

МИГРАЦИЯ ИДЕЙ И ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ: ДИАЛОГИ ПОВЕРХ ГРАНИЦ

THE MIGRATION OF IDEAS
AND THE FORMATION OF NATIONAL PHILOSOPHICAL TRADITIONS:
DIALOGUES ACROSS THE BORDERS

Сборник научных статей
Collection of scientific articles

Красноярск, 2022

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Мурманский арктический государственный университет»

Институт философии Исследовательского центра гуманитарного знания
(Будапешт, Венгрия)

Университет Ньиредьхазы
(Ньиредьхаза, Венгрия)

МИГРАЦИЯ ИДЕЙ И ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ: ДИАЛОГИ ПОВЕРХ ГРАНИЦ

Сборник научных статей

Красноярск, 2022

УДК 1/14:37.01
ББК 71.0:74.00
М57

Научные редакторы:

Сауткин Александр Александрович, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и социальных наук Мурманского арктического государственного университета;

Мештер Бела, PhD in Philology, PhD in Political Philosophy, старший научный сотрудник Института философии (Исследовательский центр гуманитарного знания, Будапешт, Венгрия).

Рецензенты:

Виноградов Андрей Иванович, доктор философских наук, профессор, директор Социально-гуманитарного института Мурманского арктического государственного университета;

Федоров Вадим Евгеньевич, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой общественных дисциплин Мурманского филиала РАНХиГС.

М57

Миграция идей и формирование национальных философских традиций: диалоги поверх границ: сб. науч. статей [Электронный ресурс] / науч. ред. А.А. Сауткин, Б. Мештер. – Электрон. текстовые дан. – Красноярск: Научно-инновационный центр, 2022. – 176 с. – Режим доступа: <http://nkras.ru/arhiv/2022/migration.pdf> – Систем. требования: IBM PC; Internet Explorer и др.; Acrobat Reader 3.0 или старше.

ISBN 978-5-907208-86-5

DOI: 10.12731/978-5-907208-86-5

В настоящем сборнике представлены научные статьи, подготовленные участниками российско-венгерского исследовательского проекта, направленного на изучение миграции идей. Авторы рассматривают проблемы, связанные с общими вопросами межкультурного взаимодействия в контексте модернизационных процессов и системных общественных изменений в условиях глобализации, а также анализируют различные аспекты европейской интеллектуальной истории и философии образования. Издание адресовано исследователям, преподавателям, аспирантам, студентам и широкой общественности, интересующейся проблемами философии и науки.

Издание подготовлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований и Фонда «За русский язык и культуру» в Венгрии в рамках научного проекта № 20-511-23002.

Свидетельство о регистрации электронного издания сетевого распространения № XXXX, зарегистрировано ФГБУ НТЦ «Информрегистр» «XX» марта 2022 г. и ему присвоен номер регистрации XXXXXXXXXX.

ISBN 978-5-907208-86-5

© Коллектив авторов, 2022

Murmansk Arctic State University
(Murmansk, Russia)

Institute of Philosophy, Research Center for Humanities
(Budapest, Hungary)

University of Nyíregyháza
(Hungary)

**THE MIGRATION OF IDEAS
AND THE FORMATION OF NATIONAL
PHILOSOPHICAL TRADITIONS:
DIALOGUES ACROSS THE BORDERS**

Collection of scientific articles

Krasnoyarsk, 2022

UDC 1/14:37.01
BBC 71.0:74.00
M57

Scientific Editors:

Aleksandr A. Sautkin, PhD in Philosophy, Docent, Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Studies at Murmansk Arctic State University (MASU);

Béla Mester, PhD in Philology, PhD in Political Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Research Center for Humanities (Budapest, Hungary).

Reviewers:

Andrey I. Vinogradov, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Humanities and Social Studies Institute at the Murmansk Arctic State University;

Vadim E. Fedorov, PhD in Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Social Studies at the Murmansk Branch of the RANEPА.

