

«ІСЛАМСЬКЕ ПИТАННЯ» В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ ТА ПОСТТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

Національний транспортний університет

У статті розглядаються проблеми ісламізації та європейської ідентичності крізь призму філософії традиціоналізму та пост традиціоналізму.

Вступ

Звернення до осмислення „ісламського питання” в філософії сучасного традиціоналізму та посттрадиціоналізму обумовлене низкою причин. У першу чергу, необхідно звернути увагу на дискусії, що розгортаються останнім часом у політиці та науці навколо відношення до ісламської цивілізації. З іншого боку, філософія сучасного традиціоналізму та посттрадиціоналізму також вимагає серйозної уваги з боку сучасних соціально-гуманітарних наук, оскільки на жаль, вона є мало розробленою в сучасній філософській літературі.

Постановка проблеми

Останнім часом суспільно-політична ситуація навколо «ісламського питання» значно загострилася. Мова йде, як про проблеми з інтеграцією ісламських іммігрантів в європейське суспільство, так і про збройне протистояння, що розгортається в багатьох ісламських країнах між західною цивілізацією та тими чи іншими силами ісламського світу. Все це робить актуальним спробу розглянути вище означену проблематику в розрізі філософії традиціоналізму та пост традиціоналізму. Звернення до цього філософського напрямку, який в багатьох аспектах протистоїть загальноновизнаній академічній філософії, відкриває перспективи знайдення несподіваних та нестандартних рішень суспільно-політичних проблем, пов'язаних з ісламським питанням.

Аналіз останніх джерел і публікацій

В останні роки з'явилася низка публікацій, праць, статей філософів традиціоналістського та посттрадиціоналістського напрямків, присвяченій ісламській проблематиці. Серед них можна виділити такі фундаментальні роботи, як «Символіка Хреста» та «Криза сучасного світу» Рене Генона, «Метафізика війни» Юліуса Еволи, «За що ми ведемо боротьбу» Гійома Файя, що суттєво збагатили і філософський дискурс. В цих роботах здійснена спроба систематизувати всю різноманітність поглядів європейських традиціоналістів та пост-традиціоналістів на ісламську проблематику. У цій статті ми намагаємося дати більш інтегральний підхід до ісламської проблеми.

Основна частина

Інтегральний традиціоналізм став першою спробою радикального відкидання сучасної цивілізації у всіх її проявах: політичному, культурному, соціальному, економічному та науковому. Зрозуміло, що така радикальна філософська течія не могла обійтися без надзвичайно потужної позитивної програми. Місце цієї програми зайняв ідеал світу Традиції, яку інтегральні традиціоналісти розуміли як сукупність знань надлюдського походження.

Поява традиціоналізму нерозривно пов'язана з творчістю Рене Генона, якого по праву можна вважати засновником інтегрального традиціоналізму.

Рене-Жан-Марі Генон народився в 1883 році. Вже в достатньо ранньому віці почалось його формування як майбутнього філософа. Отримавши освіту в сфері словесності, філософії та математики, він не задовольняється знаннями, які надала йому економічна наука і поринає в духовні пошуки. На перших порах це привело до зацікавленості окультизмом, в боротьбі з яким значно пізніше написав низку своїх творів: “Теософія, історія псевдорелігії”, “Спиритична омана”; значна частина праць “Криза сучасного світу” та “Царство кількості і знамення часу”. Після розриву з окультистами публікує праці присвячені релігієзнавчій проблематиці, зокрема, “Загальне введення у вивчення індуїстських доктрин”. Водночас стає професором філософії та активно займається викладацькою діяльністю.

В 1924 році з'являється одна з його основних праць “Схід і Захід”, яку вважають першою ластівкою інтегрального традиціоналізму. В ній він піддає жорсткій критиці сучасну західну цивілізацію. Ця проблема розглядається ним і в праці “Криза сучасного світу”. Найбільш повно критика цінностей та пріоритетів західного світу подана мислителем в праці “Царство кількості та знамення часу”, (1945р.), яку вважають найбільш повним та ґрунтовним дослідженням з інтегрального традиціоналізму.

