

УДК 165.612

Святослав Вишинський

ВІЗІЇ ПОСТСУЧАСНОСТІ: ПОСТМОДЕРНІЗМ ТА ІНТЕГРАЛЬНИЙ ТРАДИЦІОНАЛІЗМ

У статті висвітлено актуальні проблеми постмодернізму в перспективі філософії інтегрального традиціоналізму. Автор вдається до порівняльного прочитання ідей Вольфганга Вельша і Рене Генона та артикулює традиціоналістський погляд на ситуацію постмодерну.

Ключові слова: інтегральний традиціоналізм, постмодернізм, *philosophia perennis*, Рене Генон, Вольфганг Вельш.

S. Vyshynskiy. The Visions of Postmodernity: Postmodernism and Integral Traditionalism

The article deals with the relevant problems of postmodernism in the prospect of integral traditionalist philosophy. The author compares Wolfgang Welsch and René Guénon's ideas and articulates the traditionalist view on postmodern situation.

Key words: integral traditionalism, postmodernism, *philosophia perennis*, René Guénon, Wolfgang Welsch.

С. Вышинский. Визии постсовременности: постмодернизм и интегральный традиционализм

В статье освещены актуальные проблемы постмодернизма в перспективе философии интегрального традиционализма. Автор обращается к сравнительному прочтению идей Вольфганга Вельша и Рене Генона и артикулирует традиционалистский взгляд на ситуацию постмодерна.

Ключевые слова: интегральный традиционализм, постмодернизм, *philosophia perennis*, Рене Генон, Вольфганг Вельш.

Осмыслення проблеми і сутності ситуації в культурі, науці та філософії, у другій пол. ХХ ст. окресленої як “постмодернова” (фр. *la condition postmoderne* у формулюванні Жана-Франсуа Ліотара), попри постійно триваючі дискусії досі залишається акту-

альною, виказуючи цим якщо не констатацію закінчення модерну як історичного проекту, то, щонайменше, його фундаментальну трансформацію, котра, своєю чергою, стала підставою самої можливості критичного самодистанціювання ряду мислителів від просвітницької парадигми, до того беззаперечної та “самоочевидної”. Одним зі знакових прикладів переосмислення проблеми модерну з позиції поміркованого, “реформістського” модернізму стала стаття німецького філософа Вольфганга Вельша “Постмодерн”. Генеалогія і значення одного спірного поняття” [1, с. 21-61], опублікована ще 1985 р., і котра в 1993 р. увійшла до окремої книги “Наш постмодерний модерн” [1]. У цьому матеріалі ми чи не вперше зустрічаємо послідовний критичний огляд культурних витоків постсучасності, її “модернову” деконструкцію – однак, на відміну від радикального новаторства французьких філософів, їхній німецький сучасник тримається поміркованого викладу, намагаючись звести та примирити дві протилежні лінії – апології і критики проекту Просвітництва, виявивши певний компромісний стрижень, на якому можна було б зводити фундамент усякого подальшого філософування. Ця стаття цікавить нас першочергово як предмет аналітичної рефлексії – та порівняння її тез із іншим альтернативним підходом до деконструкції модерну і постмодерну, представленим двома пов’язаними філософськими течіями інтегрального традиціоналізму (фр. *l'école traditionaliste*) та Консервативної Революції (нім. *die Konservative Revolution*), раніше розглянутими нами в контексті феномену *philosophia perennis* (лат. “вічна філософія”) [2]. Більше того, традиціоналістська візія постмодерновості допускається нами як своєрідний “третій шлях” між модернізмом і радикальним постмодернізмом, а інтегральний традиціоналізм, у свою чергу, інтерпретується як альтернативний напрямок постмодернового філософування – парадоксальним чином резонуючи з рядом позицій, озвучених Вольфгангом Вельшем.