M57 **The migration of ideas and the formation of national philosophical traditions: dialogues across the borders:** collection of scientific articles [Electronic resource] / scientific editors A.A. Sautkin, B. Mester. – Krasnoyarsk: Science and Innovation Center Publishing House, 2022. – 178 p. – <http://nkras.ru/arhiv/2022/migration.pdf>

ISBN 978-5-907208-86-5

DOI: 10.12731/978-5-907208-86-5

This collection of papers presents scientific articles prepared by the participants of a Russian-Hungarian research project aimed at studying the migration of ideas. The authors consider problems related to general issues of intercultural interaction in the context of modernization processes and systemic social changes in the context of globalization, and they also analyze some aspects of European intellectual history and philosophy of education. The publication is addressed to researchers, teachers, graduate and postgraduate students and the general public interested in the problems of philosophy and science.

The publication was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research and the Foundation “For the Russian Language and Culture” in Hungary within the framework of the scientific project No. 20-511-23002.

ISBN 978-5-907208-86-5

© Authors' collective, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	6
Мештер Б. ПЕССИМИСТИЧЕСКИЕ УТОПИИ ШАНДОРА САТМАРИ	9
Ковач Г. ИНТЕЛЛЕКТУАЛ КАК БРАХМАН. БЕЛА ХАМВАШ И ИСКУШЕНИЕ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА: УТОПИЯ ЗОЛОТОГО ВЕКА	22
Киш Л.А. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА КАК СОЦИАЛЬНЫЙ КОНСТРУКТ	41
Сюч Л.Г. ОГРАНИЧЕНИЯ И ПЕРЕСМОТРЫ МАРКСИСТСКОГО КАНОНА: ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ В «ВЕНГЕРСКОМ ФИЛОСОФСКОМ ОБОЗРЕНИИ», 1957–1980 ГГ.	66
Сабдош Б. ФИЛОСОФ КАК (АНТИ)ГЕРОЙ. ОБРАЗ ДЪЁРДЯ ЛУКАЧА В ЛИТЕРАТУРЕ	108
Шачин С.В. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА: ОСНОВЫ ТЕОРИИ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА	133
Шачина А.Ю. КРИТИКА ПЕДАГОГИЧЕСКОГО РАЗУМА, ИЛИ К ВОПРОСУ О НЕОБХОДИМОСТИ И СУТИ СКЕПСИСА В ПЕДАГОГИКЕ	147
Йенен Т., Киш Л.А. ПЕДАГОГИКА ПОСТМОДЕРНА: ФАКТЫ, ВОПРОСЫ, ДИЛЕММЫ	161
СПИСОК АВТОРОВ	175

УДК 1(091)

ББК 87.3

*Габор Ковач**Институт философии,
Исследовательский центр гуманитарных наук,
Будапешт, Венгрия*

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛ
КАК БРАХМАН. БЕЛА ХАМВАШ
И ИСКУШЕНИЕ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА:
УТОПИЯ ЗОЛОТОГО ВЕКА**

Аннотация. В статье рассматривается идейное наследие венгерского мыслителя Белы Хамваша, занимающего особое положение в истории венгерской культуры в силу его принципиальной неакадемичности и личной вовлеченности в философско-религиозные поиски. Автор показывает исторический контекст духовного бунта против цивилизации Модерна, прослеживая различные варианты антимодернистских доктрин. Демонстрируется особая значимость для мировоззрения Б. Хамваша таких основоположников европейского неотрадиционализма, как Рене Генон и Юлиус Эвола. Вместе с тем, обозначены различия в подходах Хамваша и указанных мыслителей.

Ключевые слова: неотрадиционализм, анти-Модернизм, расколдование мира, ресакрализация

*Gábor Kovács**Research Centre for the Humanities
Institute of Philosophy
Budapest, Hungary*

**THE INTELLECTUAL
AS A BRAHMIN. BÉLA HAMVAS
AND THE TEMPTATION OF NEO-TRADITIONALISM:
THE UTOPIA OF THE GOLDEN AGE**

Abstract. The article deals with the ideological heritage of the Hungarian thinker Bela Hamvas, who occupies a special position in the history of Hun-

garian culture due to his fundamental non-academicism and personal involvement in philosophical and religious searches. The author shows the historical context of the spiritual revolt against the civilization of Modernity, tracing various versions of anti-modernist doctrines. The special significance for the worldview of B. Hamvas of such founders of European neotraditionalism as Rene Guenon and Julius Evola is demonstrated. At the same time, differences in the approaches of Hamvas and these thinkers are indicated.

