

Святослав Вишинський

ОБРІЇ НОВОЇ МЕТАФІЗИКИ У ФІЛОСОФІЇ ПОСТТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

У статті розглядаються витoki “Нової Метафізики” як критичної реценції холистської онтології інтегрального традиціоналізму Рене Генона. Простежуються витoki та логічні підстави становлення новітньої посттрадиціоналістської думки та її співвідношення з переосмисленою філософією модерну.

Ключові слова: інтегральний традиціоналізм, посттрадиціоналізм, нова метафізика, постметафізика, Рене Генон, Гейдар Джемаль.

S. Vyshynskiy. Horizons of the New Metaphysics In Post-Traditionalist Philosophy

The article deals with the origins of the “New Metaphysics” as a critical reception of holistic ontology of integral traditionalism by René Guénon. The author traces the sources and logical foundation of the new post-traditionalist thought and its relation to the reinterpreted modernist philosophy. As far as some contemporary followers of René Guénon were influenced by other European thinkers, namely Friedrich Nietzsche, Ernst Jünger and Martin Heidegger, a new synthetic paradigm emerged. It was as well affected by Julius Evola, a non-orthodox Italian traditionalist, who marked fundamental shift towards metaphysical subjectivism and voluntarism in perennialist philosophy. Thus after the decline of existentialism some representatives of integral traditionalism in a paradoxical way became the only radical successors of modernist metaphysics, merging both its transcendental and voluntaristic foundations. This means that integral traditionalism, despite its general criticism against modernist philosophy, at the same time reveals the ways for rehabilitation of modernity, providing it with transcendental reasoning. Followers of Julius Evola demolish the Enlightenment stereotypes and oppose rationalistic reductionism – concurrently overcoming philosophia perennis in its basis. Therefore we may speak of the “New Metaphysics” that in many respects corresponds with the philosophical roots of modernity, as well as its origins in the monotheistic religions, combining them into a new paradigm, at once opposed to the “naive” Enlightenment, traditionalism and post-modernism.

Key words: integral traditionalism, post-traditionalism, New Metaphysics, post-metaphysics, René Guénon, Geydar Dzhemal.

С. Вышинский. Горизонты Новой Метафизики в философии посттрадиционализма

В статье рассматриваются истоки “Новой Метафизики” как критической реценции холистской онтологии интегрального традиционализма Рене Генона. Прослеживаются истоки и логические основания становления новейшей пост-традиционалистской мысли и ее соотношение с переосмысленной философией модерна.

Ключевые слова: интегральный традиционализм, посттрадиционализм, новая метафизика, постметафизика, Рене Генон, Гейдар Джемаль.

Знаковою віхою в історії школи інтегрального традиціоналізму (фр. *l'école traditionaliste*), ініційованої французьким філософом Рене Геноном (1886–1951) та англо-американським орієнталістом Анандою Кумарасвами (1877–1947), стала імплементація перенніалістських ідей на пострадянському просторі, де вони зазнали суттєвої метафізичної корекції та переосмислення. Пов'язаний із т.зв. “Южинським колом” [13, с. 11], цей поворот означив не лише становлення новітньої (пост-)традиціоналістської (або “постгеноністської” [9, с. 43]) парадигми думки, інспірованої як метрами інтегрального традиціоналізму, так і мислителями пізнього модерну – Фрідріхом Ніцше, Мартіном Гайдеггером та Ернстом Юнгером – але й фактичний вихід традиціоналізму за межі перенніалістської метафізики, його самоподолання і ствердження на ґрунті класичного генонізму сутнісно контртрадиціоналістського вчення, фундованого ідеями трансценденції, розриву та фіналізму. Враховуючи ту обставину, що перенніалістська філософія в редакції самого Рене Генона і його прямих наступників є не тільки зразком холистської метафізики, яка характеризує буття як багатогранну і плюральну єдність різних якостей і порядків еманції, замкнену на першопринципі як основи, початку і кінці всієї проявленої і непроявленої реальності – але й радикальним запереченням лінійної модерної метафізики, значною мірою сформульованим саме у протиставленні до “профанної” і “фрагментарної” філософії Нового часу – то пізніший перехід деяких авторів, афілійованих з традиціоналістською школою, на рейки войовничого модернізму [5, с. 337] є, на перший погляд, сенсаційним. Це особливо важливо з урахуванням тієї обставини, що нові традиціоналісти, наважуючись на заперечення або принаймні обмеження авторитету Рене Генона і таких його учнів, як Фрітьоф Шуон, далеко не завжди публічно розривають з традиціоналістським спадком, так чи інакше віддаючи йому належне і формально підтримуючи його програму