Напередодні смерті Рене Генон надзвичайно активно працював і значна частина його творів була видана вже після його смерті. Цікаво, що незадовго до смерті він прохав нічого не змінювати в його кабінеті, оскільки він буде часто його відвідувати. Взагалі нічого в його поведінці не видавало страху смерті, складалося таке враження, що він чудово знає, що на нього очікує після кінця.

Унікальною особливістю світогляду Р.Генона, було те, що він категорично відмовлявся визнати себе творцем нового філософського або релігійного вчення. Він стверджував, що є всього лише систематизатором сакральних доктрин, вичленив з них спільне гроно і виклав сучасною науковою мовою. “Традиційною цивілізацією, – писав Генон, – ми називаємо цивілізацію, засновану на принципах у прямому сенсі цього слова, тобто таку, в якій духовний порядок панує над усім іншим, де все прямо чи опосередковано від нього залежить, де як наука, так і суспільні інститути суть лише тимчасове, другорядне, додаток суто духовно ідей” [2, с. 24-25].

Проміжною ланкою між світом божественних принципів і світом їх втілення є Традиція – сукупність “нелюдських” знань, що передаються із покоління в покоління кастою жерців чи іншими інститутами подібного роду. Традиція є ніщо інше, як система “одкровення – переказ” у тому сенсі, в якому її розуміє християнське богослов'я, або, ще точніше, відповідає індуїстським поняттям “шруті-сміті” (“почуте – передане”). Стосунки Р. Генона та ісламської

релігії – це окрема важлива тема, оскільки він у 1912 році прийняв іслам у його суфійській формі. Безпосереднім духовним учителем Р. Генона був арабський богослов Абдер-Рахман ал-Кебир, від якого він отримав барака, тобто «духовний вплив», що йшов від самого засновника ордена шаділья за безперевним ініціативним ланцюгом («сілсила»). Своє прийняття іслама Р.Генон не афішує. Це залишається його індивідуальним вибором і далеко не прикладом для наслідування. Навпаки активно приймаючи участь в духовному житті Європи, він видає величезну кількість статей, рецензій, книжок, у яких висвітлює християнство і, зокрема католицизм, як єдину форму традиції, що ще збереглась серед занепаду сучасного Заходу.

Найбільш талановитим і безумовно найбільш відомим послідовником Р.Генона був Ю. Евола. Він був не просто учнем, а людиною, яка спираючись на твори Р. Генона, його методологію та основні ідеї, створила власну оригінальну версію філософії традиціоналізму.

Барон Джуліо Чезарі Андреа Евола народився в Римі 19 травня 1898 року. Вже за юнацьких років проявилася обдарованість Ю. Еволи в сфері літератури і живопису. Наприкінці Першої світової війни та одразу після неї Ю. Евола активно займається журналістикою та авангардистським живописом. Проходять перші виставки молодого митця, що працює в жанрі футуризму та дадаїзму.

В 1921 році Ю. Евола поринає в духовні пошуки. На відміну від Рене Генона він обминає захоплення псевдотрадиційним окультизмом і приєднується до ізотеричного співтовариства “Низка Маріам”, яке займалося вивченням тантричних доктрин із західноєвропейського герметизму. Евола все життя цінував знання, які отримав у складі співтовариства. В 1926 році Ю.Евола створює об’єднання інтелектуалів, що займалося вивченням різноманітних езотеричних доктрин (“Група Ур”). Під його керівництвом члени групи налагодили випуск періодичних видань з ізотеричною та релігієзнавчою проблематикою. В цей період виходять його перші праці: “Нариси з магічного реалізму” (1925); “Людина як воля” (1926).

Усередині 20-х років ХХ ст. Ю. Евола поринає в соціально-політичну проблематику. Під впливом праць Р. Генона та фундаментальних консерваторів ХІХ ст. він стає на радикально традиціоналістській позиції. На відміну від Р. Генона, якого цікавили найзагальніші аспекти критики сучасної цивілізації, Ю. Евола займається в першу чергу прикладними, соціально-філософськими, культурологічними та політологічними дослідженнями.

