві, за Юліусом Еволюю, співвідносяться так само, як у суспільстві традиційному співвідносились касти? [132, с. 141]. Фактично ні італійський мислитель, ні його сучасник Ернст Юнгер не дають строгих вказівок на цей рахунок, позаяк ситуація постсучасності саме і конституюється руйнацією будь-яких формальних рамок, будь-якої чіткої та однозначної дистинкції, у зв'язку з чим раціональний дискурс як оперативний інструмент філософії виявляється безсилий у роботі зі сферами надраціонального та субраціонального, поглиблюючи загальну розгубленість епохи, за котрою на полі ілюзорної рівності приховується наростаюча безодня між традиційним та профанним. Якщо в модерні межа між двома реальностями пролягала строго та однозначно, виявляючись у прямій конфронтації двох парадигм (шміттівська фігура «політичного солдата»), то сьогодні ця границя пролягає тільки на зовнішніх краях західної цивілізації – на полі протистояння з реліктами традиційного ісламського світу (джемалівська фігура «теологічного солдата»). Але в межах самого західного світу обидві фігури втратили актуальність, передавши естафету «відособленій людині», чітка ідентифікація якої здається вкрай проблематичною, і що у свою чергу становить вкрай вразливе місце еволаїстської філософії (як, зрештою, і ніцшеанської та юнгерівської) – принаймні, з т.з. раціонального дискурсу, котрий звик працювати з однозначностями, які можуть бути формалізовані, описані і доведені логічно – тоді як традиціоналізм закликає не стільки до мислення (чи навіть чуттєвого переживання), скільки до безпосереднього духовного осягнення, схоплення внутрішньої сутності речей, притаманного свідомості

сакрального типу і дискредитованого або симульованого в парадигмах модерну та постмодерну. Дезорієнтація тільки посилюється свідомим вибором «диференційованої людиною» або Анархом тактики приховування, маскуванню своєї внутрішньої сутності, «активного знеособлення», що фактично вказує на інтелектуальну внутрішню еміграцію, більш тонке, завуальовано дисидентське відчуження частини консервативної еліти від реалій постсучасності. Якщо демаркація меж між традиційним і профанним унеможлиблюється зовні, вона, тим не менше, строго проводиться ізсередини, з внутрішньої позиції самої відособленої людини – як проведення водорозділу між надособистісним, надраціональним – та підособистісним, субраціональним, стосовно чого опозиція між «люмпенізованим» традиційним типом і загалом проявляється як опозиція вищого типу і маси – дистильований, позбавлений ознак чисто модернової індивідуальності тип протиставляється формально такій же деперсоналізованій масі на підставі його репрезентації вищого надособистісного гешталту, що надає йому внутрішню якість (ніцшевське: «Ступінь і характер родовитості людини можна прослідкувати до останніх глибин його духу» [76, с. 84]) – на відміну від бунтуючої маси, котра звільнюється від рамок не заради вищого служіння, жертвності і самоподолання, але задля емансипації *per se*, хаосу чистої безформенності [132, с. 140], котрий характеризує максимальне віддалення регіонів буття від структуруючого їх метафізичного Центру. Висновок, до якого ми підходимо, безпосередньо означає абсолютне зміщення всіх критеріїв та орієнтирів у внутрішній вимір традиційної людини: формальна об'єктивна дистинкція скасовується за неадекватністю до реалій часу, що зовні тільки поглиблює загальну неоднозначність ситуації постмодерну – в т.ч. в її інтеракції з уламками інших парадигм. Ми можемо визнати, що позиція, котра у другій пол. ХХ ст. стала характерною для посттрадиціоналізму, видимим чином «підіграє» хаосу – виходячи як з аналізу інтенцій Юліуса Еволи, так і специфічних ідей, висловлених у філософії Юрія Мамлеєва, що у свою чергу загрожує не лише цілковитою втратою орієнтирів для класичного традиціоналізму, але й

підводить під питання, чи таким чином не зазнав краху сам традиціоналізм – з одного боку перейшовши у сферу маргінальної, далекої від філософії релігійної герменевтики (Фрїтьоф Шуон, Тїтус Буркхардт, Євгенїй Головін), а з іншого – розчинившись у синкретичному суб’єктивїзмі, поданому під маскою «вищої об’єктивності»? Вирішення цієї проблеми виходить за межі доказовості і саме по собі є індивідуальним (юнгерівське: «Кожен бере участь у її вирішенні в міру свого характеру» [152, с. 45]), тільки підкреслюючи неунікність описаного ходу речей в апогеї нігілізму, котрий, розвінчуючи цінності і кумирів, з необхідністю перекладає ношу буття на плечі людини – як тієї, з якої все розпочалось, і якою все закінчується.

3.4. Онтологічна модель переніалїзму як неокласична альтернатива модернізму і постмодернізму

На тлі продуктивного порівняння філософії інтегрального традиціоналізму в її різнобарвному спектрі та не менш різнобарвних стратегій філософії «консервативної революції» ми можемо прийти до висновку про наявність певного спільного, умовно «класичного» чи «консервативного» метафізичного поля, до якого свідомо чи інтуїтивно апелюють представники обох напрямів, виражаючи його, тим не менше, на перший погляд парадоксальною палїтрою синтезів і завідомо суперечливих позицій. Не зупиняючись детально на аналізі тактики консервативно-революційного «філософування молотом» та його «кентавричних» метаморфозах, ми вважаємо за доцільне вказати на саму сутність того феномену, який називаємо «переніалїстською» позицією у філософії, розуміючи під нею фундаментальну установку на безумовну істину, онтологічну єдність буття і вічність як його темпоральну характеристику. Відносячи таким чином до *philosophia perennis* практично всю традицію класичного філософування, ми, однак, вважаємо за необхідне розототожнити поняття «переніалїзму» з його постмодерністським окресленням в якості «логоцентризму», позаяк убачаємо в подібному підході продовження тенденції

до формулювання хибних опозицій, на який зводяться бастіони як просвітницького модернізму, так і постпросвітницького постмодернізму в якості його радикальної антитези. Розуміючи під «логоцентристською» установкою класичної філософії своєрідну гносеологічну диктатуру, постмодернові ревізіоністи протиставляють ідеям єдності істини, буття, домінації розуму новітні стратегії з плюралізації інтелектуальних дискурсів, реабілітації чуттєвого, відмови від раціоналізму в якості фінального арбітра пізнання, релятивізації онтологічних вимірів людського буття і самої людської ідентичності. В подібному емансипаторському підході до повалення кумирів Просвітництва, зрештою, проглядається першочергово реакція на радикалізм самої Іллюмінації з усіма її наслідками у вигляді різних версій позитивізму та демонтажу метафізики (і філософії в цілому) як «цариці наук». Вкладаючи в термін «логоцентризм» значення, обмежене специфікою і логікою розвитку західноєвропейської філософії Нового часу, постмодернові критики класичного філософування таким чином неunikно протиставляють йому не менш радикальну альтернативу, розуміючи її як подолання вад класичної філософії з її напередвизначеними презумпціями і системами цінностей. У цьому відношенні критики модерну з постмодерністського табору виявляються одностайними з критиками із табору традиціоналістів, однаково спростовуючи модернові претензії на ідейну домінацію – проте вагома відмінність лежить у площині ревізії класичної філософської традиції, яка в дискурсі інтегрального традиціоналізму роздвоюється на умовно «позитивний» та «негативний» етапи, розділені датою конвенціонального початку Нового часу.

Такий погляд на історію філософії в Рене Генона і його учнів відкриває можливості більш диференційованого аналізу «класичної» філософії – як неоднорідної за своєю суттю, у зв'язку з чим її часове становлення сприймається як процес перманентної редуції визначальних *холістських* установок, що тільки на перший погляд означає орієнтацію на безапеляційну критику Нового часу. В дійсності, відштовхуючись від постструктуралістського полюсу критики модерну з його ревізією філософії *в цілому*, ми можемо

побачити саме в традиціоналізмі більш помірковану установку на перегляд філософії *в частковості*: не відмовляючи авторитету античних класиків і середньовічної схоластики, генонівська школа протиставляє визначальне, цілісне і надраціональне розуміння філософії як *philosophia perennis* її редукованим новочасним формам. Фактично це означає не тільки окреслення потенційних шляхів з корекції інтелектуальних напрямних європейської культури, але й відмову, з установкою на холізм, від безумовного протиставлення єдиного і плюрального, абсолютного і релятивного, як і духовного, раціонального та чуттєвого, місце яких у традиціоналістському онтологічному ансамблі завжди «умовне» і включає всю множину власних альтернатив як метафізичних *необхідностей*. Така позиція присутня вже у творчості самих традиціоналістів, проте в цілому ми можемо вести мову про певну заангажованість і радикалізацію властиво «логоцентристської» настанови і в Рене Генона та його послідовників – якщо не в площині домінуючого раціонального, то в площині утвердження власного розуміння духовного – і в цьому відношенні сам Рене Генон є неприхованим продовжувачем платонічної традиції філософування, а значить, доволі парадоксальним чином – і приналежним до модерну *ad negativum* як його упереджений критик. Однак співвідносячи теорію інтегрального традиціоналізму з його аналогами – першочергово фундаментальною онтологією і філософією «консервативної революції», ми помічаємо значно ширшу – і, у випадку Мартіна Гайдегера, більш релятивну позицію, сліди якої відлунюють, зрештою, і в самих геноністів. Сприйняття дійсності крізь холістську призму, витoki якої варто вбачати в архаїчній, міфологічній свідомості, сутнісно знімає і радикальні опозиції та інтелектуальні баталії навколо них, що супроводжують усю історію становлення європейського мислення як *тривожного* пошуку істини. В цьому відношенні поетична думка Мартіна Гайдегера виявляється не тільки оригінальною паралеллю, але й шляхом для подолання ряду заангажованостей традиціоналізму, за якими слід убачати все той же симптоматичний *західноєвропейський*, платонівський слід. Таким чином саме фундаментальна

онтологія з одного боку, та «консервативна революція» – з іншого, дозволяють не тільки доповнити чи скорегувати традиціоналістську лінію філософування, але й віднайти універсальну метапозицію, котру ми асоціюємо з вічною мудрістю *philosophia perennis*. Не асоціюючи при цьому названі напрями з нею безпосередньо, ми однак можемо узагальнити їх під збірним визначенням «переніалізму» як суми філософських позицій і стратегій вираження ідеї універсальної мудрості як єдиної – і одночасно багатопроявної – істини буття, яка зводиться не тільки до Логоса в метафорі «Царя Слави» чи навіть «Прихованого Царя» [58, с. 64-65], але й до самого поля «відсутності Логоса», з якої парадоксальним чином народжується новий онтологічний Центр.