у площині сучасного і постсучасного світу. За приклад радикального протиставлення традиціоналізму може слугувати російський ісламський мислитель Гейдар Джемаль (нар. 1947) – тоді як інші автори – Євгеній Головін (1938-2010), Юрій Мамлеєв (нар. 1931), Александр Дугін (нар. 1962) та їхні послідовники в цілому дотримуються традиціоналістської самоідентифікації, хоча і з суттєвими заувагами. Для нас, однак, важливо те, що інтелектуальні реверанси в бік інтегрального традиціоналізму у представників т.зв. “Нової Метафізики” (або “постметафізики”) [8, с. 155] є швидше формальними актами шанси, аніж цілісним синтезом “старого” і “нового” підходів у конструюванні метафізичної картини світу. Це стає зрозумілим при детальнішому розборі холистської традиційної та лінійної модерної (в т.ч. в низці випадків – консервативно-революційної) версій метафізики.

У різних аспектах холистське бачення дійсності фундується Рене Геноном у таких працях, як “Людина і її становлення згідно Веданти” [4], “Символіка хреста” [2] і “Множинні стани буття” [1]. Традиціоналістський погляд на метафізику в цілому ретранслює ведичну та неоплатонічну парадигми, ґрунтуючись на розумінні буття як єдиного і водночас множинного Універсуму, тоді як смисл історії за ними є нічим іншим, як темпоральним виразом онтологічних потенцій, у яких розкривається Абсолют як множина всіх можливостей – як тих, що актуалізуються, так і тих, що залишаються не проявленими [1, с. 143]. Відтак Рене Генон веде мову про вищу тотожність буття і небуття як модусів єдиного Абсолюту, розуміючи його тотальність і всеохопність як безсумнівну істину, яка з необхідністю характеризує абсолютний вимір реальності як такий, що співвідноситься з поняттям (метафізичної) “безкінечності” [1, с. 145]. Сутнісно абсолютне в інтерпретації традиціоналізму може характеризуватись як діалектична єдність усіх онтологічних вимірів – метафізичне Ціле, що, як і юнґерівський “ґешталт” (нім. *die Gestalt*) [15, с. 86], становить не тільки якісну суму своїх складових, але у своїй основі переважає її і не зводиться до неї, залишаючись на рівні не проявленого незачепленим сферою якої-небудь реалізації. Парадоксальною стороною такого мислення є, однак, ідея звідності всіх рівнів буття до універсального знаменника як їхнього витoku – що в кінцевому підсумку дозволяє не тільки метафорично зображувати буття як сходи Якова [3, с. 350], але й релятивізувати саму ідею трансцендентного, адже в холистській картині світу будь-яка межа є одночасно дійсною та ірреальною [10, с. 88] – як і реальність будь-якого вселенського виміру. Подібна картина може вражати логічною стрункістю, правлячи за універсальну умоглядну теорію, що пояснює та обґрунтовує всю повноту об’єктивної дійсності – однак саме ця її риса виступає *lapis offensionis*, адже в такій світобудові не залишається місця людському – і, в першу чергу, властиво людському розумінню *смыслу*: “Буттєва безвихідь є відсутністю справжньої трансцендентної перспективи” [6, с. 315].

Як ми вже показували в інших роботах, ця проблема слугувала причиною вагомої інтелектуальної дискусії між Рене Геноном і Юліусом Еволю (1898-1974), в якій виокремилися дві діаметрально протилежні позиції в оцінці не лише теоретичних спекуляцій, але й практичної ініціативної реалізації – і які ми можемо співвіднести зі “східною” (властиво “північною” і водночас “центральною”, брахманською) орієнтацією, з одного боку, та “західною” (і, сутнісно, “західною”, кшатрійською) орієнтацією – з іншого. Розуміючи першу як ортодоксальну традиціоналістський погляд на метафізику, ми можемо певною мірою зіставити другу з консервативно-революційними її версіями, в яких прямо або опосередковано відтворюється інтелектуальна парадигма, співзвучна новочасному модернізму. Саме в цьому пункті інтегральний традиціоналізм стає перед метафізичною розвилкою, яка в майбутньому призводить частину послідовників генонівської школи до цілковитого або часткового переосмислення перенніалістської критики модерну – аж до виокремлення в традиціоналістському дискурсі теорій, які ми, керуючись методологією Рене Генона, маємо всі підстави класифікувати як “антитрадиційні”. Йдеться про весь комплекс метафізичних підходів, у яких здійснюється переакцентування уваги з абстрактно-онтологічної проблематики на суб’єктно-антропологічну, а з ними і перепостановка проблеми смислу – не тільки обмеженого людського буття, але й реальності в цілому, що далі тягне за собою критичні доповнення до традиціоналістських догматів, виведених з метафізичних шкіл минулого.

