

Святослав Вишинський

ТЕМПОРАЛЬНІ ВИМІРИ ІНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

У статті розглянуто проблему темпоральності у викладі школи інтегрального традиціоналізму, критику нею концепції лінійного часу, експліковано теорію циклів та її реценцію в ситуації постмодерну.

Ключові слова: Рене Генон, темпоральність, циклізм, парадигма, традиція, інтегральний традиціоналізм.

С. Вышинский. Темпоральные измерения интегрального традиционализма

В статье рассмотрена проблема темпоральности в изложении школы интегрального традиционализма, критику ею концепции линейного времени, эксплицировано теорию циклов и ее реценцию в ситуации постмодерна.

Ключевые слова: Рене Генон, темпоральность, циклизм, парадигма, традиция, интегральный традиционализм.

S. Vyshynskiy. The Temporal Dimensions of the Integral Traditionalism

The arctilce deals with the problem of temporality in the exposition of the intergral traditionalist school of thought and its criticism of the concept of linear time, reveals the cyclic theory and its reception in postmodern situation.

Key words: René Guénon, temporality, cyclicity, paradigm, tradition, integral traditionalism.

Інтегральний традиціоналізм (переніалізм) як філософсько-світоглядова течія (Рене Генон, Ананда Кумарасвами, Юліус Евола, Тітус Буркхардт, Фрїтьоф Шуон), маніфестуючи реакцію холїстського мїфологїчного мислення, на протївагу парадїгми «Сучасностї» в першїй пол. ХХ ст. задекларував необхїднїсть комплексного повернення захїдних їнтеллектуальних елїт до сакральних вїтокїв [2, с. 185] – окреслених універсальним поняттям «Традицїї». Основою традицїоналїстської метафїзики стало переосмислення базового онтологїчного концепту часу як ключового аспекту буттєвої манїфестацїї. Принциповї засади перегляду сучасних гносеологїчних структур були сфор-

мульовані основоположником школи Р. Геноном у низці праць: «Схід і Захід» (1924) [1], «Криза сучасного світу» (1927) [2], «Царство кількості і знаки часу» (1945) [4]. Оцінюючи явище модерну з т. з. «Традиції» (як *philosophia perennis*), автори-традиціоналісти, дзеркально повторюючи роботу раціоналістів та просвітників XVII-XVIII ст., піддали нищівній внутрішній критиці Сучасність як парадигму, тобто як певну онтогносеологічну універсалью західного мислення кількох останніх століть. Поставивши під сумнів основні концепції модернової культури, традиціоналісти заклали підґрунтя для безпрецедентної критики цивілізації та консервативної «переоцінки всіх цінностей» у найрадикальнішій формі.

Ключовим моментом критики модерну в Р. Генона та його послідовників стала лінійна темпоральність, пов'язана з концептами еволюції, прогресу, поступального розвитку та якісної однорідності часу. Утверджуючи принцип Традиції та основи сакральної метафізики як фундаментальну істину, Р. Генон переглядає ідею як лінійного часу, так і гомогенності простору, заявляючи, вслід за неоплатоніками, про концентричність та різноякісність Буття на різних рівнях маніфестації, чому відповідає неоднорідність та циклічність самого часу як кореляту відповідних онтологічних реальностей. Розглядаючи час і простір у взаємозалежності, французький автор спростовує їхню виключно кількісну, атомарну природу, ототожнюючи їх із порожніми науковими «конвенціями»: «...Всупереч усім зусиллям сучасних математиків, концепції простору і часу не можуть бути ніколи виключно кількісними, принаймні якщо їх не зводять до цілком пустих понять, які не співдотикаються ні з якою реальністю» [4, с. 21-22]. Такий підхід зумовлений, зокрема, відмовою розглядати Буття тільки в емпіричній площині та поворотом до ідей античної філософії, визнанням умоглядних метафізичних реальностей, що переважають рівень емпірії і більш наближені до сакрального Центру як універсального принципу самототожності. З цього приводу Р. Генон, оперуючи категоріями «простору» і «часу», спеціально підкреслює, що в його викладі «...простір і час є тільки одна з особливих умов тілесного існування» [4, с. 27]. На цьому ґрунті Р. Генон піддає критиці і «надуману» проблематику кантіанських антиномій, у зв'язку з чим необхідно навести розлогу цитату: «...Час саме почато у світі, якщо йде мова про універсальний прояв, або разом зі світом, якщо йде мова тільки про тілесний прояв; але світ зовсім не є тому вічним, так як існують ще не-часові начала; світ не вічний, тому що він випадковий, або, іншими словами, він має початок, так само, як і кінець, тому що він не є сам