Інтуїтивне віднайдення цього спільного фундаменту здатне не тільки пояснити парадоксальні і на, перший погляд, нелогічні зв'язки між філософськими течіями від ніцшеанства і гегельянства до екзистенціалізму та інтегрального традиціоналізму, але й артикулювати їх в якості єдиного – одночасно консервативного та революційного – проекту, зорієнтованого у вічність. Услід за П'єром Бурдьє, розуміючи його не стільки як конкретну логічну структуру, скільки як певне інтелектуальне «поле», ми таким чином можемо одночасно релятивізувати його партикулярні прояви та творчо доповнювати суміжними складовими, розуміючи їх, попри всі відмінності, як приналежні до єдиної логіки чи, радше, інтуїції *вічного* – універсального, єдиного та невловимо *багатопроявного*. При розгляді більш спеціальних проблем традиціоналізму ми таким чином можемо нейтралізувати крайнощі в інтелектуальній дискусії Рене Генона та Юліуса Еволи, котра в сер. ХХ ст. призвела до розмежування інтегрального традиціоналізму на дві конкуруючі лінії, і в цьому ключі релятивізувати відмінності між філософськими стратегіями інтегрального традиціоналізму та «консервативної революції» в цілому, за фасадом яких у дійсності проглядається дискусія між консервативним, антимодерністським фундаменталізмом – та особливим переосмисленням і «кшатрійською» апологією модерну, тобто здатністю синтезувати протилежні метафізичні установки під знаком онтологічного

універсалізму – що, як ми побачили, Юліусу Еволі, Ернсту Юнгеру та консервативним революціонерам у чисто європейській манері вдалось значно ефективніше і, головне: *природніше* відносно всього західного культурного контексту. Чи не є причиною цього відмова не лише від сухого післяпросвітницького раціоналізму, але й від абстрактного традиціоналістського споглядання – в рівній мірі віддалених від безпосереднього переживання буття, так притаманного західній людині? Не спростовуючи генонівські тези, таке філософування, однак, є способом віднайдення сутнісно європейського шляху до істини *philosophia perennis* – постаті Фрідріха Ніцше і Мартіна Гайдегера стають дороговказами на цьому шляху. При цьому не можна оминати значення цих фігур для філософії постмодернізму, специфіка прочитання яких у післясучасному дискурсі вказує на нерозуміння чи відверте несприйняття сутнісно переніалістських установок обох мислителів – у ключі чого їхнє переосмислення з нової, багато в чому спровокованої традиціоналістською критикою, точки зору дозволяє задати новий – «консервативно-революційний» (з урахуванням умовності розрізнення консервативного і революційного в переніалізмі) – тон інтерпретації як ніцшеанства, так і фундаментальної онтології. У свою чергу, такий підхід, заснований на озвучених Рене Геноном тезах про універсальну доповнюваність позитивних і негативних можливостей буття, його фундаментальну єдність та неоднорідність, реальність та ілюзорність часу, релятивність будь-яких протиставлень і, зрештою, апофатичну *нефіксованість* самого Центру – як і гайдегерівського буття – відкриває перспективи не стільки до заперечення постмодерністських інвектив, скільки до їх зрілішого прочитання та вкладення в ширшу перспективу переніалізму в якості партикулярних, проте, з необхідністю, неабсолютних стратегій. Відповідно, у зверненні до критикованого, проте тенденційно осмисленого *вічного* як витоку та орієнтиру самого філософського мислення, при допомозі інтегрального традиціоналізму, прочитаного з перспективи ширшого переніалістського поля, може бути віднядена точка примирення протилежних інтелектуальних позицій – з висоти

універсального синтезу, прямо чи опосередковано пропонованого репрезентантами дискурсу *philosophia perennis*.

У цьому ключі важко переоцінити значення інтегрального традиціоналізму, як першої – однак не єдиної – сходинки у формулюванні переніалістської філософії, рівновіддаленої як від чисто модернового, так і від постмодерністського дискурсів, в однаковій мірі близької та нетотожної їм як більш широкий – і, з необхідністю, *універсальний* проект. Викриваючи плюральність ідеологічних констант інтегрального традиціоналізму, ми в значній мірі наближаємось до розуміння неоднозначності – та парадоксальній єдності – переніалізму в цілому. Генонівський традиціоналізм критикує модерн у часі розквіту позитивізму і прагматизму як крайніх точок модернового філософування, тобто виступає синхронічним явищем у реакції на надмірне акцентування логічно-раціональної сторони буття, поряд із некласичною критикою філософії поч. і сер. ХХ ст. В цьому сенсі традиціоналізм підтверджує об'єктивність тенденції до обмеження претензій *ratio* на безумовне панування та визначення і осягнення буття – проте в той же час геноністи артикують свою критику не у формі суб'єктивних пошуків некласичних філософів, а в дусі пізнього Мартіна Гайдегера, намагаючись – з перемінним успіхом – віднайти точку опори в минулому (як у вічному), у видимо подоланій архаїчній парадигмі, реабілітацію якої в інших сферах у цей же час провадили Карл Юнг, Ерїх Нойман (1905-1960), Мірча Еліаде, Жорж Дюмезіль та ін. При цьому Рене Генон, як і його учні, звертають увагу на духовний вимір не тільки пізнання, але й *буття* людини у світі, її «реалізації» як глибинної трансформації. Заслуга і одночасно унікальність Рене Генона в тому, що він, на відміну від багатьох сучасних йому критиків позитивної філософії, не впадає в суб'єктивізм та ірраціональність, але при цьому вказує на шляхи подолання і нівелюючого раціоналізму, які він убачає в органічній парадигмі традиційного – і в цьому сенсі завідомо оминає крайнощі пізнішої посткласичної філософії. Як і Едмунд Гуссерль, французький мислитель виступає апологетом об'єктивної істини, необхідності та безумовності її існування, і в цьому сенсі

його роботи виступають альтернативою до постмодерністської критики Сучасності, котра загрожує цілковитою релятивізацією і колапсом не лише пізнання, але й онтологічних моделей, котрі формують цілісну – та, з необхідністю, спільну для багатьох – картину світу європейської людини, що утверджується не лише в метафізичному *сумніві*, *запитуванні* та рецикуючій *критиці*, але й у потребі *істини* та *смислу* неунікно універсальних і абсолютних. Роль Юліуса Еволи в цьому ракурсі виглядає не менш знаковою – продовжуючи загальну лінію Рене Генона, він не дозволяє його онтогносеологічним моделям виступити в якості мертвих абстракцій і перетворитись на чергову форму некритичного догматизму, який напрошується у відповідь на стрімке розхитування основ європейської раціональності у ХХ ст. Італійський продовжувач традиціоналістської філософії повертає її онтологію в людський вимір, виступаючи в певній мірі опонентом Рене Генона, але одночасно зближуючись з консервативною філософією Мартіна Гайдегера та Ернста Юнгера. Повернення абстрактних, об'єктивних істин у вимір людського для нас при цьому не виступає як обов'язкова суб'єктивізація знання і буття людини у світі, але пов'язує сфери онтології, гносеології і живу європейську людину, віддану традиційним формам. Поворот у творчості Юліуса Еволи в не меншій мірі виказує як людиномірність істини та буття, так і принципову здатність не лише пізнавати, але й втілювати істину для західної людини, позаяк самі поняття буття і знання в інтегральному традиціоналізмі співпадають, і в цьому фундаментально резонують з гайдегерівською фундаментальною онтологією.