Оминаючи тему ідейної еволюції Юліуса Еволи, можемо, однак, вказати на нього як на головного натхненника всіх подальших “девіацій” традиціоналістської думки – розуміючи під останніми формулювання квалітрадиційного характеру, в яких здійснюється повний або частковий розрив із генонівською ортодоксією. Найрадикальнішим прикладом такої “переоцінки цінностей” є трактат Гейдара Джемалє “Орієнтація – Північ” [6], у якому автор, не спростовуючи претензій інтегрального традиціоналізму на вичерпний опис об’єктивної метафізичної реальності, протиставляє йому суб’єктивну контрреальність “позабуття” [6, с. 236]. У тексті книги, написаної близько 1980 р., здійснюється спроба дуалістичної апології модерної метафізики з урахуванням попередньої традиціоналістської критики – і цього разу не з позицій наївного постпросвітницького раціоналізму, глибокої метафізичної доктрини, сформульованої за тим самим принципом, за яким свого часу був кристалізований концепт інтегрального традиціоналізму. Якщо ідея Традиції (фр. *la Tradition*) була окреслена Рене Геноном більшою мірою як підсумок полеміки з філософією Нового часу – ідея “Іншого” [6, с. 174], в Гейдара Джемалє до значної міри стає концептуальним підсумком полеміки з перенніалістськими філософія-

ми. Головним посилом джемалівського перевороту у *philosophia perennis* є його теза про принципову двоякість метафізичної реальності, трансцендентний полюс якої він асоціює з “істинним” Абсолютом як непізнаваним суб’єктом, відношення якого до будь-яких онтологічних рівнів при посередництві духу виявляється як чиста опозиція [6, с. 171]. Продовжуючи гностичну по духу лінію філософування, російський мислитель загострює її раціональною аргументацією – при цьому не знімаючи з рахунку недискурсивний, досвідний характер ініціативного пізнання буття, яке Гейдар Джемаль завжди характеризує як “глобально імманентне” [6, с. 174]. Не заперечуючи того, що вищі модуси реальності, про яку веде мову Рене Генон та ін. езотерики, вимагають нераціонального пізнання, він водночас удається до реабілітації властиво раціональних, дискурсивних практик, які в контексті дуалістичної метафізики “Орієнтації – Північ” виступають інструментами побіжного виходу за межі досвіду, який для Гейдара Джемала завжди імманентний об’єктивній дійсності – оскільки завжди принципово *можливий*.

Таким чином, можемо стверджувати, що інтелектуальний дискурс, задекларований представниками Южинського кола, є контртрадиційним у тому сенсі, що виступає апологією *неможливого* (“абсурдом” [1, с. 146]), а відтак, наново вводить поняття нездоланного метафізичного розриву у тканині буття – розриву, який напряду пов’язаний з людською свідомістю і статусом людини як суб’єкта реалізації визначальної нетотожності “Цього” та “Абсолютно Іншого” [6, с. 177]. Подібний підхід цілком підриває традиціоналістські формули плюральної самототожності буття, адже веде не лише до переосмислення структури реальності, але й смислового цілепокладання – фактично спростовуючи будь-які форми ініціативної реалізації як “неавтентичні” відносно істинної природи людського духу – і в цьому, подібно іншим дуалістичним доктринам, протиставляючи дві форми метафізичної трансформації суб’єкта – в його орієнтації на “хибний” Абсолют як повноту всіх можливостей або на “істинний” Абсолют як чисту неможливість, шлях до якої відкривається виключно в досвіді фінальності (“смерті” в особливому значенні, в якому це слово вживає Гейдар Джемаль, чітко відрізняючи від “загибелі” [6, с. 236]). Актором постметафізики відтак стає людина, інтерпретована водночас гуманістично (як несамототожній, трансцендуючий проєкт *cogito*) та супрагуманістично (як інструмент або проєкція трансцендентного Іншого в “ось-бутті”), хоча й у відмінному значенні, аніж розуміється вимір “надлюдського” в інтегральному традиціоналізмі. Розвиваючи лінію Гейдара Джемала, російський філософ Александр Дугін окреслює цей рід суб’єктності як “радикальний” [8, с. 258] і пропонує проєкт нової метафізики, яка “позиціонується в розриві з конвенційною традицією і ставить такі травматичні питання, ... яких традиційна метафізика не торкалася, оскільки їй вистачало власного змісту” [8, с. 155–156].