Яким чином німецький філософ розуміє саму ситуацію постмодерну, за якими ознаками він її визначає? Ключова дефініція, дана ним у вступі до монографії, не тільки не прояснює, але й проблематизує саме запитання: постмодерн осмислюється Вольфгангом Вельшем як “конституція радикальної плюральності, а постмодернізм захищається як його концепція” [1, с. 15], котра описує постмодерновість як уже ставшу реальність, для якої є “домінантним і обов’язковим плюральний зв’язок смислу та дії” [1, с. 16]. При такому погляді на постсучасний стан культури ми одразу будемо

змушені визнати його дивовижну подібність до того, як класики інтегрального традиціоналізму (Рене Генон, Ананда Кумарасвами, Фрітьоф Шуон) розуміють її “традиційність” у вищому, парадигмальному значенні цього слова – а саме як трансцендентальний плюралізм культур, філософій, релігійних та соціальних форм, поєднаних різноякісно в інтегральному ансамблі історичного та мета-історичного буття. Розрізнення як принципова риса традиційного світу в Рене Генона у праці “Множинні стани буття” від 1932 р. розглядається як відображення онтологічної плюральності: “... Йдеться не просто про числову чи, більш узагальнено, кількісну множинність, але про множинність “трансцендентальну”, або істинно універсального порядку, прикладну до всіх царин, що становлять різні “світи” та рівні Існування...” [6, с. 143]. Вольфганг Вельш далі формулює перелік, під яким із заувагами могли би підписатись більшість традиціоналістів: “... За різне і проти єдиного, проти монополій..... На користь плюральності способів життя та форм дії, типів мислення та соціальних концепцій, систем орієнтацій та меншин” [1, с. 16-17]. Чи значить це, що традиціоналісти – перші європейські постмодерністи, маргіналізовані та непомічені в бурхливий міжвоєнний період? Ця несподівана теза, на перший погляд, звучить приголомшливо – в першу чергу для самих геноністів, котрі вже давно звикли відхрещуватись від будь-яких форм сучасної їм західної культури – як у ХХ ст., так і на поч. ХХІ ст. Однак безпристрасний аналіз дозволяє нам стверджувати цю подібність як данність – котра, однак, зобов’язує до більш диференційованого вжитку самого слова “постмодернізм”.

Її необхідність розуміє, зрештою, і сам Вольфганг Вельш, розкладаючи постмодернізм на дві інтелектуальні “партії”: “дифузний” і “точний” [1, с. 12], відносячи до останнього всі ті інтелектуальні стратегії, котрі утверджують конструктивний плюралізм як у парадигмі постмодерну, так і модерну, що їй історично передуює. Іншими словами таке ж розрізнення, але вже в контексті традиційного та “псевдотрадиційного” [7, с. 298], робить і Рене Генон, ще у 1945 р. спрогнозувавши скоре завершення конвенційного модерну і його перехід у фазу симуляції (“імітації”) та “пародії” [7, с. 293]. Той скепсис, з яким німецький мислитель підходить до “дифузної” післясучасності, схожа на зверхність, із котрою французький традиціоналіст оцінює її ж іще на стадії прогнозу – чи не говорить це якщо не про пряму, то, хоча би, про побіжну солідарність обидвох критик постмодерну? Ба більше, чи не вказує це на сутнісне схо-

дження інтегрального традиціоналізму з поміркованими формами постмодерністського філософування, в нашому випадку представлені роботою Вольфганга Вельша? Відповіді на ці запитання не можуть бути простими і в будь-якому разі вимагають збереження інтелектуальної дистанції між обома течіями, зумовленої відмінностями в генезі – проте не означають відмови від тієї думки, що як традиціоналісти, так і “постмодерні модерністи” можуть у кінцевому рахунку сходитись на спільному полі, поділяючи якщо не всі ідеї, то принаймні більшість засадничих принципів. Невипадково, що і теоретик постмодернізму Жан-Франсуа Ліотар у листуванні за 1982-1985 рр. неоднозначно вказує на ототожнення, яке низка переконаних модерністів схильні проводити між неоконсерваторами та апологетами постмодернових стратегій [16, с. 2], а провідний ідеолог неотрадиціоналізму Александр Дугін прямо заявляє: “Традиціоналізм... буде інструментом найпослідовнішого постмодерну...” [9, с. 58]. “Традиціоналізм” у вузькотермінологічному, “інтегральному” значенні – як “постмодернізм” у значенні “точному”. Чи може це тому дивувати нас так, як здивувало Вольфганга Вельша, котрий вказує на приклад Арістотеля, в якого, на думку Жана-Франсуа Ліотара, “постмодерн... передує будь-якому модерну” [1, с. 22]?