Першою відомою працею з соціальної філософії традиціоналістського спрямування стала його книга “Язичницький імперіалізм” (1928). Вона принесла йому визнання в Італії та за її межами. Цікаво, що сам автор пізніше відмовився від деяких ідей, викладених у цій праці. Зокрема, він визнав, що термін “язичницький” краще було б замінити на щось, на кшталт “традиційності римського типу”. До того ж, критику християнства, як він пізніше визнав, можна було зробити більш поміркованою і конструктивною.

З 1928 року Ю. Евола активно листується з неогегельянами Б. Кроче і Дж. Джентіле. Вони визнали

обдарованість молодого автора, а він під їх впливом відчутно підвищує свій рівень науковця та філософа. З – під його пера виходять праці: “Герметична традиція” (1931); “Маска і обличчя сучасного спіритуалізму” (1932); “Повстання проти сучасного світу” (1934); “Містерія Грааля” (1937); “Міф крові” (1937); “Синтез расової доктрини” (1941); “Доктрина пробудження” (1943). Особливої уваги серед них заслуговує праця “Повстання проти сучасного світу”, у якій Ю. Евола детально викладає власне бачення відновлення традиційного суспільства. Ця праця й донині залишається найвидатнішим твором традиціоналістського спрямування, що має практичне значення з точки зору соціальної філософії.

Після Другої світової війни Ю. Евола, зазнає гоніння з боку нової влади Італії. В 1951 році його було заарештовано за звинуваченням в “активній пропаганді і апологетиці фашизму”. П’ятдесяти трьохрічний філософ, якого на той час було паралізовано, місяць провів у в’язниці. Його виправдали після того, як під час своєї промови на суді, він навів довгий список тих, хто мав би разом з ним знаходитись на лаві підсудних. Особливе враження на членів суду справило те, що в списку “активних фашистів” чільне місце посіли Платон, Аристотель, Данте та Макіавеллі. За іронією долі, Ю. Евола під час диктатури Муссоліні не тільки не мав офіційної підтримки режиму, а навпаки вважався “дисидентом”. Незважаючи на особисту симпатію з боку Дж. Джентіле, який був офіційним ідеологом муссолінської Італії, апофеозом кар’єрного зростання Ю. Еволи стала можливість на протязі декількох років вести невеличку рубрику в одному з офіційних журналів.

У післявоєнний період побачили світ такі праці Ю. Еволи: “Йога могутності” (1949); “Люди і руїни” (1953); “Метафізика статі” (1958); “Осідлати тигра” (1961); автобіографія “Шлях Кіноварі” (1963); “Фашизм: критика справа” (1964).

Не менш цікавою була ідейна еволюція Ю. Еволи. На початку свого творчого шляху він тяжів до відверто нігілістичного відкидання офіційної культури, моралі та естетики тогочасної Італії. Але після того як він заглибився у вивчення сакральних доктрин, його настрої різко змінилися. Ідеальний світ, якого він не зміг знайти в буденності, він віднайшов у міфах, легендах, у славетних сторінках історії доби Давнього Риму та середньовічної Європи. Так розпочався традиціоналістський період у творчості Ю. Еволи. На відміну від Р.Генона він ніколи не поринав у надмірне захоплення традиційним Сходом. Незважаючи на те, що він був чудовим спеціалістом зі Східних сакральних доктрин, Ю. Евола ніколи не забував про те, що він європейець. Його практичним ідеалом було відновлення Римської імперії як об’єднання всіх народів європейського походження. Священна імперія, про яку він мріяв, повинна була стати суворою монархічною державною, керованою елітою воїнів та жерців. У своїх спробах наблизити свій проект до практичного втілення, він намагався впливати на правлячу фашистську партію, але, як було зазначено вище, ні до чого позитивного це не призвело.