“Радикальним” суб’єктом постметафізики мислиться унікальний статус “ось-буття”, який не збігається із жодною модальністю реальності і, таким чином, як Ніщо в бутті залишається за межами традиційних онтологічних сценаріїв, осягаючи власну несамототожність, нетотожність об’єктивній дійсності та водночас цінність такої відокремленості як вказівку на власну “нетутешність”, знак одночасної “покинутості” й “обраності”, яка не перетинається з множиною універсальних значень Традиції, які в кінцевому підсумку зводяться до ідеї Вічного Повернення одного і того ж. Розуміючись як *Logos*, Радикальний Суб’єкт водночас є “іншим” логосом, який, будучи ініціатором творення та означування буття, не співпадає – або прагне розототожнення з притаманним йому виміром Чистого Буття, котре в генонівській філософії розуміється як “Над-Я” (фр. *soi*) [4, с. 30] – постійно існуючи на межі між індивідуальністю *moi* та горизонтом трансценденції, означуваного джемалівським терміном “Інше” (смісл і денотат якого слід відрізняти від екзистенціалістського і постмодерністського вжитку слова “*autre*”). Дефінітивною ознакою Радикального Суб’єкта є його стан пограничного існування, і в цьому аспекті ми можемо заявити, що ця фігура є більшою мірою спадкоємною лінії екзистенціалістського філософування – в т.ч. в аспекті сартрівської тези “*існування* свободи і свідомості передує та зумовлює їхню *сутність*” [12, с. 294] – адже істинна сутність Радикального Суб’єкта осягається ним тільки попереду, не “звідки”, а “куди”. Таке бачення, відтворюючи загальну логіку, отримує різноманітні відтінки в різних авторів – якщо в Юрія Мамлєєва це виражається пошуком людиною і Богом власного “Іншого” через досвід Безодні; в Гейдара Джемала – чистим фаталізмом свідомості, *створеної* з Ніщо, а не народженої з Усього, і відтак позбавленої метафізичної *домівки* і наділеної виключно перспективою скінченного майбутнього – то у філософії Александра Дугіна трансцендентальна фігура Радикального Суб’єкта проєктується на ніцшевський образ Надлюдини (нім. *der Übermensch*) [11, с. 11] як суб’єкта перманентного самоподолання, руху назустріч Богу, Ніщо – і *за* межі всілякої визначеності, як позитивної (буття), так і негативної (небуття).

Саме пошук нового змісту, змісту за границею можливого є рушійною силою постметафізичного мислення Южинського кола – в особливій формі воно знаходить відображення і в художній та філософській творчості Юрія Мамлєєва. Звертаючись до теми Іншого у своїх романах та оповіданнях, російський письменник вдається і до суто метафізичного оформлення ідей Южинської групи у трактаті “Доля Буття” – зокрема, в розділі “Остання Доктрина” [10, с. 88–99], в якій постулюється парадоксальна можливість Безодні як виміру трансценденції самого Абсолюту, а відтак, і його назавершеності, яка, своєю чергою, є підставою вияву Всього. Скандальна для традиціоналізму ідея незавершеності Абсо-

люту, його несамототожності, окресленої формулою “іншості” та категорією “необхідності” [7, с. 37], в пост-традиціоналістських теоріях обґрунтовує темпоральність та телеологію буття – даючи відповідь на фундаментальне запитання Готтфріда Ляйбніца і Мартіна Гайдеггера: “Чому взагалі є суще, а не навпаки – ніщо?” [14, с. 87]. Не складно відчувати, що від подібних метафізичних розмислів залишається один крок до есхатологічної, а від неї – в певному сенсі, і до “прогресистської” парадигми, тобто сутнісної апології не лишень відокремленого, “закинутого” в буття [12, с. 493], раціонально-вольового суб’єкта (людини), але й суто модернового цілепокладання та активної історичної спрямованості в майбутнє. Два відмінні погляди на метафізику – “традиційний” і “новий” таким чином спонукають до двох різних модусів взаємодії з реальністю, чітко сформульованих Карлом Марксом: пізнання дійсності (через осягнення її законів і, у вищому сенсі, ототожнення з Чистим Буттям) та її зміну (через рішучу трансгресію “тут-і-тепер” в акті спротиву й творчого перетворення). Отже, парадоксальним чином московська школа традиціоналізму у другій пол. ХХ ст. приходять не лишень до академічної реабілітації генонівської філософії, але і її принципового подолання, щоби більше: реабілітації заради подолання, висвітлення постметафізичних постулатів на негативному тлі *philosophia perennis* як точки відштовхування.