Таке переосмислення ролі інтегрального традиціоналізму означає, безперечно, і більш виважене та точне вживання поняття “постмодерн” для окреслення такого становища, котре характеризується не тільки вичерпанням просвітницької матриці або її глибинним переосмисленням “після”, але й повним чи частковим прийняттям стадії “післямодерновості” як повороту до стадії “передмодерну”, що з т. з. традиціоналізму є не стільки ходом назад, скільки реабілітацією вічності як вічної сучасності, котра засновується на серії операцій з релятивізації бінарних модерністських “китів”. Одним із ключових кроків на цьому шляху стає розчарування в лінійній концепції часу, котре *de facto* характеризує постсучасну дійсність в її темпоральній “сьогоденності”. З цього приводу Вольфганг Вельш удається до конструктивного розмежування двох поглядів на “післямодерновий” час, підкреслюючи, що часто ототожнювані поняття “постмодерну” та “постісторії”, попри сходження в певних точках, необов’язково синонімічні [1, с. 31-32]. Таким чином, не відмовляючи постмодерну в “новизні”, автор одночасно відмітає закиди переконаних модерністів, для яких сама ідея перегляду лінійної концепції історичного буття

означає щось “похмуре” [1, с. 32] і, зрештою, песимістичне. Нам добре відома критика, на яку представники просвітницького табору зазвичай наражають традиціоналістську школу, серед іншого, розглядаючи як “міфічну”, а відтак не варту серйозної наукової уваги концепцію циклічного часу, прийняту за основу Рене Геноном і його наступниками. Скепсис, котрий у сер. ХХ ст. у професійних філософських колах ще міг бути виправданий історичною ситуацією, наприкінці ХХ ст. вже не звучить настільки переконливо: онтологічна картина інтегрального традиціоналізму “пережила” модерн і виявилась актуальною настільки, що її противники подекуди прямо заявляють про завуальовану традиціоналістську реконквісту [8, с. 342-343] під прапорами “дивного нового світу”. На цьому ґрунті ми не вважаємо доречною обов’язкову диференціацію понять “постмодерну” та “постісторії”, хоча і розуміємо її причини в статті Вольфганга Вельша – натомість, продовжуючи його ж лінію переосмислення та зміни з негативної на позитивну семантику самого слова “постмодернізм”, пропонуємо так само конструктивно переосмислити й “післяісторизм”.

Острах перед “кінцем історії” значною мірою видає у мисленні Вольфганга Вельша його властиво просвітницьке коріння, котре в німецькій філософській традиції має тенденцію химерно переплітатись з реліктами домодернового мислення, помітними не лише в Мартіна Гайдеггера, Фрідріха Ніцше й романтиків, але й у “стовпа” історичної метанарації Георга Гегеля, для якого темпоральне становлення і самовиявлення Духу в Іншому в кінцевому рахунку є етапами реалізації Духу як вічності: “... Пізнається тільки те, що дане наочно як *провідчута істина*, як вічне, *внутрішньо дане в одкровенні*, як священне...” [3, с. 429]. Традиціоналісти такого пієтету перед Ілюмінацією ніколи не мали, тож у своїй деконструкції модерну Рене Генон без жодних пересторог відкидає нав’язане уявлення про лінійність часу як зразок хибного абсолютизму, притаманного європейській цивілізації: “... Циклічна доктрина є цілковитим спростуванням ідеї прогресу в тому вигляді, як її розуміє сучасна цивілізація” [5, с. 15]. Для французького метафізика ідея вічності не потребує виправдання “історією” як безкінечним оновленням, адже і сама “новизна” є лишень результатом безкінечної варіативності онтологічних потенцій, їхньою діахронічною реалізацією, котра водночас віддзеркалює універсальний синхронізм буття на надчасовому плані. Час, з деяких обмежених перспектив сприйнятний як лінійний потік, свою природу виявляє в історич-