Юрген Габермас у статті «Модерн – незавершений проект» [101, с. 7-31] та Вольфганг Вельш у статті ««Постмодерн». Генеалогія виразу, широта зв'язків терміна, смисл поняття» [15, с. 21-61] вірно вказують на сходження традиціоналістського (неоконсервативного) та постмодерністського таборів в єдиній критиці раціоналізму і Просвітництва, з чого ми, однак, повинні виснувати не тільки факт поверхової подібності, але й відмінності між премодерновим і постмодерновим, і таким чином виявити конструктивні

вирішення радикальних інтелектуальних ходів, що пропонуються авторами-постмодерністами. В цьому сенсі часткове подолання просвітницького радикалізму в консервативно-революційній і традиціоналістській філософії – одночасно без падіння в загрозливий ірраціоналізм постмодерну – здатні сформувані більш виважену, чітку метапозицію, яка синтезуватиме крайнощі обох позицій у спільному дискурсі. При цьому ми маємо зауважити, що така позиція навряд чи може кваліфікуватись як автентично премодерна – чи навіть як симулююча премодерновість, оскільки, як зрозуміло з критичного розгляду інтегрального традиціоналізму, його дискурс неunikно афектований сучасними структурами, а з деякого часу – і структурами постмодерну. Таким чином і традиціоналізм, і «консервативна революція» в різній мірі, проте однаково становлять своєрідний «третій шлях» філософії, який за логікою холізму здатен відносно безконфліктно синтезувати філософські основи як Нового часу, так і Традиції та постмодерну, зберігаючи при цьому суто модерновий акцент на діяльнісному суб'єкті. У площині онтології подібний синтез виглядає не менш цікавим – зокрема, у відмові традиціоналізму строго розділяти сфери буття і пізнання (онтології і гносеології), а у випадку пізнього Юліуса Еволи – і буття та людини, в чому ми, у свою чергу, можемо вбачати також альтернативний підхід до дискусійної теми визначення людського та його драматичного переосмислення в постсучасну добу: «Гуманізм – це царство, в якому людина стала володарем і серцевиною буття» [37, с. 28]. Відмовляючи специфічному постмодерністському трансгуманізму, інтегральний традиціоналізм у той же час пропонує ширше, трансгресивне прочитання людини як нижньої ступіні буття, неunikно нижчої за божественне, проте так само спадкоємної буттю як його «пастух» [106, с. 279] – а відтак неunikно вищої за картезіанську, марксистські та ін. формули.

Як ми бачимо, всі чисто модернові, переважно теоретичні, умоглядні дистинкції, котрі ведуть до надмірної раціоналізації і схематизації картини світу, ефективно долаються в традиціоналізмі, у зв'язку з чим ми можемо розглядати багато його ідей як шлях до формулювання постсучасної

метапозиції, здатної як до діалогу, так і до дискусії з постмодернізмом та його критиками з кола послідовних модерністів. У зв'язку з цим нам слід відмовитись від строгого зарахування інтегрального традиціоналізму, як і філософії «консервативної революції», до якоїсь однозначної парадигмальної моделі (премодерну, модерну чи постмодерну), вбачаючи в них у значній мірі синтез усіх парадигм, що слугує фундаментом на формулювання нової холистської онтології – як інваріанту онтології вічної, себто «старої» та завжди «нової». При цьому діалог інтегрального традиціоналізму є вірогідним не тільки з «неоконсерваторами» постмодернізму, але й, що на перший погляд видається незвичним – з мислителями-модерністами, які перед обличчям наступу пост-сучасної деструкції філософії вдалились до превентивної критики модерну з метою його переосмислення та виправлення допущених прорахунків. Німецький філософ Юрген Габермас [101, с. 17] вказує, що культурна раціоналізація грозить збідненням життєвого світу, і в цьому солідаризується з тезами, озвученими ще Едмундом Гуссерлем у «Кризі європейських наук», а відтак і з рядом критиків нівелюючого нігілізму – що знаково: феноменологами, екзистенціалістами та консервативними революціонерами Гансом Йонасом (1903-1993), Карлом Ясперсом, Мартіном Гайдегером, Ернстом і Фрідріхом Юнгерами, які, представляючи найбільш яскраво виражений фланг переніалістського філософування в пізньомодерновому дискурсі, в найбільшій мірі наблизились до поворотного перегляду програми Просвітництва у ХХ ст., прискоривши її згортання. Як видозміни у самоосмисленні самого модерну в бік часткової реабілітації сублімованих нерациональних структур, так і еволюція ряду напрямних традиціоналізму в бік підкреслення деяких суто модернових онтологічних орієнтирів (в найрадикальнійшій формі виражена в постаті Гейдара Джемалія, переформулювавшого мову інтегрального традиціоналізму на користь метафізичного модернізму), слугує доказом того, що діалог принципово можливий – при цьому необов'язково ведучи до кінцевого сходження у

взаємопогодженому дискурсі, але виступаючи необхідним стимулом до перманентної самокритичної рефлексії.

Підставою розглядати сам інтегральний традиціоналізм як світогляд нетрадиційний, себто сформульований в особливій філософській ситуації Заходу і нею афектований, ми можемо вважати ряд характеризуючих генонівську школу ознак, котрі неunikно вказують на неоднозначність на перший погляд очевидної дихомомії традиціоналістського та сучасного. В якості таких ми можемо констатувати специфічний генонівський логоцентризм, а відтак і прив'язаність традиціоналістської філософії до європейської платонічної традиції філософування, специфічні риси якої не усуваються в генонівському дискурсі навіть попри його захоплення східними філософіями та Ведантою – що робить традиціоналізм уразливим до гайдегерівської та посткласичної критики самої західної філософії. З іншого боку, саме це водночас і підіймає значення традиціоналізму як інструменту парадигмальної деконструкції модерну – з метою його новітнього, непросвітницького переосмислення. На особливість інтегрального традиціоналізму вказує і його специфічна *дискурсивність* та систематичність, виведена не тільки догматично, але й шляхом суб'єктивної реконструкції Традиції, до якої у своїй творчості вдається Рене Генон і яку з поправками або без продовжують його послідовники, що дозволяє нам говорити про традиціоналізм не тільки як про школу думки, але і як про певну філософську систему в модерновому розумінні цього слова – що, відповідним чином, позбавляє її претензій на беззастережне володіння істиною. У зв'язку з цим ми можемо, розвиваючи тему, говорити про інтегральний традиціоналізм не лише як про один із варіантів переніалізму, але й конкретизувати його межову природу, розділяючи його самопозиціонування як «традиційного» – та реальну приналежність до самокритичного і, з необхідністю, суб'єктивного дискурсу Нового часу, в якому традиціоналістська точка зору тільки й могла знайти своє оформлення як вольовий вибір *модернового суб'єкта*. Результатом такого вибору і стає артефактна концепція Традиції як раціонального, логоцентристського узагальнення традиційної

онтологічної парадигми, яку нам у такому випадку слід розглядати в якості неунікно модерної оптики, крізь яку в традиціоналізмі реконструюється премодерн. При цьому ми не схильні однозначно вважати це в якості вади традиціоналізму, але вбачаємо в такій його неусвідомленій синтетичності простір для коректного діалогу, котрий був би неможливий за відсутності в ньому відправних модернових точок зору, котрі у випадку Рене Генона присутні імпліцитно та апіорно, завуальовано форматуючи традиціоналістський дискурс як феномен *західної* філософії. У фіналі, виявлення модернових координат в онтологічних імплікаціях Юліуса Еволи лишень підтверджують попередній здогад, методологічно відкриваючи шлях для більш явного співставлення традиціоналістського та фундаментально-онтологічного підходів, і розглядаючи їх як інваріанти некласичної європейської філософії та одночасно – як форми пізньомодернового виразу *philosophia perennis*. Це дозволяє одночасно як релятивізувати догматизм Рене Генона, так і включити його в академічний дискурс, розглядаючи як один із аспектів сучасного філософування – ряд ідейних позицій якого в переосмисленому вигляді зберігають свою актуальність і сьогодні.

Розглянувши ортодоксальну версію традиціоналізму генонівського зразка та його консервативно-революційні інтерпретації, задані філософією Юліуса Еволи, ми одночасно можемо побачити у спільності їхнього онтологічного фундаменту також і ключ до головної проблеми фундаментальної онтології та юнгерівського дискурсу – а саме парадоксальну відповідь на питання про сутність нігілізму. Розуміючи традиціоналістський та консервативно-революційний погляди на метафізику як дві точки зору на принципово єдиний «предмет», ми можемо вести мову про них як про східний та західний вектори інтерпретації проблеми буття – котрі, однак, попри видимі відмінності, сходяться в єдиній площині. Якщо у східних філософіях самі поняття «Ніщо» і «небуття» позбавлені негативного наповнення, і розгортання історії буття в часі становить динаміку позитивного Універсуму, інтерпретованого негативними термінами відповідно до ідеї фундаментальної єдності позитивних та

негативних можливостей [68, с. 15-16] – що знаходить своє найповніше вираження в статичній оптиці інтегрального традиціоналізму – то поступ західного мислення з його визначальною відмовою від ідеї «небуття», її маргіналізацією стає таким чином одночасно і шляхом до його перевідкриття через нігілізм, виразом якого ми в цьому аспекті можемо розуміти не тільки шопенгауерівсько-ніцшевську філософію, але й саму «консервативну революцію» як її позитивну спадкоємицю. Чи не є її активний нігілізм у цьому розумінні чимось таким, що не просто відвертає від ілюзій позитивного буття, але, спрямовуючи погляд у Ніщо, в дійсності веде до досягнення буття в самій його основі, підданій остракізму в інтелектуальних баталіях західноєвропейської культури – і таким чином наводить філософа до Нового Початку метафізики? І якщо за Дайсецу Судзукі (1870-1966) «нігілізм – це самознищення, що не має кінця» [68, с. 17], то консервативно-революційне звернення нігілізму через його вольвоє прийняття і прискорення виступає тим, що кінець наближає – вбачаючи в ньому, однак, не торжество песимізму та самознищення, але катарсис (гр. *καθαρσις* – «очищення») як віднайдення найглибшої опори в Ніщо як в онтологічній підставі *Всього*. Явище нігілізму, підхоплене консервативно-революційними мислителями та їхніми предтечами таким чином розглядається як кульмінація віддалення від Буття – і одночасно максимальне наближення до нього через негачію сущого як *ілюзії*. Значення традиціоналістської думки в цьому ключі важко переоцінити як таку «мову» викладу онтології *philosophia perennis*, котра повно та несуперечливо в усьому своєму спектрі дозволяє схопити сутність історії як історії буття – одночасно примиривши «західні» та «східні» погляди на неї і виявивши їхню тотожність у принципах. Відтак неортодоксальні інтерпретації традиціоналізму є і ліками від радикального постмодернізму, під яким ми розуміємо апофеоз європейської думки – в тій мірі, в якій вони самі є його предтечею, а тому й ідейною альтернативою, здатною наново зв'язати конструктивне та деструктивне в єдиному метафізичному ансамблі, в якому безкінечність наративів *Усього* становить тільки форму іносказання про Ніщо – як їхнє парадоксальне

стверджуюче заперечення, в якому ми вбачаємо не тільки підстави, але й *межу* будь-якого нігілізму.