у собі свій власний принцип або він не вміщує його в самому собі, але цей принцип з необхідністю йому трансцендентний» [4, с. 38]. У цьому пасажі мислитель фактично підсумовує сутність онтологічної парадигми інтегрального традиціоналізму, розглядаючи час і простір як «зовнішній» вимір концентричної реальності, радіально зведеної до Першопринципу як сакральної вісі Буття, стосовно якої «нижчі» маніфестації виступають завжди обумовленими та субординованими вищій суб'єктності. Згідно з таким підходом, сам час виступає як якісне поняття, що відображає наближеність або віддаленість конкретного онтологічного рівня від універсального метафізичного начала. Формуючи принцип темпоральності саме як якісний, а не кількісний вимір, Р. Генон оригінально критикує картезіанський підхід, який більшою мірою послужив основою класичної наукової картини світу, та відзначає більш тонку, порівняно з простором, природу часу: «...Мисленнєве, належачи до тонкого прояву, необхідним чином є ближчим до сутності, ніж тілесне; якщо природа часу дозволяє йому простягатись і сюди та обумовлювати самі розумові прояви, то, відповідно, ця природа повинна бути ще більш якісною, ніж природа простору» [4, с. 40].

Звертаючись далі до ідеї якісного часу, вираженої в міфологічних системах та в стародавній філософії Заходу та Сходу, Р. Генон ставить резонне питання: «...Чи немає в якісному визначенні подій чогось такого, що витікає із самого часу; і, кажучи по правді, чи не визнають щонайменше імпліцитно, що це так, коли говорять, наприклад, про особливі умови тієї чи іншої епохи, як це постійно і роблять в розмовній мові?» [4, с. 41]. Спираючись на парадигмальні засновки Традиції, як відповідь автор вводить концепцію циклів як протиположності модерній ідеї лінійності часу, чий виток лежить в авраамічних релігіях і пов'язаний з поширенням християнства. В дискурсі інтегрального традиціоналізму «...час не є щось, що розгортається єдиночинно, і, відповідно, його геометричне представлення у вигляді прямої лінії, як його зазвичай розглядають сучасні математики, дає цілком хибну його ідею через крайнє спрощення..» [4, с. 42]. Ідеї «стріли» часу, в основі закладеній ще Аврелієм Августіном, Р. Генон, згідно з російським дослідником традиціоналізму Александром Дугінім, протиставляє альтернативу вічності: «Генон стверджує, що форма існування буття переважно – вічність; що буття, яке є вічним буттям, нерозмінне, нікуди не витікає у вигляді еманцій, інтактне, залишається цільним і незаторкованим ніякими процесами, завжди, крізь усякі форми часу, залишаючись самодостатньою, самозавершеною, повною, абсолютною

реальністю...» [9, с. 35-36]. Вічність у такій перспективі виступає як цільність усього часу, котра відображає таку ж цільність сакрального простору, всіх онтологічних реальностей, плинність яких характеризує тільки «зовнішні» покриви, одним із яких є просторово-часовий континуум буття людини. Час як категорія парадигмами «дідігального» (і.е. модернового) мислення [9, с. 19] характеризується ознаками поступальності та безперервності власного зростання, а також константною однаправленістю – тоді як основою традиціоналістського світогляду є протилежна парадигма онтологічної деградації часу: «...Розвиток усякого прояву з необхідністю передбачає все більше і більше віддалення від принципу, з котрого воно походить...» [2, с. 160]. Подібну онтологічну сентенцію ми зустрічаємо і в Мартіна Гайдеггера в тезі про «забуття буття», яке філософ пов'язує з природою самого часу як необхідністю: «Цей рок, котрий потрібно мислити буттєво-історично,... неунікний тому, що буття тільки тоді і може просвітлити в його істині розрізнення буття і сущого, котре він оберігає, коли саме його розрізнення стане власне подією» [11, с. 250]. Сама опозиція між буттям та сущим у перспективі інтегрального традиціоналізму виступає нічим іншим, як *видимою* (sic) опозицією між Центром та Периферією, трансцендетним та імманентним, принципом та обумовленістю, універсальним та партикулярним, передуючи у відмінній термінології головному напрямку Гайдеггерової думки. Відносячись таким чином до сфери імманентного, час, проявляючи метафізичні ритми вічності, постійно «спливає», що «є тут процесом певної редукції, поступового сходження вічності від самої себе, діахронічним розгортанням якісного вмісту вічності в напрямку буттєвого спливання. Відповідно, час має не тільки певний вектор, певну телеологію, але ця телеологія є ще й від'ємною: це рух від плюса до мінуса» [9, с. 36].