них циклах, котрі у свою чергу репрезентують статичну єдність Чистого Буття – одночасно актуального та потенційного, єдиного та множинного, тотожного і нетотожного собі. Такий складний погляд на природу реальності, розходячись з базовими філософськими засадами просвітницького прогресизму, виявився затребуваним у гуманітарній площині тільки в другій пол. ХХ ст., прямо чи опосередковано перегукуючись із “постмодерністю” як характеристикою сучасного стану речей – і в цьому сенсі нам слід розуміти школу традиціоналізму як предтечу постмодернізму – поряд із цілим спектром авангардних, декадентських та консервативних інтелектуальних ініціатив першої пол. ХХ ст., найбільш оригінально поєднаних у фігурі італійського мислителя Юліуса Еволи: традиціоналіста, революціонера та активного нігіліста в одній особі [11].

Нігілістичні тенденції постмодернової ситуації, котрі небезпідставно турбують Вольфганга Вельша, в інтегрально-традиціоналістській перспективі, однак, нейтралізуються самими онтологічними засновками: адже все “нове”, спрямовуючи через самоопосередкування до визначального, не набуваючи абсолютного значення, при цьому і не втрачає свого місця в метафізичному сценарії. Більше того, саме ця риса надає особливого есхатологічного значення становищу “після” модерну, адже виявлення сутності потребує її онтологічної реалізації, актуальності *всіх* потенцій, закладених у фундаменті реальності, що не лише не анулює спрямованості в майбутнє, але тільки потверджує її як *необхідність* – не тому, що історичний проект є відкритим у часі, але саме тому, що він замкнений: “Цей рух є круг, що повертається в себе, котрий свій початок допускає і тільки в кінці його досягає” [3, с. 430]. Окреслена Георгом Гегелем перспектива, уподібнюючись до генонівської та ніцшевсько-гайдеггерівської моделей буття (*das Kommende* [13, с. 28]), з усією ясністю розкриває відомий порив Юліуса Еволи: “... Розірвати всі зв’язки з тим, чому рано чи пізно суджено загинути...” [14, с. 14]. Отже, і сам початок, саме визначальне (гр. *αρχή*) осягаються в майбутньому, відтак історія і вічність взаємоперетікають одна в одну, а подолання відчуття історичної плінності стає кроком назустріч останній, її нагадуванням про себе. І хоча захід метанарацій у першу чергу зачіпає гегелівську телеологію Духу, з т. з. традиціоналізму це означає тільки завершення модерну як проекту відкритого та історіоризуючого, тоді як наступна за ним фаза постмодерну виступає проектом на-

півзакритого, метаморфічного типу, в якому відкритість партикулярного вміщена на замкненому полі *можливого*, відтак будь-яка плюральність виказує безкінечну автореферентність універсального буття. “Поразка” моделі Георга Гегеля не означає поразки Рене Генона, споглядаючого світ з висоти вежі зі слонової кістки вічності – обидва підходи гречно змінюють одне одного, всього лиш зміщуючи акценти в цільному діалозі.