У контексті ревізії класичної та посткласичної онтології принципи, озвучені інтегральними традиціоналістами, звучать особливо знаково як точки сходження крайнощів обох підходів: не вкладаючись однозначно в схему модернових дистинкцій трансцендентальної (що розглядає буття метафізично) та емпіричної онтологій – як і нової суб'єкт-орієнтованої онтології, сформованої на базі кантівських формулювань апріорних структур пізнання реальності – онтологія традиціоналізму особливим чином абсорбує всі ці установки у власній холістській картині буття. Формально слідуючи за трансцендентальною платонівською традицією, Рене Генон одночасно ефективно поєднує її з ідеями східною філософії – першочергово з фундаментальним принципом єдності буття, найбільш повно озвученим в адвайта-ведантистській школі метафізики, і в цьому відношенні релятивізує явно – або, щонайменше, задає підстави для релятивізації – імпліцитно присутнього в платоністському стилі філософування дуалізму, пізніше проявленого в історії розгортання теми буття в західноєвропейській філософії. Водночас, як ми бачимо з роботи «Людина та її реалізації згідно Веданти», праць Фрітьофа Шуона та пізнього Юліуса Еволи, такий трансцендентально-холістський підхід не суперечить і суб'єктній установці, подібній до кантівської та гуссерлівської, розглядаючи проблему буття невідірвано від «ось-буття» самої людини як актуально-потенційного онтологічного вузла, одночасно включаючого в собі всю повноту реальності (як мікрокосм), так і представляючого всього лиш один із її модусів (як макрокосм, дійсні межі якого проходять не «зовні», але «всередині» людського буття, не як метафізичні «далі», але як онтологічні «глибини»). В цьому відношенні, номіально залишаючись у сфері платонівської топіки, генонівська і післягенонівська лінії традиціоналізму формують її альтернативне прочитання, неафектоване дуалістичною парадигмою монотеїзму, а відтак і нетотожну найпізнішим модерністським висновкам, які ми можемо розглядати як продукт чистої

редукції. Подібність платоніка Рене Генона, ніцшеанського традиціоналіста Юліуса Еволи – та критика платонізму Мартіна Гайдегера в такому зрізі виступає все більш очевидною, виражаючи несуперечливість парадигми самого переніалізму – багатомовного, однак єдиного у власній зверненості до цілісного буття та його універсальної істини.

Яке значення такий погляд на онтологію має в контексті інтелектуальних деструкцій постмодернізму, радикально протиставляючого себе традиції модерного – і, ширше, платонівського філософування? Чи не можемо ми поглянути на нього з позиції традиціоналізму як на доречний, але при тому однобокий випад проти крайнощів, закладених у дуалістичному прочитанні європейської метафізики? Практично зрозуміло, що амбівалентний дискурс інтегрального традиціоналізму здатен ефективно поглинути і постмодерністські тези, вклавши їх у загальний контекст – одночасно цілісний (і в цьому відношенні «класичний») та плюральний (і в цьому відношенні «посткласичний» як репрезентуючий традицію недвоєкого чи навіть «ризоматичного» прочитання європейської метафізики), на що, у свою чергу, вказує і Юрген Габермас, шукаючи союзу метафізичного монізму та контекстуального плюралізму [69, с. 88] в західноєвропейській філософії. Очевидно, що сам постмодерністський поворот є нічим іншим, як зміщенням акцентів, радикальним для модерну – проте доволі відносним для логіки премодерну і традиціоналізму як її самолегітимованого виразника – і попри перестороги Рене Генона з приводу загрози пародійного змішування та деструкції ієрархічної онтології Традиції, саме по собі воно не становить чогось аномального чи неможливого, оскільки традиціоналістська критика спрямовується не стільки на *чисту* онтологію явищ, скільки на *оцінки* онтології – що за тотожності буття і пізнання в премодерновій парадигмі означає *опосередковану* критику онтології. Це означає, що нігілізм постмодерну може бути не спростований, але подоланий у процесі *переоцінки* з очевидно зрілішої позиції переніалізму, яка тягне за собою і відповідну трансформацію онтологічної проблематики через перенесення феноменів у повнішу холістську

картину буття, що саме по собі вже означає їхню реконтекстуалізацію в цілісному ансамблі *philosophia perennis* – як повернення до проблеми буття в тому розумінні, на яке особливо звертає увагу поетична філософія Мартіна Гайдегера.

ВИСНОВКИ

У роботі на основі філософської творчості Рене Генона та Юліуса Еволи було представлено школу інтегрального традиціоналізму в її діяхронічному розвитку, виявлено її онтологічні перспективи та здійснено роботу з порівняння традиціоналістської і некласичної філософій. Було запропоновано концепцію єдиного інтелектуального поля *philosophia perennis*, до якого віднесено інтегральний традиціоналізм як частковий випадок, а відтак і обгрунтовано можливості евристичних інтерпретацій традиціоналістського спадку – зокрема, в ключі синтезу з фундаментальною онтологією і, ширше, консервативно-революційною філософією, в контексті якої нами розглядалися онтологічні дискурси Мартіна Гайдегера та Ернста Юнгера, котрі слугували відправними точками критики традиціоналістського універсалізму. Виявивши на прикладі праць традиціоналістів і некласичних філософів ключові подібності та відмінності між ними, ми співвіднесли з інтегральним традиціоналізмом ідею Юргена Габермаса про самокритичну рефлексивність модерну як його конститууючу ознаку, спробувавши висвітлити традиціоналістську філософію як частину модернового дискурсу, на основі якої вдалися до деконструкції генонівського та післягенонівського філософування. Розглянувши традиціоналістську онтологію як прояв онтології переніалістської, а відтак і як інваріант некласичного філософування, ми виявили ряд конструктивних моментів традиціоналістської критики модерну, що можуть слугувати базисом для формування новітньої філософської метапозиції стосовно і просвітницької версії модернізму, і радикальних форм постмодерністської критики класичної філософії та класичних онтологій. Подібну позицію ми віднесли до означеного нами переніалістського поля, і таким чином відмовились від її догматичних формулювань на зразок генонівських, вказавши на підставі еволівсько-гайдегерівських прочитань на необхідну плюральність та амбівалентність подібної установки.

У першому розділі роботи було сформульовано ключову гіпотезу дослідження про приналежність традиціоналістської критики модерну до некласичної традиції філософування, а відтак і про релятивність її догматичних постулатів, на основі якої запропоновано концепцію евристично інтерпретованого інтелектуального поля *philosophia perennis*. Виходячи з розвитку ідей П'єра Бурдьє, онтологію інтегрального традиціоналізму було заявлено в якості варіанту більш загальної переніалістської онтологічної матриці, щодо якої традиціоналізм відноситься як одна із точок зору в межах єдиного поля – поряд з усіма класичними та некласичними установками на *трансцендентне*, *вічне* та *істинне* в усій множині прочитань цих констант. Як ілюстрації подібної роботи виділено окремі праці зі спадку Рене Генона та Юліуса Еволи, на прикладі яких показано негомогенність самого традиціоналістського дискурсу, котрий, однак, не суперечить його принциповій гомологічності – яку в подальшому екстрапольовано і на філософію Мартіна Гайдегера, Ернста Юнгера та Фрідріха Ніцше, що методологічно стало інструментом для обґрунтування теорії інтелектуального поля в її вузькофілософському (а не широкосоціологічному, як у П'єра Бурдьє) розумінні. Цю нову проблему виокремлено з-поміж ряду інших підходів до вивчення інтегрального традиціоналізму, які було оглянуто в частині джерельної бази, а її актуальність обґрунтовано в частині методології дослідження. Задачі роботи ми вирішували в наступному порядку:

1) експлікували та структурували онтологію інтегрального традиціоналізму, вияснивши її внутрішні претензії на філософську автономію;

2) на основі компаративного підходу виявили подібності та відмінності між традиціоналістським і некласичним філософським дискурсами, а відтак запропонували більш критичний погляд на генонівську філософію, класифіковану як «ортодоксальний традиціоналізм»;

3) в контексті запропонованого нами конкретизованого прочитання концепції *philosophia perennis* узагальнили традиціоналістські та

консервативно-революційні онтологічні моделі як гомологічні варіанти єдиної у своїй основі рецепції буття;

4) в якості побіжного наслідку даної роботи заявили проблему модерністської деконструкції традиціоналізму на прикладі класифікованої нами як «неортодоксальний традиціоналізм» філософської спадщини Юліуса Еволи, виявивши перспективи її модерністської еволюції (у формі «посттрадиціоналізму»).