Keywords: *neotraditionalism, anti-Modernism, disenchantment of the world, resacralization.*

I. Международный контекст: *fin de siècle* и кризис современности: дискредитация модели технологично-капиталистической цивилизации XIX века

Неотрадиционализм возник в специфической атмосфере *fin de siècle* («конца века»). Современная индустриализированная технологично-капиталистическая цивилизация, начиная с последних десятилетий XIX века, находилась на пороге кризиса современности (modernity), который необходимо отличать от кризиса модернизации (modernisation) [Nipperdey 1986]. Кризис современности – это дискредитация фактически существующей модели современной цивилизации, в то время как кризис модернизации – это обязательный элемент процесса модернизации, при котором старые, досовременные социальные и культурные структуры заменяются новыми. Когда кризисы этих двух видов накладываются друг на друга, возникает крайне тяжёлая ситуация: с этим пришлось столкнуться Германии после поражения в Первой мировой войне [Mosse 1964].

На рубеже XIX и XX веков в среде интеллектуалов нарастало недовольство душающей атмосферой буржуазного общества: им стало слишком тесно в мире, который Вебер называл железной клеткой современности. Рациональность, унаследованная от эпохи Просвещения, им казалась одноким подходом к физическим и социальным реалиям. Разные лики были у восстания против бездушного секуляризованного мира современности, обуреваемого ненасытным стремлением контролировать внешнюю и внутреннюю природу. Своими корнями культурный критицизм уходил в различные течения мысли, от сенти-

ментализма до критики современной технологии. Наивная псевдорелигиозная вера в неограниченное развитие человеческого общества, которое должно было вести к безграничному улучшению условий жизни, от материальных параметров до психических и моральных, была подвергнута сомнению. Популярность термина «декаданс» на рубеже веков была симптомом пессимистичных настроений. Свою симпатию к этому слову красноречиво выразил поэт-декадент Пол Верлен, приблизительно в 1886 году основавший недолго просуществовавшее движение *Decadisme* (декадизм) [Calinescu 1987, с.171]:

Слово «декадент», словно обьятое фиолетово-золотистым мерцанием, сочетающее в себе жар огня и блеск драгоценных камней, мне по душе. Оно состоит из чувственного духа, и печальной плоти, и всего жестокого великолепия Византийской империи; оно взывает к краскам куртизанок, к зрелищам цирка, к дыханию приручателей диких зверей, к падению в пламени истощённых силой чувства рас, к всепроникающему звуку вражеских труб. Декаданс – это Сарданапал, возжигаящий пламя в кругу своих женщин, это Сенека, перерезающий свои вены и декламирующий стихи, это Петроний, скрывающий свою агонию цветами [Gilman 1975, с. 5–6].

Этот период, как писал в своей книге американский исследователь религии Джейсон Джозефсон-Сторм, породил волну оккультизма, захлестнувшую современный мир от Северной Америки до Европы. Джозефсон-Сторм по-новому интерпретировал идею Вебера о «расколдовывании» (*Entzauberung*); эта теория, согласно американскому исследователю, стала центральным мифом современности, мифом, который, если исследовать исторические источники непредвзято, не может быть оправдан [Josephson-Storm 2017]. Тем не менее, восприимчивость к неотрадиционализму на рубеже веков была элементом восстания против современности. Во втором томе «Заката Европы» (1922) Освальд Шпенглер с презрением писал об этом явлении как о предвестнике второго прихода религиозности, который, по его мнению, является типичным симптомом распада всех цивилизаций, приближающихся к своему концу:

Соответственно, в современном европейско-американском мире существуют оккультные и теософические аферы, американская христианская наука, лживый развлекательный буддизм, бизнес, торгующий религиозными искусством и ремёслами (по масштабам коего Германия обогнала даже Англию), которые ублажают группы, питающие симпатию к готическим и даосским верованиям, к верованиям эпохи позднего классицизма. Повсюду с мифами просто играют, в них не верят, а только пробуют на вкус в надежде заполнить внутреннюю пустоту. По-настоящему верят в атомы и числа, но и эта вера требует высокомерных фокусов-покусов для того, чтобы не потерять популярность в долгосрочной перспективе. Материализм мелок и честен, а псевдорелигия мелка и лжива [Spengler 1928, с. 310].