З таких тверджень випливає висновок про невічність («тимчасовість») часу, його зумовленість Першопринципом та своєрідну «відносність» як у загальному, так і стосовно окремо взятого циклу: «Згідно традиціоналістської мови, час спливає до певної критичної межі, і коли сектор реальності, охоплений часом, доходить до певної межі, вічне буття знову виявляє себе, і утворюється новий цикл» [9, с. 37]. Подібний детермінований підхід до проблеми часу наближає до світоглядкової призми архаїчної людини, експлікуючи саме міфологічну картину світу, що слугує наріжним каменем усього традиціоналістського дискурсу. Як матеріальна, так і духовна реальності виявляються неперервними – і водночас циклічно градованими, що в традиційному символізмі виражається через поділ кола на сектори, і що самим

Р. Геноном ототожнюється зі знаком змія Уробороса: «...*уроборос* виражає безкінечність циклу, взятого ізольовано, – безкінечність, котра в прикладенні до людського стану і в силу наявності умови часу набуває аспекту «вічності»» [3, с. 182]. Така заувага дозволяє традиціоналістам більш диференційовано, з огляду на специфіку мови та людської реальності, підходити до визначення «вічності» (і що в значній мірі втрачається в узагальнених лекціях А. Дугіна на цю тему). Таким чином міфічне, дорелігійне (згідно з термінологією Мірчею Еліаде) розуміння часу у викладі традиціоналізму відтворює саму абстракцію вічності як безперервного циклу з *умовними* початком та кінцем, які з т. з. Першопринципу (sic) тотожні, збігаючись у загальній єдності і недвоаякості Чистого Буття (класичним зразком такого «аналогового» світогляду в європейській традиції є «Пророцтво вьольви» в «Старшій Едді» [10, с. 7-20]). Буття в найбільш узагальнюючому розумінні осмислюється древніми як процес циклічної неперервності, заснованої зі здатності світу до воскресіння після власної загибелі як перманентного підтвердження самототожності, що парадоксальним чином перегукується із марксистською тезою про «незнищенність» матерії. Як наслідок, Р. Генон відкидає адекватність поняття вічності в межах сучасної парадигми, доводячи її суперечність із теорією лінійності часу, розімкненого в пряму. Розглядаючи у своїх роботах темпоральні системи різних рівнів, мислитель узагальнює класичну схему градації часу на чотири сектори, які він чітко корелює до просторових орієнтирів, на що спеціально вказує: «...Циклічне... представлення... встановлює відповідність між фазами часового циклу і напрямками простору;... достатньо взяти найпростіший і найбільш безпосередньо доступний, а саме річний цикл,... в якому чотири пори року поставлені у відповідність з чотирма сторонами світу» [4, с. 42-43]. Цю ж аналогію ми знаходимо і в голандського дослідника гіперборейського протокалендаря Германа Вірта, що виділяє основний символ нордичної традиції – «сонячне колесо» («кельтський хрест»), в якому виражається сакральна просторово-часова цілісність онтологічного сценарію. Втілюючи в собі просторову проекцію часу (рух Сонця на небосхилі, де «Сонце» символізує активний принцип становлення), а також три плани вселенського Буття: матеріальний, душевний та духовний (край кола, площа круга і його середина), цей символ об'єднує їх як вияв єдиного метафізичного «року» («кальпа» в індуїзмі). Порівнюючи моделі символізму хреста в Р. Генона та річного циклу в Г. Вірта, А. Дугін підсумовує фундаментальну рису проявленого буття: «Річний символізм, пори року і відповідні їм природні явища, динаміка і логіка

річного руху сонця, обертання небесної сфери і циклічне зміщення сузір'їв всі разом описують конкретику сакральної парадигми реальності, надають буттю спрямованість та орієнтацію, відмічають ритм космічного існування» [7, с. 335].