У другому розділі ми здійснили екскурс в онтологію інтегрального традиціоналізму, систематизувавши її виклад у формі плюрального дискурсу, заснованого на множині концептуальних діалектичних пар, серед яких в якості ключових нами було виділено бінарні опозиції *холістського* та *дискретного*, *циклічного* та *лінійного*, *сакрального* та *профанного*, *дискурсивного* та *символічного*, *трансцендентного* та *імманентного*, *езотеричного* та *екзотеричного*, *теоретичного* та *практичного*, *східного* та *західного* як інваріантів універсальної діалектики *Традиції* і *модерну*. На основі порівняльних екскурсів у фундаментальну онтологію нами було з'ясовано гомологічність традиціоналістських підходів відносно такої ж двоякої репрезентації буття як *буття* та *суцього*, *істини* та *неістини* у творчості Мартіна Гайдегера. При цьому ми розглянули ортодоксальний традиціоналізм як продовжуючий класичну європейську логоцентричну вісь філософування, відмітивши при цьому розширення розуміння самого поняття Логоса в роботах Рене Генона, а відтак і теоретичну базу для релятивізації логоцентристської настанови в традиціоналізмі – зокрема, на основі його продуктивного синтезу з гайдегерівською думкою. Подібний підхід запропоновано нами також і як шлях більш «класичної» інтерпретації самої фундаментальної онтології з опорою на генонівський консерватизм, який у даному випадку слугує антитезою до надто радикальних постмодерністських прочитань Мартіна Гайдегера – а через нього і Фрідріха Ніцше, чий спадок ми вважаємо за необхідне розглядати першочергово в переніалістському ключі. Синтез традиціоналістської та консервативно-революційної оптик у подібному зрізі може слугувати

підставою для переоцінки самої посткласичної критики онтології, а відтак і формулювання її консервативної альтернативи, однаково дистанційованої як від установок просвітницького модернізму, так і від післяпросвітницького постмодернізму. Означена альтернатива була розглянута нами одночасно і як неантагоністична – а саме як така, що в якості інтегруючої онтологічної парадигми ефективно поєднує та знімає суперечності крайніх новочасних прочитань класичної чи посткласичної філософії.

У третьому розділі на прикладі філософії Юліуса Еволи як неортодоксального інтерпретатора генонівських ідей ми показали онтологічне зміщення інтегрального традиціоналізму в бік модернової онтології – зі збереженням трансцендентальної специфіки її прочитання. Еволюція традиціоналізму в особі Юліуса Еволи була експлікована на тлі консервативно-революційної філософії Ернста Юнгера. Обидва мислителі представлені нами не лише як ідейні візаві Мартіна Гайдегера та Рене Генона, але і як властиво *західні* по духу інтерпретатори переніалістської онтологічної парадигми, котра в їхній творчості набуває динамічнішого суб'єктно-екзистенційного прочитання, не входячи в суперечність з основами, викладеними у статичних дискурсах фундаментальної онтології і традиціоналістської ортодоксії. Історичне ж зміщення акцентів від проблеми буття до проблеми людини у філософії Юліуса Еволи та від проблеми людини до проблеми буття в Мартіна Гайдегера розглянуті як вияв принципової гомологічності їхній онтологій, котра в тій же мірі вказує на плюральність онтологічного поля переніалізму, до якого віднесені названі нами мислителі. В цьому ключі ми не лише показали умовність протиставлення інтегрального традиціоналізму і «консервативної революції», як і частих наукових дискусій про підстави їхнього поєднання – але й розкрили перспективу для більш вільних інтепретацій як названих, так і інших суміжних із ним дискурсів, серед яких і ряду постмодерністських стратегій від Мішеля Фуко до Жака Дерріди. На основі огляду юнгерівсько-еволівських ідей ми сформулювали концепцію «традиційного суб'єкта» як альтернативного актора постмодерну, позбавленого граничних онтологічних і

гносеологічних дихотомій, властивих модерновому раціоналізму, вкоріненого в екзистенційному переживанні буття і невідокремленого від нього як від власної «внутрішньої трансцендентної» основи, підданої забуттю в радикальних постмодерністських схемах.

В якості перспективного дослідження нами було в загальних рисах окреслено і специфіку переходу «традиційної» суб'єктності в суб'єктність «традиціоналістську», а з нею і трансгресії інтегрального традиціоналізму (і переніалізму в цілому) в метафізичний модернізм, який у силу своєї ідейної генези класифікований нами як «посттрадиціоналізм». Здатність же як традиціоналістського, так і консервативно-революційного дискурсів трансмутовати у власні філософські антитези ми констатували як підтвердження перманентного відтворення модернових онтологічних парадигм, з яких можемо попередньо висувати їхню метафізичну вкоріненість у людській екзистенції, нероздільність сутнісно «людського» та гуманістичного, «людського» і самокритичного з відповідною настановою до сумніву – як і внутрішнього тяжіння до універсальних істини та смислу як необхідних орієнтирів, спрямовуючих та одночасно конститууючих цілісність людського буття у світі – при їхній же постійній критичній деструкції. Інтегральний традиціоналізм у якості перспективного поля досліджень ми таким чином вважаємо відправною точкою не лише в переоцінці премодернових онтологій, на чому зосереджувалась переважна частина дослідників, близьких до структуралізму, але й у формулюванні альтернатив постсучасного світу – з необхідністю не тільки консервативних (як прямий розвиток традиціоналістських підходів), але й революційно-модернових (як перегляд традиційних онтологічних констант в суб'єктній оптиці посттрадиціоналізму), разом зі встановленням їхніх метафізичних координат на карті *philosophia perennis* – і за її межами.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Аверьянов В. Мистика Традиции у В.Н. Лосского / Виталий Аверьянов // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. — 2005. — № XI. — С. 13—26.
2. Автономова Н. Деррида и грамматология / Наталия Автономова // О грамматологии / Жак Деррида. — М. : Ad Marginem, 2000. — С. 7—107.
3. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Аристотель. — СПб : Алетейя, 2002. — С. 27—472.
4. Аристотель. Политика / Аристотель. — М. : АСТ, 2002. — 400 с.
5. Барт Р. О Ролане Барте / Ролан Барт. — М. : Ad Marginem, 2002. — 288 с.
6. Бикбов А. Бурдьё/Хайдеггер : контекст прочтения / Александр Бикбов // Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пьер Бурдьё. — М. : Праксис, 2003. — С. 197—244.
7. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Жан Бодрийяр. — М. : Республика, 2006. — 269 с.
8. Болтон К. Циклическая парадигма Традиции. Против модернистской парадигмы линейного «прогресса» / Керри Болтон // Intertraditionale. Международный альманах Традиции и Революции. — 2010. — № 1. — С. 103—117.
9. Борозенец М. Просветление после Просвещения / Максим Борозенец // Intertraditionale. Международный альманах Традиции и Революции. — 2010. — № 1. — С. 4—18.
10. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Греческая философия / Жан Бофре. — СПб : Владимир Даль, 2007. — Т. 1. — 256 с.
11. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Новоевропейская философия / Жан Бофре. — СПб : Владимир Даль, 2007. — Т. 2. — 400 с.
12. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Приближение к Хайдеггеру / Жан Бофре. — СПб : Владимир Даль, 2009. — Т. 3. — 360 с.

13. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Путь Хайдеггера / Жан Бофре. — СПб : Владимир Даль, 2009. — Т. 4. — 224 с.
14. Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пьер Бурдые. — М. : Праксис, 2003. — 272 с.
15. Вельш В. Наш постмодерний модерн / Вольфганг Вельш. — К. : Альтерпрес, 2004. — 272 с.
16. Витгенштейн Л. Tractatus logico-philosophicus / Людвиг Витгенштейн // Избранные работы. Логико-философский трактат. Коричневая книга. Голубая книга / Людвиг Витгенштейн. — М. : Территория будущего, 2005. — С. 7—228.
17. Гайдеггер М. Дорогою до мови / Мартін Гайдеггер. — Львів : Літопис, 2007. — 232 с.
18. Гайденко П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / Пиама Гайденко // Смысл и назначение истории / Карл Ясперс. — М. : Республика, 1994. — С. 5—26.
19. Гегель Г. Феноменология духа / Георг Гегель. — М. : Наука, 2000. — 496 с.
20. Генон Р. Великая Триада / Рене Генон. — М. : Беловодье, 2010. — 224 с.
21. Генон Р. Восток и Запад / Рене Генон. — М. : Беловодье, 2005. — 240 с.
22. Генон Р. Восточная метафизика / Рене Генон // Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика / Рене Генон. — М. : Беловодье, 2004. — С. 225—249.
23. Генон Р. Заметки об инициации / Рене Генон // Символика креста / Рене Генон. — М. : Прогресс-Традиция, 2008. — С. 355—691.
24. Генон Р. Индийская кастовая доктрина / Рене Генон // Касты и расы / Юлиус Эвола, Фритьоф Шуон, Рене Генон. — Тамбов : Ex Nord Lux, 2010. — С. 11—13.
25. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. — М. : Эксмо, 2008. — 784 с.

26. Генон Р. Массонство и компаньонаж. Легенды и символы вольных каменщиков / Рене Генон. — Воронеж : Terra Foliata, 2009. — 192 с.
27. Генон Р. Множественные состояния бытия / Рене Генон // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. — 2007. — № XIV. — С. 140—212.
28. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике / Рене Генон. — СПб : Азбука-классика, 2010. — 320 с.
29. Генон Р. Очерки о христианском эзотеризме / Рене Генон // Царь Мира. Очерки о христианском эзотеризме / Рене Генон. — М. : Беловодье, 2008. — С. 101—217.
30. Генон Р. Очерки об индуизме / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Рене Генон. — М. : Беловодье, 2003. — С. 303—406.
31. Генон Р. Символика креста / Рене Генон. — М. : Прогресс-Традиция, 2008. — 704 с.
32. Генон Р. Символы священной науки / Рене Генон. — М. : Беловодье, 2004. — 480 с.
33. Генон Р. Царство количества и знамения времени / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Рене Генон. — М. : Беловодье, 2003. — С. 7—302.
34. Генон Р. Царь Мира / Рене Генон // Символика креста / Рене Генон. — М. : Прогресс-Традиция, 2008. — С. 247—353.
35. Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте / Рене Генон // Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика / Рене Генон. — М. : Беловодье, 2004. — С. 5—224.
36. Генон Р. Эзотеризм Данте / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Рене Генон. — М. : Беловодье, 2003. — С. 407—468.
37. Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера / Жан Гронден. — СПб : Русский Мирь, 2011. — 256 с.

38. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Эдмунд Гуссерль // Избранные работы / Эдмунд Гуссерль. — М. : Территория будущего, 2005. — С. 377—442.
39. Гуссерль Э. Логические исследования / Эдмунд Гуссерль // Избранные работы / Эдмунд Гуссерль. — М. : Территория будущего, 2005. — С. 75—184.
40. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Эдмунд Гуссерль. — СПб : Владимир Даль, 2004. — 399 с.
41. Декарт Р. Правила для руководства ума / Рене Декарт // Сочинения в двух томах / Рене Декарт. — М. : Мысль, 1989. — Т. 1. — С. 77—153.
42. Делез Ж. Логика смысла / Жиль Делез. — М. : Академический Проект, 2011. — 480 с.
43. Деррида Ж. О грамматиологии / Жак Деррида. — М. : Ad Marginem, 2000. — 512 с.
44. Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида. — М. : Академический Проект, 2000. — 496 с.
45. Джемаль Г. За пределами постмодернизма / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. — М. : Ультра.Культура, 2003. — С. 331—350.
46. Джемаль Г. Консерватизм как часть либерального клуба / Гейдар Джемаль // Русское Время. Журнал консервативной мысли. — 2009. — № 1. — С. 30—31.
47. Джемаль Г. Ориентация — Север / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. — М. : Ультра.Культура, 2003. — С. 165—330.
48. Джемаль Г. Традиция и реальность. Курс лекций, прочитанный в МГУ в 1998 году / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. — М. : Ультра.Культура, 2003. — С. 25—164.

49. Джемаль Г., Цветков А. Воля к небывшему. Интервью / Гейдар Джемаль, Алексей Цветков // Революция пророков / Гейдар Джемаль. — М. : Ультра.Культура, 2003. — С. 5—10.
50. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Жорж Дюмезиль. — М. : Наука, 1986. — 240 с.
51. Евола Дж. Про таємницю занепаду / Джуліус Евола // Ї. — 2004. — № 34. — С. 196—199.
52. Еліаде М. Мефістофель і андрогін / Мірча Еліаде // Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. — К. : Основи, 2001. — С. 303—467.
53. Еліаде М. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде // Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. — К. : Основи, 2001. — С. 469—591.
54. Еліаде М. Священне і мирське / Мірча Еліаде // Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. — К. : Основи, 2001. — С. 5—116.
55. Завгородний Ю. Идея центра у Рене Генона / Юрий Завгородний // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма. Третья международная научная конференция. 3—5 декабря 2009, г. Владимир. — СПб : Русская христианская гуманитарная академия, 2010. — С. 176—187.
56. Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант. — М. : Мысль, 1994. — 592 с.
57. Кант И. Основоположения метафизики нравов / Иммануил Кант // Собрание сочинений в восьми томах. Юбилейное издание 1794-1994 / Иммануил Кант. — М. : Чоро, 1994. — Т. 4. — С. 153—246.

58. Карпец В. «Царь мира» и «сокрытый царь» / Владимир Карпец // Традиция. Материалы семинара Религиоведение/Традиционализм. — М. : МГУ, 2011. — Вып. 1. — С. 63—66.
59. Кауганов Е. Джемаль против Генона : опыт фундаментальной критики / Евгений Кауганов // Традиция. Материалы семинара Религиоведение/Традиционализм. — М. : МГУ, 2011. — Вып. 1. — С. 74—80.
60. Козловски П. Миф о модерне : Поэтическая философия Эрнста Юнгера / Петер Козловски. — М. : Республика, 2002. — 240 с.
61. Корбен А. Световой человек в иранском суфизме / Анри Корбен. — М. : Фонд исследований исламской культуры, 2009. — 240 с.
62. Крічлі С. Континентальна філософія : дуже короткий вступ / Саймон Крічлі // Могилянські історико-філософські студії. — К. : Києво-Могилянська академія, 2008. — С. 301—336.
63. Кримський С. Під сигнатурою Софії / Сергій Кримський. — К. : Києво-Могилянська академія, 2008. — 720 с.
64. Крымский С. Идея Софии и метафизика символично-художественного мирозерцания / Сергей Крымский // Могилянські історико-філософські студії. — К. : Києво-Могилянська академія, 2008. — С. 214—221.
65. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Бруно Латур. — СПб : Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2006. — 238 с.
66. Лосев А. Дополнение к «Диалектике мифа» (фрагменты) / Алексей Лосев // Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» / Алексей Лосев. — М. : Мысль, 2001. — С. 233—402.
67. Лосев А. Творческий путь Владимира Соловьева / Алексей Лосев // Сочинения в двух томах / Владимир Соловьев. — М. : Мысль, 1988. — Т. 1. — С. 3—32.
68. Лютий Т. Нігілізм : анатомія Ніщо / Тарас Лютий. — К. : Парапан, 2002. — 296 с.

69. Лютий Т. Розумність нерозумного / Тарас Лютий. — К. : Парапан, 2007. — 420 с.
70. Малер А. Духовная миссия Третьего Рима / Аркадий Малер. — М. : Вече, 2005. — 384 с.
71. Мамлеев Ю. Судьба Бытия / Юрий Мамлеев // Судьба Бытия. За пределами индуизма и буддизма / Юрий Мамлеев. — М. : Эннеагон, 2006. — С. 16—109.
72. Медоваров М. Неоязычество и религиозные устремления Юлиуса Эволы в сравнительно-историческом аспекте / Максим Медоваров // Intertraditionale. Международный альманах Традиции и Революции. — 2011. — № 2. — С. 234—255.
73. Ницше Ф. Веселая наука («la gaia scienza») / Фридрих Ницше // Утренняя заря. Предварительные работы и дополнения к «Утренней заре». Переоценка всего ценного. Веселая наука / Фридрих Ницше. — М. : АСТ, 2006. — С. 605—910.
74. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше // Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы / Фридрих Ницше. — Минск : Харвест, 2005. — С. 587—928.
75. Ницше Ф. Злая мудрость. Афоризмы и изречения / Фридрих Ницше // По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Ессе Номо. Человеческое, слишком человеческое. Злая мудрость / Фридрих Ницше. — Минск : Харвест, 2005. — С. 751—804.
76. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / Фридрих Ницше. — СПб : Кристалл, 2002. — 256 с.
77. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм / Фридрих Ницше // Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы / Фридрих Ницше. — Минск : Харвест, 2005. — С. 435—572.

78. Ницше Ф. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом / Фридрих Ницше // О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Фридрих Ницше. — М. : АСТ, 2005. — С. 119—222.
79. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Фридрих Ницше // По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Эссе Номо. Человеческое, слишком человеческое. Злая мудрость / Фридрих Ницше. — Минск : Харвест, 2005. — С. 431—750.
80. Ницше Ф. Эссе Номо. Как становятся сами собой / Фридрих Ницше // По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Эссе Номо. Человеческое, слишком человеческое. Злая мудрость / Фридрих Ницше. — Минск : Харвест, 2005. — С. 333—430.
81. Ніцше Ф. Жадання влади. Спроба переоцінки всіх цінностей / Фрідріх Ніцше // Так казав Заратустра. Жадання влади / Фрідріх Ніцше. — К. : Основи, 1993. — С. 329—414.
82. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого / Фрідріх Ніцше // Так казав Заратустра. Жадання влади / Фрідріх Ніцше. — К. : Основи, 1993. — С. 7—326.
83. Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга / Ричард Нолл. — М. : Рефл-бук, 1998. — 432 с.
84. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-і-Гасет // Вибрані твори / Хосе Ортега-і-Гасет. — К. : Основи, 1994. — С. 15—139.
85. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Рудольф Отто. — СПб : С.-Петербургский университет, 2008. — 272 с.
86. Печурчик Ю. Проблема философского метода и мистическое созерцание (Фихте, Шеллинг, Гегель) / Юзеф Печурчик // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия. Вторая международная научная конференция. Санкт-Петербург, 23—24 октября

- 2008 г. — СПб : Русская христианская гуманитарная академия, 2009. — С. 36—46.
87. Платон. Апология Сократа / Платон // Собрание сочинений в четырех томах / Платон. — М. : Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 70—96.
88. Платон. Пир / Платон // Собрание сочинений в четырех томах / Платон. — М. : Мысль, 1993. — Т. 2. — С. 81—134.
89. Плотин. Эннеады / Плотин. — К. : Уцимм-пресс, 1995. — 395 с.
90. Попович М. Григорій Сковорода : філософія свободи / Мирослав Попович. — К. : Майстерня Білецьких, 2008. — 256 с.
91. Преображенский А. Некоторые аспекты инициатической работы в Православии / Александр Преображенский // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. — 2007. — № XIV. — С. 64—79.
92. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр. — М. : Республика, 2000. — 640 с.
93. Семеняка О. Концепт «людини особливого типу» в консервативній революції (на прикладі Анарха Юнгера та правого анархіста Еволи) / Олена Семеняка // Магістеріум. Історико-філософські студії. — 2010. — Вип. 39. — С. 43—48.
94. Соболев О., Ермоленко А. «Неоконсервативная революция» : лозунги и реальность / Ольга Соболев, Анатолий Ермоленко. — К. : Издательство политической литературы Украины, 1990. — 192 с.
95. Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия / Владимир Соловьев // Сочинения в двух томах / Владимир Соловьев. — М. : Мысль, 1988. — Т. 1. — С. 47—548.
96. Соловьев Э. Экзистенциализм / Эрих Соловьев // Буржуазная философия XX века. — М. : Издательство политической литературы, 1974. — С. 216—258.
97. Соловьев Ю. Затворник теплого стана. Размышления вослед Юрию Николаевичу Стефанову / Юрий Соловьев // Мистики, оккультисты, эзотерики / Юрий Стефанов. — М. : Вече, 2006. — С. 3—24.