То, что в своей своеобразной презрительно-саркастической форме описал Шпенглер, социолог Брайан Уилсон охарактеризовал как «культистскую социальную среду» (*cultic milieu*). Под этим термином имеются в виду различные жизненные и религиозные практики, отличающиеся от доминирующих в современном обществе светских практик [Sedgwick 2004, с.48]. Данная среда поддерживается сетью различных групп и секретных обществ; данные образования обычно носят относительно открытый характер, и индивиды, недовольные доминирующим в культуре рационально-светским взглядом на мир, имеют возможность переходить из одного такого образования в другое или состоять в нескольких подобных группах одновременно. Существование культистской социальной среды подтверждает мнение социологии религии, возникшей в последние десятилетия и утверждающей с опорой на эмпирические доказательства, что религиозно-духовные практики не исчезли в современном мире, как ранее утверждала теория секуляризации. В нишах современного мира всегда существуют новые, альтернативные формы духовности. Питер Бергер, один из наиболее известных социологов религии наших дней, идёт ещё дальше: по его мнению, одной из основных черт современного общества является не секуляризация, но плюрализация религиозно-духовных идей [Berger 2014, с.19–21].

Бунт против современности был не просто теоретическим отношением, но был связан с реформаторскими движениями, направленными

на формулирование новых, альтернативных моделей жизни. Наиболее известным таким экспериментом была коммуна, основанная рядом с Асконой группой интеллектуалов из Центральной Европы в странном мире австро-венгерской монархии; среди представителей первого поколения этой контркультурной коммуны были психоаналитик из австрийского города Грац Отто Гросс, поэт и художник Артур (Густо) Грезер из Брашова (Кронштадта), что в Трансильвании, а также танцор, хореограф и теоретик танцевального движения Рудольф Лабан из Пресбурга (как по-немецки именовалась Братислава – она же Пожонь, по-венгерски) [Green 1986, Landmann 1973]. Эти реформаторы образа жизни заложили коммуну на горе Монте Верита недалеко от Асконы на швейцарско-итальянской границе в символическом 1900 году. Их главным намерением был слом патриархальной моногамной модели семьи и цивилизации «мачо», построенной на доминировании и эксплуатации женщин и природы. Они проповедовали святость женщин и делали упор на важности эротизма как главной движущей силы жизни. Психоаналитик Отто Грасс, приверженец неоязычества, возродил древний культ богини Астарты.

Аскона не была уникальным феноменом; в 1893 году в Мюнхене был основан Космический Круг (*Kosmiker Kreis*). Его основателями были философ Людвиг Клагес, предсказатель и мистик Альфред Шулер и поэт и переводчик Карл Вольфскель. Твёрдое противопоставление себя современности было ключевым элементом их воззрений. Они, подобно асонской группе, пропагандировали отказ от старой эксплуататорско-доминантной механизированной современной цивилизации и, черпая вдохновение в философии Ницше, проповедовали неоязыческий евангелизм. Общим основанием для данной синкретической смеси был твёрдый отказ от прогрессивистской философии истории XIX века; это был разъярённый бунт против современности.

Мюнхенский «Круг Георге», сформировавшийся вокруг известного поэта Стефана Георге, был важным центром критики современности. Это была группа «избранных» с явным элитистским самосознанием. Некоторые члены этого общества посещали заседания упомянутого выше Космического Круга. Это были аристократы, бизнесмены и интеллектуалы: братья Штауффенберги, Роберт Берингер, Эрнст Кан-

торович, уже упомянутый Людвиг Клагес и прочие [Josephson-Storm 2017, с.290]. Они были сторонниками гетерогенной консервативной революции, отрицавшей современное общество, включая такие его элементы, как Просвещение, прогрессивизм, эгалитаризм и политическую демократию; некоторые из них заигрывали с неоязычеством [Mohler 1989, Woods 1996].