Аристократичний “традиціоналістський” постмодерн виступає альтернативою до постмодерну “дифузного” – в певному сенсі ми можемо говорити про його різноякісні, а тому плюральні прочитання, котрі співпадають у ряді конкретних проявів, але набувають різної глибини оцінок, повторюючись, накладаючись, але не завжди ототожнюючись. Засновки до такої дистинкції ми помічаємо вже в роботах Рене Генона, котрий майстерно розмежовує культурні реалії пізнього модерну за їхньою сутнісною, а не видимою приналежністю до явищ традиційного порядку. Зокрема, це відображається і в погляді на післямодернову реальність крізь призму традиціоналістської методології, на основі якої Рене Генон веде мову про дійсну традиційність або її “імітацію” чи пародіювання, і чим також підтверджує формальну подібність традиційного і післямодернового становища. Останнє відтак повинно розумітись двояко: як сакральний текст, що може набувати не стільки відверто профанного, “антитрадиційного” (як у модерні), скільки псевдосакрального, “контртрадиційного” прочитання [7, с. 282]. В цьому відношенні ставлення Рене Генона до плюралізму інтерпретацій саме по собі багатозначне та окреслюється контекстом їхнього застосування: не відмовляючи в праві та можливості множинних прочитань, метр традиціоналізму виступає проти їхнього неправочинного вжитку, а значить і проти всіляких хибних абсолютизмів як інтелектуальних “тоталітаризмів”. Розуміючи багатогранність як вираз Єдиного, французький мислитель при цьому підкреслює і значення для пізнання та онтологічної реалізації всіх форм його прояву, “користуватись котрими згідно обставин настільки ж виправдано, як і розмовляти різними мовами, щоби тебе розуміли ті, до кого ти звертаєшся” [4, с. 392]. Підтримка множинних ієрархій, відмова від уніфікації знання, збереження дистанції з притаманним аристократизмом у традиціоналістському дискурсі складають інструментарій “пост-традиційної” людини – і в цьому відношенні остання з відносною легкістю вписується в умови постмодернової реальності, не розчиняючись у ній, однак і не входячи з нею

у пряму конфронтацію. Як прозвісник “точного” постмодерну, в якому ми вбачаємо ряд рис суто традиційного світу, Рене Генон, як і Вольфганг Вельш, з усією обережністю протиставляє його синтетичний характер – хаотичному синкретизму останніх часів [4, с. 392-393].

“Пост-традиційний” суб’єкт, який за певних обставин може виступати також і в ролі “традиціоналіста без традиції” [10, с. 592], в умовах післямодернної ситуації сам стає суб’єктом ресакралізації, котра набуває абсолютно непередбачуваних та химерних форм. Особливої гостроти таке повторне післявеберівське “зачакування” світу набуває у сфері технологій, що на поч. ХХІ ст., залишаючи позаду важку індустріальну фазу, стають інструментами побудови віртуальної реальності, яку ми з усіма підставами можемо розглядати як *de facto* “нову казку”, сновидно-метаморфічний простір, в якому логіка міфу через посередництво новітніх знакових систем упевнено заступає раціональний наратив модерну. Зауваження Вольфганга Вельша про несинонімічність понять “постмодерного” та “постіндустріального” суспільств чи навіть суперечності між ними [1, с. 44] біг часу в значній мірі спростував: стрімкий розвиток інформаційних технологій і наукового потенціалу нині не тільки не конфронтує із системами споживання, розваг та, ширше, культурою, але й усіляко живить їх, ставши їхнім фундаментом і позбувшись при цьому свого “прометеївського” ореолу, характерного для доби модерну. Технологія як чистий інструмент у післясучасних умовах змінює семантику, продовжуючи, як і наука, власний логічний поступ – змінюються їхні оцінки та оцінки сфер їхнього застосування, але не змінюється емпірична складова, котра функціонує у значній мірі в автономному режимі. Тож зовсім не парадоксальними виглядають підкреслений інтерес ряду консервативних та консервативно-революційних мислителів до проблеми техніки – в першу чергу Мартіна Гайдегера та Ернста Юнгера. У виступі “Питання про техніку” [12, с. 306-330] від 1953 р. перший фактично реінтерпретує її як інструмент метафізичного вияву потаєнного, а відтак і реалізації множинності буття у його триваючому діалозі із самим собою. Подібне розуміння техніки має мало спільного з прогресистським баченням і фактично становить “підкоп” під технократичний розум модерну – не спростовуючи, але навпаки: підкреслюючи значення техніки як *долі*, але не як *історії* в просвітницькому розумінні слова. Перші ознаки такого переосмислення, в повній мірі втіленого в