98. Титомир Е. Эзотерика в современном обществе : pro et contra / Евгений Титомир // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия. Вторая международная научная конференция. Санкт-Петербург, 23—24 октября 2008 г. — СПб : Русская христианская гуманитарная академия, 2009. — С. 123—132.
99. Трубецкой Н. Европа и человечество / Николай Трубецкой // Наследие Чингисхана / Николай Трубецкой. — М. : Эксмо, 2007. — С. 79—148.
100. Фомин О. Сакральная триада : Алхимия, мифология и конспирология / Олег Фомин. — М. : Вече, 2005. — 448 с.
101. Хабермас Ю. Политические работы / Юрген Хабермас. — М. : Праксис, 2005. — 364 с.
102. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Юрген Хабермас. — М. : Весь Мир, 2003. — 416 с.
103. Хабермас Ю. Расколдовывание религиозно-метафизических картин мира и возникновение современных структур сознания / Юрген Хабермас // Социологическое обозрение. — 2010. — № 1. — С. 27—52.
104. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер. — СПб : Наука, 2006. — 452 с.
105. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Мартин Хайдеггер. — СПб : Высшая религиозно-философская школа, 1998. — 304 с.
106. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер. — СПб : Наука, 2007. — 624 с.
107. Хайдеггер М. К чему поэты? / Мартин Хайдеггер // Мартин Хайдеггер : философия другого Начала / Александр Дугин. — М. : Мир, 2010. — С. 299—352.
108. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Мартин Хайдеггер. — М. : Русское феноменологическое общество, 1997. — 166 с.
109. Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении : вечное возвращение равного (Главы из лекций 1936—1940

- годов) / Мартин Хайдеггер // Лекции о метафизике / Мартин Хайдеггер. — М. : Языки славянских культур, 2010. — С. 57—156.
110. Хайдеггер М. Ницше / Мартин Хайдеггер. — СПб : Владимир Даль, 2006. — Т. I. — 608 с.
111. Хайдеггер М. Ницше / Мартин Хайдеггер. — СПб : Владимир Даль, 2007. — Т. II. — 464 с.
112. Хайдеггер М. Парменид / Мартин Хайдеггер. — СПб : Владимир Даль, 2009. — 384 с.
113. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества / Мартин Хайдеггер. — М. : Высшая школа, 1991. — 192 с.
114. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина / Мартин Хайдеггер. — СПб : Академический проект, 2003. — 320 с.
115. Хайдеггер М., Финк Е. Гераклит / Мартин Хайдеггер, Евгений Финк. — СПб : Владимир Даль, 2010. — 384 с.
116. Хамитов Н. Философия. Бытие. Человек. Мир / Назип Хамитов. — К. : КНТ, 2006. — 456 с.
117. Хансен Х. Политические устремления Юлиуса Эвола / Ханс Хансен. — М : Terra Foliata, 2010. — 176 с.
118. Чередников В. Только для сумасшедших / Валентин Чередников // *Intertraditionale*. Международный альманах Традиции и Революции. — 2010. — № 1. — С. 378—383.
119. Шмитт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum euroraеum* / Карл Шмитт. — СПб : Владимир Даль, 2008. — 672 с.
120. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — М. : Айрис-пресс, 2004. — Т. 1. — 528 с.
121. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — М. : Айрис-пресс, 2004. — Т. 2. — 623 с.
122. Шуон Ф. Очевидность и тайна / Фритьоф Шуон. — М. : Номос, 2007. — 384 с.

123. Шуон Ф. Смысл каст / Фритьоф Шуон // Касты и расы / Юлиус Эвола, Фритьоф Шуон, Рене Генон. — Тамбов : Ex Nord Lux, 2010. — С. 28—57.
124. Эвола Ю. Герметическая традиция / Юлиус Эвола. — М. : Terra Foliata, 2010. — 288 с.
125. Эвола Ю. Затемненные слова внутреннего пейзажа / Юлиус Эвола // Опустошитель [иверсия курутлы]. — 2011. — № 5. — С. 108—126.
126. Эвола Ю. Критика фашизма : взгляд справа / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма : взгляд справа / Юлиус Эвола. — М. : АСТ, 2007. — С. 269—423.
127. Эвола Ю. Лук и булава / Юлиус Эвола. — СПб : Владимир Даль, 2009. — 384 с.
128. Эвола Ю. Люди и руины / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма : взгляд справа / Юлиус Эвола. — М. : АСТ, 2007. — С. 5—268.
129. Эвола Ю. Метафизика пола / Юлиус Эвола. — М. : Беловодье, 1996. — 448 с.
130. Эвола Ю. Ориентации / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма : взгляд справа / Юлиус Эвола. — М. : АСТ, 2007. — С. 424—445.
131. Эвола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола. — СПб : Владимир Даль, 2005. — 512 с.
132. Эвола Ю. «Рабочий» в творчестве Эрнста Юнгера / Юлиус Эвола. — СПб : Владимир Даль, 2005. — 192 с.
133. Эвола Ю. Регрессия каст / Юлиус Эвола // Касты и расы / Юлиус Эвола, Фритьоф Шуон, Рене Генон. — Тамбов : Ex Nord Lux, 2010. — С. 58—71.
134. Эвола Ю. Традиция и Европа / Юлиус Эвола. — Тамбов : Ex Nord Lux, 2009. — 248 с.
135. Эвола Ю. Указания по расовому воспитанию / Юлиус Эвола // Касты и расы / Юлиус Эвола, Фритьоф Шуон, Рене Генон. — Тамбов : Ex Nord Lux, 2010. — С. 96—153.
136. Эвола Ю. Языческий империализм / Юлиус Эвола. — М. : Арктогея, 1994. — 168 с.

137. Элиаде М. Автобиографический фрагмент / Мирча Элиаде // Посулы равноденствия. Мемуары (1907—1937). Жатва солнцеворота. Мемуары (1937—1960) / Мирча Элиаде. — М. : Критерион, 2008. — С. 443—455.
138. Элиаде М. Аспекты мифа / Мирча Элиаде. — М. : Академический Проект, 2010. — 256 с.
139. Элиаде М. Жатва солнцеворота (1937—1960) / Мирча Элиаде // Посулы равноденствия. Мемуары (1907—1937). Жатва солнцеворота. Мемуары (1937—1960) / Мирча Элиаде. — М. : Критерион, 2008. — С. 281—432.
140. Элиаде М. История веры и религиозных идей / Мирча Элиаде. — М. : Академический Проект, 2009. — Т. 1. — 624 с.
141. Элиаде М. Посулы равноденствия (1907—1937) / Мирча Элиаде // Посулы равноденствия. Мемуары (1907—1937). Жатва солнцеворота. Мемуары (1937—1960) / Мирча Элиаде. — М. : Критерион, 2008. — С. 5—280.
142. Юнг К. *Mysterium Coniunctionis* / Карл Юнг. — М. : Рефл-бук, 1997. — 688 с.
143. Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления / Карл Юнг. — К. : AirLand, 1994. — 416 с.
144. Юнг К. Психология и алхимия / Карл Юнг. — М. : Рефл-бук, 2003. — 592 с.
145. Юнг К. Психология нацизма / Карл Юнг // Душа и миф. Шесть архетипов / Карл Юнг. — Минск : Харвест, 2004. — С. 359—398.
146. Юнгер Ф. Греческие мифы / Фридрих Юнгер. — СПб : Владимир Даль, 2006. — 400 с.
147. Юнгер Ф. Ницше / Фридрих Юнгер. — М. : Праксис, 2001. — 256 с.
148. Юнгер Э. В стальных грозах / Эрнст Юнгер. — СПб : Владимир Даль, 2000. — 336 с.
149. Юнгер Э. Националистическая революция. Политические статьи 1923-1933 / Эрнст Юнгер. — М. : Скимень, 2008. — 368 с.

150. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Эрнст Юнгер. — СПб : Наука, 2002. — С. 55—440.
151. Юнгер Э. Тотальная мобилизация / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Эрнст Юнгер. — СПб : Наука, 2002. — С. 441—470.
152. Юнгер Э. Через линию / Эрнст Юнгер // Судьба нигилизма / Эрнст Юнгер, Мартин Хайдеггер, Дитмар Кампер, Гюнтер Фигаль. — СПб : С.-Петербургский университет, 2006. — С. 7—64.
153. Юрченко Е. Исламське питання в сучасній філософії традиціоналізму та посттрадиціоналізму крізь призму монадологічного підходу до розуміння історії / Едуард Юрченко // Філософські проблеми гуманітарних наук. Альманах. — 2010. — № 18. — С. 90—95.
154. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования / Карл Ясперс. — СПб : Владимир Даль, 2003. — 632 с.
155. Ясперс К. Философская вера / Карл Ясперс // Смысл и назначение истории / Карл Ясперс. — М. : Республика, 1994. — С. 419—508.
156. Alleau R. De Marx à Guénon : d'une critique «radicale» à une critique «principielle» des sociétés modernes / René Alleau // René Guénon. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1984. — P. 192—202.
157. Allen D. Myth and religion in Mircea Eliade / Douglas Allen. — New York : Routledge, 2002. — 376 p.
158. Aymard J.-B., Laude P. Frithjof Schuon : life and teachings / Jean-Baptiste Aymard, Patrick Laude. — Albany : State University of New York Press, 2004. — 197 p.
159. Baillet P. Julius Evola ou La sexualité dans tous ses «états» / Philippe Baillet // Julius Evola. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1997. — P. 115—142.
160. Barthes R. The reality effect / Roland Barthes // French literary theory today. — Cambridge : Cambridge University Press, 1982. — P. 11—17.