Первая мировая война 1914–1918 годов стала водоразделом между длинным XIX столетием и новым миром неопределённости, будучи отягощённой чувствами страха и волнения о будущем. Само явление было не ново; новизну представлял его масштаб. Чувство разочарования и сломленности, изначально присущее небольшой прослойке элит, стало носить массовый характер и проникло в современные сообщества, впадшие в состояние шока. Как бы то ни было, это чувство коренилось в возникших на рубеже веков болезненности и негодовании по отношению к ценностям и образу жизни XIX столетия. Вальтер Беньямин, немецкий философ, беженец из Третьего Рейха, чья жизнь трагически завершилась самоубийством, во фрагменте № 9 философии истории дал лаконичное описание тому, как парадигма прогресса теряла свою правдоподобность. Он обращал внимание на то, как позитивные коннотации термина «прогресс» постепенно сменялись негативными. В воображении межвоенных поколений прогресс из накопления благ превратился в разрушительную естественную силу:

Картина Клее под названием «Angelus Novus» изображает ангела, будто бы готового отбросить какую-то тщательно обдумываемую им мысль. Его глаза смотрят в пространство, его рот открыт, его крылья расправлены. Так выглядит ангел истории. Его лицо повернуто к прошлому. Там, где мы видим цеп событий, он видит единую катастрофу, продолжающую набрасывать обломки на обломки и метать их у его ног. Ангел хочет остаться, оживить мёртвых и воссоздать из обломков целое. Но из рая несётся ураган; он дует в его крылья с такой силой, что ангел не может их сложить. Ураган неотвратимо несёт его в будущее, к которому ангел повернут спиной, в то время как кучи обломков перед ангелом растут в небеса. Этот ураган мы называем [Benjamin 1969, с. 257–258].

Реальность расколдованного современного мира, чувство пустоты и бессмысленности существования без трансцендентальных ценностей создали необходимость поиска нового компаса для повседневной жизни. Отход от современности, повторное заколдовывание мира, казалось, давали свободу от горькой действительности холодного, бездушного, рационального мира. Рай, в противовес доминировавшему в XIX веке образу мысли, видели не в будущем, но в прошлом. Это стало основным догматом неотрадиционализма *fin de siècle*.

II. Два неотрадиционалиста, представлявшие интерес для Белы Хамваша: Рене Генон и Юлиус Эвола⁶

Рене Генон (1886–1951) – один из основателей этого движения. Его мысль, карьера и модель поведения были примером для его последователей. Карьера Генона началась с академической деятельности; он был перспективным индологом, а свою докторскую диссертацию представлял в Сорбонне; главным возражением на защите было то, что Генон пользовался проанализированными текстами очень избирательно, ненаучно и предвзято, и что в попытке найти свидетельство существования древней мифической мудрости он вышел за пределы науки. Одной из характерных черт образа мысли Генона был синкретизм: он объединял религиозные и философские доктрины индуизма и христианства. Он стал пророком неотрадиционализма; он вдохновлялся суфийским мистицизмом, обратился в ислам и поселился в Каире [Sedgwick 2004, с. 22–34, 39–50, 73–80].

Относительно социально-политической сферы жизни неотрадиционализм может подразумевать две вещи. Одной из них является пассивное размышление: Рене Генон следовал именно этому принципу. Он отрешился от современного мира и попытался реализовать модель идеальной личности, стать брахманом. Такая позиция привлекала последователей; брахману нужны послушники. Так вокруг глубоко почитаемого учителя, являвшегося живым примером идеальной личности, образовалась небольшая группа. Генон связал идею миропреобразу-

⁶ См. также на эту тему: Сауткин А.А. Бела Хамваш и рецепция традиционалистских идей Р. Генона и Ю. Эвола в Венгрии // Общество: философия, история, культура. 2020. № 12. С. 47-52. DOI: <https://doi.org/10.24158/fik.2020.12.6>

ющего древнего знания с традиционными для просвещённых творческих элит темами:

[...] можно сказать, что современный мир прекратит своё существование сразу, как только люди поймут, чем он на самом деле является, так как его существование, равно как существование невежества и всего того, что подразумевает собой ограничения, однозначно негативно: наш мир существует только через отрицание традиционных и сверхчеловеческих истин. И потому, через знание и без вмешательства катастрофы, возможны перемены, которые были бы невозможны в других случаях; будет ли несправедливо считать, что такое знание может иметь поистине неизмеримые практические последствия? В то же время, к сожалению, очень трудно представить, чтобы все люди обрели это знание, от которого они сейчас находятся дальше, чем когда-либо; но суть такова, что это и не требуется, было бы достаточно небольшой, но наделённой властью группы, за которой бы шли массы и предложениям которой подчинялись, не подозревая о её существовании или форме её деятельности [...] [Guenon 2001, с. 108–109].