У післявоєнний період Ю. Евола розпочинає співпрацю з радикальними націоналістами. Ухил в бік практичної політики був обумовлений тим, що італій-

ський філософ не зміг змиритися з окупацією Італії західними союзниками і водночас був глибоко збентежений загрозою комуністичною революції та громадянської війни. Результатом його співпраці з крайньоправими стала робота «Люди та руїни», яку він присвятив тим, хто на його думку продовжував боротися проти радянської та американської окупації Європи.

Пізніше, коли ситуація стабілізувалася, Ю. Евола переходить до несподіваної, але цілком послідовної ідеологічної позиції, яку пізніше було визначено як «правий анархізм». Своєрідним маніфестом цієї доктрини стала праця «Осідлати тигра», в якій він розробляє концепцію «уособленої людини», яка перебуває в світі в якому «немає чого захищати». Фактично мова йшла про тотальне відкидання сучасної цивілізації у всіх її проявах, при чому не йшлося про спробу реалізації певного альтернативного проекту, а про відкидання як таке. Саме назва «Осідлати тигра» символізує ідею спроби зруйнувати сучасну цивілізацію за допомогою відверто хаотичних та руйнівних сил та в'їхати на них в початок нового циклу. Ця позиція може й здається дещо дивною для традиціоналіста, але насправді є закономірним підсумком творчого шляху Ю. Еволи. Якщо в 1920-х – 1940-х роках він мріяв про відновлення традиційного суспільства на новому витку, а в післявоєнні роки діяв як обурений руйнацією своєї країни патріот, то пізніше, коли пристрасті вляглися, він перейшов до прагматичної позиції людини, яка не хоче мати нічого спільного зі сучасним світом.

Окремою темою є відношення Ю. Еволи до християнства. На початку своєї діяльності він піддав християнство жорсткій критиці, будучи прихильником дохристиянської індоєвропейської сакральності, або простіше кажучи «неоязичником». Пізніше він перейшов до більш конструктивної позиції, вважаючи, що проблема не в християнстві як такому, а в деяких недоліках його зовнішніх форм. Характерним є те, що відкидаючи протестантизм, він неоднозначно ставився до католицизму, а після того як ознайомився з православною версією християнства, взагалі почав вважати її найбільш перспективною з усіх християнських гілок.

Відношення Ю. Еволи до ісламу ніколи не були настільки тісними, як у випадку Р. Генона. Але це не заважало йому звертатися до ісламської тематики в своїх традиціоналістських дослідженнях. У більшості фундаментальних праць Ю. Еволи є посилання на ісламську духовну традицію. Зокрема стаття «Велика війна і мала війна», майже повністю присвячена ісламській проблематиці.

Після Р. Генона і Ю. Еволи традиціоналізм не спинив свого розвитку. З'явилася низка авторів, що продовжили цю традицію. В першу чергу до них треба віднести італійців Гвідо де Джорджо та Клаудіо Мутті, Едурда Лонго, французів Філіпа Байє, Мішеля Вальсана, Жана Б'єса.

Ідеї традиціоналістів творчо розвинули європейські «нові праві». Незважаючи на дещо політизовану назву, «нові праві» – це в першу чергу філософський та культурний напрям, який поставив своєю метою радикальну критику світоглядної парадигми доби Модерну. «Нові праві» сконцентрувалися не на політичних питаннях, а на створенні альтернативної

культури. Своєю метою вони поставили створення умов для того, щоб відбулася культурна революція.

Основна частина представників руху «нових правих» позиціонує себе як неоязичники, в тому числі й їх провідний ідеолог Ален де Бенуа. Тим більш парадоксальним на цьому фоні виявляється відверто позитивне ставлення нових правих до ісламу та ісламської цивілізації в цілому. Загальновідомо, наскільки негативним є ставлення до політеїзму в традиційному ісламі, але неоязичників з руху нових правих це не лякає. Навпаки – збереження самобутності ісламського світу вони вважають надзвичайно важливою частиною боротьби за збереження етнокультурного багатоманіття. Цьому присвячена одна з програмних праць Алена де Бенуа «Європа, Третій світ, спільна боротьба». В своїх симпатіях до неєвропейських етнокультурних спільнот «нові праві» йдуть настільки далеко, що фактично займають цілком лояльну до неєвропейських іммігрантів позицію на відміну від традиційних західно-європейських націоналістів. Водночас, треба зазначити, що така позиція провідних ідеологів нових правих призвела до фактичного розколу самого руху. В сучасному європейському традиціоналізмі та пост-традиціоналізмі «ісламське питання» отримало різні, не рідко взаємовиключні, трактовки. Загалом, можна виділити три основних підходи до цієї проблематики:

1. Радикальна ісламофілія (прихильники Р. Генона, що наслідували його приклад й прийняли іслам. Найбільш відомий з них – італійський професор Клаудіо Мутті).

2. Поміркована ісламофілія (прихильники гармонійного співіснування етнорелігійних громад в Європі та геополітичної солідарності з ісламським світом. До них належать більшість західноєвропейських «нових правих», в тому числі їх провідний ідеолог Ален де Бенуа.

3. Ісламоскептицизм (супротивники ісламської міграції в європейські країни, які водночас обережно ставляться до геополітичного сусідства з ісламським світом, мислячи в категоріях глобального протистояння Північ – Південь. До них належать частина колишніх «нових правих» та деякі традиціоналісти з числа прихильників Юліуса Еволи. Найбільш відомі з них – француз Гійом Фай та італієць Едуардо Лонго).

Радикальні ісламофіли, що виступають під гаслом «Іслам – останній шанс для Європи», є прихильниками адаптації ісламу до європейської ідентичності. По суті, вони є не прихильниками асиміляції європейців ісламськими іммігрантами, а навпаки – появи автентичного європейського ісламу з урахуванням цивілізаційної та расової специфіки європейських народів. Свою позицію вони обґрунтовують тим, що іслам є живою та динамічною релігійною традицією, що успішно протистоїть сучасній занепадницькій цивілізації. Коріння цього ідейного напрямку варто шукати в загальному розчаруванні в християнстві з боку значної частини європейських традиціоналістів. Значна їх частина звернулася до неоязичництва, але як виявилось дохристиянські вірування європейців відродженню не підлягають, принаймні в своєму автентичному вигляді. Певною альтернативою могло б стати звернення до індуїзму, але традиційний індуїзм не передба-

чає прозелітизму. Для того, щоб стати індусом, треба народитися в межах певної касты, що робить його закритим для європейців. Результатом стало звернення певної частини традиціоналістів до ісламу. Об'єктивно треба зазначити, що особливих перспектив цей рух не має, оскільки переважна більшість європейців сприймає іслам як чужинську релігійну традицію. Це добре усвідомлював Р. Генон, який хоча й сам прийняв іслам, найбільш бажаною перспективою для Європи вважав відродження традиційних християнських конфесій.

До поміркованих ісламофілів можна віднести основну частину «нових правих». Можна виокремити два вектори цього ідейного напрямку. З одного боку, це безумовна підтримка ісламських країн, що прагнуть зберегти свою самобутність від тиску з боку західної цивілізації. Ален де Бенуа вважає, що боротьба країн третього світу і в першу чергу ісламських країн за свою незалежність є спільною справою для мусульман та європейців, оскільки вона ведеться проти сучасної матеріалістичної та бездуховної цивілізації. Європа не зможе відродити свою самобутність та незалежність без союзу з іншими цивілізаціями, що борються за збереження власної ідентичності.