реальності постмодерну, ми знаходимо вже у праці німецького консервативного революціонера Ернста Юнгера “Робітник. Панування і гештальт”, опублікованій 1932 р., в якій він констатує: “Немає техніки самої по собі, як немає і розуму самого по собі; у любого життя є техніка, співмірна, вроджена йому” [15, с. 138]. Аж настільки, що для нього вона є засобом інвокації стихійного та, сутнісно, становленням на уламках модерну нової реальності, котру майбутній постмодерновий герой як “подвійний агент” одночасно стверджує і якій кидає виклик, завжди готовий до вилазок “просторами міфу” [1, с. 30].

Двоякість такого зачаровано-чаруючого погляду на дійсність у кінцевому рахунку стає головною рисою досвідного провадження програм “дифузного” (пасивного) і “точного” (активного) постмодерну – і в цьому відношенні як традиціоналісти і консервативні революціонери з одного боку, так і прибічники поміркованого “постмодерного модерну” опиняються по одну сторону метафізичних барикад – не обов’язково ототожнюючи, але, щонайменше, опосередковано узгоджуючи власні позиції супроти крайнощів постмодерністського радикалізму. Що також означає, що похідна від Юліуса Еволи партія пост-традиціоналістського “надмодернізму”, у свою чергу, за ніцшевським принципом “підштовхнути те, що вже хитається і падає” [14, с. 16] ставлячи на *ризик*, зближується із силами ентропії.

Література:

1. Вельш В. Наш постмодерний модерн / Вольфганг Вельш. – К.: Альбертпрес, 2004. – 272 с.
2. Вишинський С. До проблеми співвідношення онтологічних дискурсів “philosophia perennis” / Святослав Вишинський // Наукові записки. Серія “Філософія”. – 2012. – Вип. 10. – С. 214–224.
3. Гегель Г. Феноменологія духа / Георг Гегель. – М.: Наука, 2000. – 496 с.
4. Генон Р. Заметки об инициации / Рене Генон // Символика креста / Рене Генон. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 355–691.
5. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М.: Арктогея, 1991. – 160 с.
6. Генон Р. Множественные состояния бытия / Рене Генон // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2007. – № XIV. – С. 140–212.
7. 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.

8. Джемаль Г. За пределами постмодернизма / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. – М.: Ультра. Культура, 2003. – С. 331–350.
9. Дугин А. Генон как социолог: традиционализм и постмодерн / Александр Дугин // Традиция. Материалы семинара Религиоведение/Традиционализм. – М.: МГУ, 2011. – Вып. 1. – С. 56-58.
10. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / Александр Дугин. – М.: Евразийское Движение, 2009. – 704 с.
11. Дугин А. Finis Mundi. Юлиус Эвола: волшебный путь интенсивности / Александр Дугин // Абстрактное искусство / Юлиус Эвола. – М.: Евразийское Движение, 2012. – С. 127-141.
12. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер. – СПб: Наука, 2007. – 624 с.
13. Хайдеггер М. Начало западного мышления. Летний семестр 1943 г. / Мартин Хайдеггер // Гераклит. Начало западного мышления. Логика. Учение Гераклита о Логосе / Мартин Хайдеггер. – СПб: Владимир Даль, 2011. – С. 17-228.
14. Эвола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола. – СПб: Владимир Даль, 2005. – 512 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.
16. Lyotard J.-F. The postmodern explained / Jean-François Lyotard. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. – 150 p.

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