Альтернативой пассивности в неотрадиционализме служит политическая активность; самый яркий представитель этого течения – Юлиус Эвола (1898–1974). Этот путь в послевоенных условиях почти всегда означал заигрывание с набиравшими обороты крайне-правыми тоталитарными движениями, с разными видами фашизма. Атака на Просвещение, рациональность и эгалитаризм объединило против себя различные движения, отрицавшие современность. Но между ними было важное различие: фашизм был, и однозначно пытался быть, массовым движением, в то время как неотрадиционализм к общественным массам относился с глубокой неприязнью; это был действительно элитистский образ мышления. Так, смешение двух движений породило парадоксальный феномен – своего рода элитистско-интеллектуальный фашизм. Это был путь, который представлял Юлиус Эвола; именно он стал наиболее значительным деятелем интеллектуального, неотрадиционалистского фашизма. В своей книге «Бунт против современного мира: политика, религия и обществен-

ный порядок в Кали-Юге» (*Rivolta contro il mondo modern*; 1934) он выступил с резкой критикой современности. Эвола был не только теоретиком: он также вошёл в контакт с итальянским фашизмом и немецким нацизмом.

Итальянский фашизм и немецкий нацизм, несмотря на свои значительные различия, разделяли идею *прямого действия* (*actio directa*): они активно поддерживали политический активизм, направленный на возрождение традиций. Но это обещание не было выполнено: эти массовые движения, обременённые внутренними противоречиями, не могли возродить традиционный мир, существовавший до прихода современности. Великий венгерский политический мыслитель Иштван Бибо (1911–1979) исчерпывающе описал эти противоречия в своей работе, написанной в годы Второй мировой войны:

Европейские традиционалисты рассматривают это как вариант революции, разрушающей ценности, и заостряют внимание на сходстве с коммунизмом. Однако последователи европейского прогрессивизма видят в этом «наёмническую псевдореволюцию», организованную темнейшими антипрогрессивными, феодальными и реакционными элементами. [...] Фашизм, конечно, вызывает к традиционным эмоциям, но «стряхивает» с себя саму европейскую традицию. Он пользуется поддержкой реакционных сил, но уничтожает их социальный престиж. Он мобилизует массовое демократическое чувство, но уводит его в тупик. Он кажется революцией, но ничего не решает. Естественно, трудно определить центральный концепт фашизма, так как все его идеи носят негативный характер [Bibó 2015, с. 107].

Добившись политической власти, это странное сочетание псевдо-традиционализма и модернизма, представленное в нацизме и разных формах фашизма, породило своеобразный феномен: *реакционный модернизм*, описанный Джефффри Херфом в его классической книге [Herf 1996]. Он означал быструю и жёсткую технологическую модернизацию, связанную с намерением вернуть к жизни пре-модерновое общество. Он отрицал эгалитарное современное общество с его социальными и политическими особенностями. На замену классовому об-

ществу он продвигал своего рода кастовое общество, а вместо представительной демократии – сакральное лидерство.

Эвола обвинял христианство в эгалитаризме; для него христианство было семитской религией, которая привела к упадку героическо-языческого мира. Одним из главных пороков христианства для Эволы стало то, что христианство разделяло временную и духовную власть, чем фактически исключало трансцендентность из политики. Он отрицал современный мир столь же радикально, как Генон, но его отрицание не оставалось на уровне пассивного размышления. Также он был тесно связан с иррационализмом; он писал книги о магии и оккультизме, но открыто (и весьма по-современному) предпочитал активное действие, в первую очередь действие политическое:

Некоторые люди «реагируют», другие «протестуют». Как же это может быть иначе, учитывая безнадежность современного общества, морали, политики, культуры? Однако происходят только «реакции», но не *действия*, не позитивные движения, происходящие из внутреннего изменения и указывающие на наличие основания, принципа, центра. [...] Опыт показывает, что ничто действительно значимое не достигается таким образом. Действительно нужно не носиться туда-сюда в агонии, а очнуться и восстать. [...] Единственное, что на самом деле имеет значение в наше дни – это дела тех, кто может «оседлать волну» и оставаться твёрдым в своих убеждениях, кто не идёт на уступки и игнорирует все лихорадки, конвульсии, суеверия и продажность, характерные для современных поколений [Evola 1995, XXIX–XXX].