Іншим вектором, в якому проявляється поміркована ісламофілія «нових правих», є актуальне для сучасної Європи питання ісламської імміграції. «Нові праві» не тільки не наполягають на інтеграції мусульман в сучасну європейську культуру, яка є секуляризованою та антитрадиційною, але й навпаки виступають за збереження мусульманами, що опинилися в Європі своєї ідентичності. Характерно, що Ален де Бенуа визначив драматичні події, що розгорнулися у Франції в 2005 році як провал французької моделі інтеграції, маючи на увазі те, що спроби інтегрувати окремо взятую людину без урахування її релігії, походження та й загалом того, до якої громади вона належить, не тільки не можуть мати позитивного ефекту, але й навпаки погіршують ситуацію. Зусилля французької влади перетворити мусульман на «загально-людей» призводять лише до того, що вони втрачають зв'язок зі своєю традицією, але європейцями так і не стають. У такий спосіб з'являються агресивні маргінали, для яких ісламська ідентичність зводиться до ворожих анти-європейських настроїв. Вихід «нові праві» бачать в своєрідному етнокомунотаризмі, тобто в організації людей в етнічні та релігійні громади зі збереженням їх самобутності та самоідентичності. Означені громади повинні перетворитися в повноцінні суб'єкти суспільно-політичного життя та мати своє самоврядування. Треба зазначити, що рішення проблеми ісламської міграції в етнокомунотаристському дусі не буде повним, якщо європейці не повернуться до своєї власної ідентичності, оскільки, як відомо, порожній посуд прагне, щоб його заповни-

ли. І якщо європейці залишаться «порожнім посудом», то він буде або заповнений ісламом, або його взагалі розіб'ють.

Третій ідейний напрямок щодо ісламського питання можна охарактеризувати як ісламоскептицизм. Його найяскравішим прихильником є сучасний французький філософ Гійом Фай. Для посттрадиціоналістського ісламоскептицизму характерною є загальна недовіра до можливості мирного співіснування європейців та мусульман. При чому це розповсюджується як на питання імміграції, так і на питання геополітичного співіснування ісламського та європейського світів. Гійом Фай не вірить у можливість довготривалого співіснування різних етнорелігійних громад у межах однієї країни. На його думку, сучасні імміграційні процеси – це етнічна колонізація Європи чужинським населенням, яке являє собою пряму загрозу для Європи та європейців. Він скептично ставить також до геополітичних проектів співпраці Європи та ісламського світу, оскільки вважає, що напруження між північчю та півднем є неминучим, а між силами світового глобального капіталізму та елітами ісламського світу по суті відбувається анти-європейська співпраця. Водночас не треба перебільшувати антиісламські настрої ісламоскептицистів, оскільки вони обмежуються лише не прийняттям масової імміграції з ісламських країн, а недовіра до ісламського світу в геополітичній сфері поєднується в них з надією на те, що добре захищена та впевнена в собі Європа зможе зберігати добросусідські стосунки зі світом ісламу.

Висновки

Підсумовуючи вищесказане, зазначимо, що найбільш перспективним вирішенням «ісламської проблеми» в межах філософії сучасного традиціоналізму та пост традиціоналізму є творчий синтез другого та третього підходів – тобто поміркованої ісламофілії та здорових аспектів ісламоскептицизму. Обмеження масової імміграції з ісламських країн та, врахування традиційного укладу мусульманського життя при інтеграції вже існуючих в європейському соціокультурному просторі ісламських спільнот. Добре ідентифікований мусульманин, що не втратив зв'язку із своєю традицією, є значно більш бажаним громадянином європейської країни, аніж погано інтегрований маргінал, водночас відірваний від традиції.

Список літератури

1. Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008.
2. Генон Р. Символика креста. – М.: Прогресс-Традиция, 2004.
3. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. – Тверь: Лиан, 1997.
4. Фай Г. За что мы стражаемся. – М.: ИЦ Слава, 2007.
5. Эвола Ю. Метафизика войны. – Тамбов, 2008.
6. Эвола Ю. Люди и руины. – М.: АСТ, 2007.

Э.А. Юрченко

«ИСЛАМСКИЙ ВОПРОС» В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА ТА ПОСТТРАДИЦИОНАЛИЗМА

В статье рассматриваются проблемы исламизации и европейской идентичности сквозь призму философии традиционализма и посттрадиционализма.

E. Urchenko

“ISLAMIC QUESTION” IN THE CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF TRADITIONALISM AND POST-TRADITIONALISM

The problems of islamization and European identity are observed through the philosophy of traditionalism and posttraditionalism.