Практичні наслідки імплементації ідей трансцендентальної метафізики у філософії Юрія Мамлеєва, Александра Дугіна і Гейдара Джемалєя варіюються від новітнього переосмислення християнської та ісламської есхатології (“обожнення” реальності через трансгресію тварного або його інструменталізація в руках божественного промислу в протистоянні онтологічній інерції) – до край проблематичних тез про місію перманентного подолання всілякого метафізичного *status quo* і відтак до формулювання “метаметафізичного” [7, с. 20] контексту істинної богореалізації. Так чи інакше, поле подібних міркувань залишається спільним, однак конкретні філософські проекти на його тлі можуть суттєво різнитися між собою, специфічно розвиваючи проблему трансцендентальної орієнтації людини – спираючись у цьому на фундаментальне право суб’єкта *обирати* власне майбутнє, реалізуючи екзистенційну свободу як передумову можливої трансценденції. При цьому важливою відмінністю новометафізичного мислення від конвенційного традиціоналізму є його акцент на дискурсивній, раціональній аргументації, що наближає проект постметафізики до звичних форм модернового філософування – проте в той же час відмінністю постметафізичного дискурсу від новочасного логоцентризму є наголошений волюнтаризм, за яким криється визнання обмеженості раціональних практик у сфері трансцендентальної дії [10, с. 91-92], що відтак дозволяє говорити про Нову Метафізику як про філософію *ризик*. В цьому однаково проявляються як риси ірраціоналізму, так і підкресленого логоцентризму, інтерпретованого вже не кризь призму *ratio* або чистої інтелектуальності, але кризь призму концентрованої волі, що виступає подвійним гарантом (властиво модерновій) суб’єктності й проектною трансценденції “ось-буття” в його “спрямованості-на” – *i.e.* волі до *Іншого*.

Саме в цьому пункті російський посттрадиціоналізм розкривається як специфічний модерновий реваншизм, у якому враховуються і досвід Нового часу, і традиціоналістської критики Нового часу – заради формулювання новітнього “третього шляху” філософії, нетотожного ані Традиції, ані цілком модерновому раціоналізму, ані його постмодерновим деконструкціям. Звідси ми можемо висувати особливі перспективи новітнього ультрамодернового повороту, які очевидно проглядаються в посттрадиціоналізмі, які тільки підкреслюють незавершеність і невичерпаність проекту модерну, але не в раціонально-гуманістичному ключі, а в площині волюнтарного (*sic*) нарративу як імпульсу та фундації великого трансцендентального чину, несумісного ні з якими проявами інтелектуальної амбівалентності.

Література:

1. Генон Р. Множественные состояния бытия / Рене Генон // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2007. – № XIV. – С. 140–212.
2. Генон Р. Символика креста / Рене Генон. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 704 с.
3. Генон Р. Символы священной науки / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2004. – 480 с.
4. 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.
5. Джемаль Г. За пределами постмодернизма / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. – М. : Ультра.Культура, 2003. – С. 331–350.
6. Джемаль Г. Ориентация – Север / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. – М. : Ультра.Культура, 2003. – С. 165–330.
7. Дугин А. Пути Абсолюта / Александр Дугин // Абсолютная Родина / Александр Дугин. – М. : Арктогея-центр, 1999. – С. 3–204.
8. Дугин А. Радикальный субъект и его дубль / Александр Дугин. – М. : Евразийское Движение, 2009. – 464 с.
9. Дугин А. Философия традиционализма (Лекции Нового университета) / Александр Дугин. – М. : Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
10. Мамлеев Ю. Судьба Бытия / Юрий Мамлеев // Судьба Бытия. За пределами индуизма и буддизма / Юрий Мамлеев. – М. : Эннеагон, 2006. – С. 16–109.

11. 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.
12. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр. – М. : Республика, 2000. – 640 с.
13. Соловьев Ю. Затворник теплого стана. Размышления вослед Юрию Николаевичу Стефанову / Юрий Соловьев // Мистики, оккультисты, эзотерики / Юрий Стефанов. – М. : Вече, 2006. – С. 3–24.
14. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Мартин Хайдеггер. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 304 с.
15. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Эрнст Юнгер. – СПб. : Наука, 2002. – С. 55–440.

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