Аналізуючи реконструкції гіперборейського календаря Г. Вірта, «постгеноніст» [9, с. 48] А. Дугін розвиває традиціоналістське вчення про час, збагачуючи трактування «сонячного колеса» семантикою християнських образів. У своїй роботі «Метафізика Благої Вісті» [7] автор, взявши за основу традиціоналістську методологію, доповнив православну доктрину гіперборейським концептом, підкресливши і на цьому рівні її протиставлення католицькій теології, критикованій Р. Гененом, Ю. Еволюю та ін. західними авторами за «іманентизацію» езотеричної складової – і що значною мірою вплинуло на характер рецепції та еволюції ідей інтегрального традиціоналізму на пострадянському ґрунті. Внесення представниками «Южинського гуртка» (Юрій Мамлеев, Гейдар Джемаль, А. Дугін) в ортодоксальну традиціоналістську схему ідеї темпорального та історичного фіналізму, втім, не вплинуло на рецепцію циклічного часу, який, попри належність до іманентного рівня, і в колі посттрадиціоналістів розглядається як об'єктивна данність. Ця данність як Г. Джемалем, так і А. Дугіним підводиться до ситуації постмодерну, який у новій традиціоналістській перспективі виступає в ролі симулякра Традиції – більш або менш легітимного. Схожа сентенція стосовно постіндустріального «суспільства спектаклю» була озвучена і в однойменному трактаті французького ситуаціоніста Гі Дебора, який констатує спробу зупинки історії шляхом реанімації циклічного часу як соціальної реалії: «Статичне суспільство організує час у відповідності до свого безпосереднього досвіду природи, по моделі *циклічного часу*» [5, с. 76]. Така теза особливо характерна в ключі відзначеного низкою дослідників факту впливу робіт Р. Генона на Г. Дебора та групу лівих мислителів-ситуаціоністів у 1960-х рр. Знакова цитата Ю. Еволи з післявоєнної роботи «Люди і руїни» («У власному минулому необхідно відшукати ідеї, найбільш співзвучні тим людям, котрі в подібні моменти повинні стати зачинателями нового циклу» [12, с. 101]), адресована до західної інтелектуальної еліти, «*de facto*» розділяє посттрадиціоналістів на тих, хто приймає ідею циклічного часу як данність і водночас імператив, та тих, хто визнає його лишень як данність, що повинна бути подолана антитетичним імперативом історії. З іншого боку, розділ думок фіксується і стосовно того, чи є ситуація постмодерну дійсним поверненням до циклічного та символічного світосприйняття (Г. Дебор [5],

Г. Джемаль [6]) – чи є тільки симуляцією, «підробкою» автентичного міфосу (А. Дугін [8]). На теренах колишнього Радянського Союзу такі критичні формулювання щодо циклічної соціальної темпоральності належать одному з перших російських дослідників інтегрального традиціоналізму Г. Джемалю, чия філософія історизму ґрунтується на негативно сприйнятій ідеї циклізму та імперативі його есхатологічного «розриву» («Смерть – як основна категорія нової соціології») [6, с. 161-164] – що, однак, не є спростуванням часової концентричності як «факту». Незважаючи на відмінні оцінки, мислителі з посттрадиціоналістського середовища рівною мірою констатують замкненість часу, висуваючи протилежні філософські проекти стосовно історії як волюнтаристського «протесту» проти вічності, що, своєю чергою, більшою мірою наближає їх до окремих представників течії Консервативної Революції.

У феномені інтегрального традиціоналізму з його реабілітацією міфу та «аналогового» мислення, а також докорінним переглядом базових уявлень про простір і час варто вбачати не тільки глибоку кризу парадигм Сучасності та позитивістських підходів до проблеми буття, частина з яких більшою мірою вже стала надбанням минулого, але й важливий методологічний інструмент для адекватної оцінки і самої пост-Сучасності, її можливої легітимації або спростування відповідно до парадигми Традиції. Належний розгляд цієї проблематики на різних рівнях, зокрема на темпоральному, звернення до реабілітованої традиціоналізмом донаукової парадигми може, відповідно, стати вагомою віхою в найбільш об'єктивній порівняльній експлікації самого проекту модерну, визначенні його ролі в історії західного мислення та наданні йому належної філософської оцінки, мотивованої імперативами не тільки модерну, але й першої та третьої цивілізаційних парадигм.

Література

1. Генон Р. Восток и Запад / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2005. – 240 с.
2. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон // Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2004. – С. 149-300.
3. Генон Р. Символика креста / Рене Генон. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 704 с.
4. 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.

5. Дебор Г. Общество спектакля / Ги Дебор. – М. : Логос, 2000. – 184 с.
6. 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.
7. Дугин А. Метафизика Благой Вести / Александр Дугин // Абсолютная Родина / Александр Дугин. – М. : Арктогея-центр, 1999. – С. 205-570.
8. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / Александр Дугин. – М. : Евразийское Движение, 2009. – 704 с.
9. Дугин А. Философия традиционализма (Лекции Нового университета) / Александр Дугин. – М. : Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
10. Старшая Эдда // Западноевропейский эпос. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – С. 5-330.
11. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / Мартин Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер. – СПб. : Наука, 2007. – С. 245-266.
12. Эвола Ю. Люди и руины / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола. – М. : АСТ, 2007. – С. 5-268.