161. Baudrillard J. *The transparency of evil : Essays on extreme phenomena* / Jean Baudrillard. — London : Verso, 2002. — 174 p.
162. Bazán F. *Champ d'application de la doctrine métaphysique* / Francisco Bazán // René Guénon. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1984. — P. 168—174.
163. Benoist A. de. *Bibliographie de Julius Evola* / Alain de Benoist // Julius Evola. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1997. — P. 231—268.
164. Borella J. *Gnose et gnosticisme chez René Guénon* / Jean Borella // René Guénon. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1984. — P. 92—122.
165. Burckhardt T. *The essential : reflections on sacred art, faiths, and civilizations* / Titus Burckhardt. — Bloomington : World Wisdom, 2005. — 328 p.
166. Chacornac P. *The simple life of René Guénon* / Paul Chacornac. — Hillsdale : Sophia Perennis, 2004. — 113 p.
167. Champetier C. *Nation et nationalisme chez Julius Evola* / Charles Champetier // Julius Evola. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1997. — P. 99—114.
168. Cutsinger J. *Advice to the serious seeker : meditations on the teaching of Frithjof Schuon* / James Cutsinger. — Albany : State University of New York Press, 1997. — 227 p.
169. Cutsinger J. *Editor's preface* / James Cutsinger // *Logic & transcendence : a new translation with selected letters* / Frithjof Schuon. — Bloomington : World Wisdom, 2009. — P. ix-x.
170. Daniélou A. *René Guénon et la tradition hindoue* / Alain Daniélou // René Guénon. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1984. — P. 136—144.
171. Eliade M. *Images and symbols : studies in religious symbolism* / Mircea Eliade. — Princeton : Princeton University Press, 1991. — 192 p.
172. Eliade M. *The myth of the eternal return or, Cosmos and history* / Mircea Eliade. — Princeton : Princeton University Press, 1974. — 196 p.
173. Eliade M. *Yoga : immortality and freedom* / Mircea Eliade. — Princeton : Princeton University Press, 2009. — 536 p.

174. Ellwood R. *The politics of myth : a study of C.G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell / Robert Ellwood.* — Albany : State University of New York Press, 1999. — 211 p.
175. Evola J. *Fenomenologia dell'Individuo assoluto / Julius Evola.* — Roma : Edizioni Mediterranee, 2007. — 282 p.
176. Evola J. *Il cammino del cinabro / Julius Evola.* — Milano : All'insegna del pesce d'oro, 1963. — 232 p.
177. Evola J. *Il mistero del Graal / Julius Evola.* — Roma : Edizioni Mediterranee, 2002. — 266 p.
178. Evola J. *Imperialismo pagano / Julius Evola.* — Roma : Edizioni Mediterranee, 2004. — 354 p.
179. Evola J. *Lo Yoga della Potenza / Julius Evola.* — Roma : Edizioni Mediterranee, 2006. — 266 p.
180. Evola J. *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo / Julius Evola.* — Roma : Edizioni Mediterranee, 1990. — 224 p.
181. Evola J. *Meditazioni delle vette / Julius Evola.* — Roma : Edizioni Mediterranee, 2003. — 218 p.
182. Evola J. *Revolt against the modern world / Julius Evola.* — Rochester : Inner Traditions International, 1995. — 369 p.
183. Evola J. *Saggi sull'idealismo magico / Julius Evola.* — Roma : Edizioni Mediterranee, 2006. — 210 p.
184. Evola J. *Teoria dell'Individuo assoluto / Julius Evola.* — Roma : Edizioni Mediterranee, 1998. — 235 p.
185. Evola J. *The doctrine of awakening : the attainment of self-mastery according to the earliest Buddhist texts / Julius Evola.* — Rochester : Inner Traditions International, 1996. — 369 p.
186. Faivre A. *Access to Western esotericism / Antoine Faivre.* — Albany : State University of New York Press, 1994. — 374 p.
187. FAQ «Intertraditionale» // *Intertraditionale. Международный альманах Традиции и Революции.* — 2010. — № 1. — С. 436—455.

188. Fenili P. Les erreurs de Julius Evola (L'incompréhension de la Tradition romano-italique) / Piero Fenili // Julius Evola. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1997. — P. 143—166.
189. Furlong P. Social and political thought of Julius Evola / Paul Furlong. — London : Routledge, 2011. — 176 p.
190. Gregor J. Mussolini's intellectuals : fascist social and political thought / James Gregor. — Princeton : Princeton University Press, 2005. — 282 p.
191. Griffin R. The nature of fascism / Roger Griffin. — London : Routledge, 2003. — 250 p.
192. Guénon R. Introduction to the study of the Hindu doctrines / René Guénon. — Hillsdale : Sophia Perennis, 2004. — 257 p.
193. Guénon R. Spiritual authority and temporal power / René Guénon. — Hillsdale : Sophia Perennis, 2004. — 96 p.
194. Guénon R. The metaphysical principles of the infinitesimal calculus / René Guénon. — Hillsdale : Sophia Perennis, 2004. — 132 p.
195. Guénon R. The spiritist fallacy / René Guénon. — Hillsdale : Sophia Perennis, 2004. — 350 p.
196. Guénon R. Theosophy : history of a pseudo-religion / René Guénon. — Hillsdale : Sophia Perennis, 2004. — 342 p.
197. Guyot-Jeannin A. Présentation biographique / Arnaud Guyot-Jeannin // Julius Evola. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1997. — P. 13—18.
198. Heinrich W. Guénon et la méthode traditionnelle / Walter Heinrich // René Guénon. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1984. — P. 157—167.
199. Huxley A. The Perennial Philosophy / Aldous Huxley. — London : Chatto & Windus, 1947. — 359 p.
200. Jünger F. Die Perfektion der Technik / Friedrich Jünger. — Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1993. — 370 S.
201. Kuhn T. The structure of scientific revolutions / Thomas Kuhn. — Chicago : The University of Chicago Press, 1996. — 212 p.

202. Lévi-Strauss C. *Structural anthropology* / Claude Lévi-Strauss. — New York : Basic Books, 1963. — 413 p.
203. Lippi J.-P. *Julius Evola et la pensée traditionnelle* / Jean-Paul Lippi // Julius Evola. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1997. — P. 55—97.
204. Lippi J.-P. *Julius Evola, métaphysicien et penseur politique : essai d'analyse structurale* / Jean-Paul Lippi. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1998. — 313 p.
205. Lyotard J.-F. *The postmodern explained* / Jean-François Lyotard. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 1997. — 150 p.
206. Melchionda R. *Evola et la philosophie* / Roberto Melchionda // Julius Evola. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1997. — P. 19—32.
207. Moriarty M. *Roland Barthes* / Michael Moriarty. — Stanford : Stanford University Press, 1991. — 258 p.
208. Oldmeadow H. *Frithjof Schuon and the perennial philosophy* / Harry Oldmeadow. — Bloomington : World Wisdom, 2010. — 347 p.
209. Quinn W. *The only Tradition* / William Quinn. — Albany : State University of New York Press, 1997. — 390 p.
210. Saint-Etienne L. *Julius Evola et la Contre-Révolution* / Luc Saint-Etienne // Julius Evola. — Lausanne : L'Age d'Homme, 1997. — P. 33—54.
211. Schuon F. *Gnosis : divine wisdom: a new translation with selected letters* / Frithjof Schuon. — Bloomington : World Wisdom, 2006. — 199 p.
212. Schuon F. *Logic & transcendence : a new translation with selected letters* / Frithjof Schuon. — Bloomington : World Wisdom, 2009. — 309 p.
213. Schuon F. *René Guénon : some observations* / Frithjof Schuon. — Hillsdale : Sophia Perennis, 2004. — 152 p.
214. Schuon F. *The transcendent unity of religions* / Frithjof Schuon. — Wheaton : Quest Books, 2005. — 174 p.
215. Sedgwick M. *Against the modern world : Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century* / Mark Sedgwick. — New York : Oxford University Press, 2004. — 370 p.

216. Smith H. Introduction to the revised edition / Huston Smith // The transcendent unity of religions / Frithjof Schuon. — Wheaton : Quest Books, 2005. — P. ix-xxviii.
217. Smuts J. Holism and evolution / Jan Smuts. — London : Macmillan and Co., 1927. — 368 p.
218. Stoddart W. Foreword / William Stoddart // René Guénon : some observations / Frithjof Schuon. — Hillsdale : Sophia Perennis, 2004. — P. xi-xiv.
219. Waterfield R. René Guénon and the future of the West : the life and writings of a 20th-century metaphysician / Robin Waterfield. — Hillsdale : Sophia Perennis, 2002. — 152 p.
220. Weber M. The Protestant ethic and the spirit of capitalism / Max Weber. — Mineola : Dover Publications, 2003. — 294 p.
221. Young J. Heidegger's later philosophy / Julian Young. — Cambridge : Cambridge University Press, 2002. — 132 p.