В условиях послевоенной Италии эти настроения привели Эволю к фашизму Муссолини, но вскоре Эвола решил, что итальянский фашизм слишком мягок в своём отношении к современности, и его стал привлекать нацизм. Однако в конечном итоге он остался приверженцем интеллектуального неотрадиционалистского фашизма, и в 60-е и 70-е годы стал иконой итальянского неофашизма [Cassina Wolff 2016, с.479]. В своей апологетической книге он защищал нацизм, используя данный термин как идеальный тип, а также выдвигал абсурдное мнение, что страшная история нацизма является результатом стечения

исторических обстоятельств; причиной ужасов, творимых нацистами, были дурные лидеры, а не само духовное ядро нацизма [Evola 2014, с. 14–15, 63–64].

III. Основатель венгерского неотрадиционализма: Бела Хамваш

Положение Бела Хамваша (1897–1968) в интеллектуальной жизни Венгрии очень неоднозначно. Академический мир относился к нему далеко не лестно: несмотря на глубокую эрудицию, он был довольно сомнительным учёным, не следовавшим общепринятым канонам научной деятельности. Говорят, что он нарушал даже базовые правила: так, он отрицал идею объективности и безличного подхода. Хамваш был глубоко уверен, что человеческое знание – это личный аспект жизни индивида, занимающегося поиском истины: это не безличное предпринятие, направленное на разметку и контроль внешней реальности. Поиск истины является дорогой к личному спасению, а не профессионально-институциональной деятельностью экспертов, методологически ограничивающих себя маленьким сегментом реальности. Хамваш не хотел становиться профессиональным философом; он сознательно держался на периферии научного сообщества и оставался для него чужаком: он не стремился к учёным степеням и в межвоенный период работал библиотекарем в общественной библиотеке Будапешта. Подобно таким представителям неотрадиционализма, как Рене Генон и Юлиус Эвола, он считал, что передача человеческого знания происходит в небольших тесных кругах и основывается на близких отношениях мудреца и послушника.

Важно не будущее, но прошлое. Истина не ждёт нас в будущем; она в прошлом, в книгах различных религиозных традиций. Хамваш, подобно другим неотрадиционалистам, был действительно синкретичным мыслителем: он стремился синтезировать восточную мысль – буддизм, даосизм и мусульманский суфизм – с древнегреческим герметизмом и христианским мистицизмом. Золотой Век остался позади: главная задача мудреца, ищущего персонального спасения, – собирать и передавать древнюю истину, разделённую и помещённую в священные книги различных религий. Другими словами, эта задача состоит в ресакрализации современного мира, бездушного и бездуховного. Так,

неотрадиционализм Хамваша можно классифицировать как поток разноцветной эклектичной мысли в культурной критике межвоенных годов. Спасение есть самоспасение: христианский мистицизм занимает важное место в философской мысли Хамваша, но его нельзя считать христианским мыслителем *in stricto sensu*: христианство – это важный, но далеко не единственный компонент в смещении множества древних религиозных традиций. Если мы попытаемся поместить Хамваша в какую-либо категорию, то наиболее справедливо было бы принять точку зрения одного из исследователей его творчества, называвшего его последним и, возможно, величайшим представителем европейской сакральной метафизики [Tögök 1988, с. 553].

Философия Хамваша была тесно связана с более широким контекстом его жизни. Первая мировая война была для него, равно как и для всего его поколения, шоком; она разделила жизнь на «до» и «после». Два года (1916–1917) он провёл на русском и итальянском фронтах [Darabos 2002a, с.41–94]. Стальные грозы, как это назвал Эрнст Юнгер, смели атмосферу довоенной буржуазной жизни. Счастливые мирные времена, какими они запомнились венгерским историком, были утрачены навсегда, а выгоревшие поколения фронтовиков потеряли свои интеллектуальные и моральные ориентиры. Философская программа Ницше, включавшая в себя переоценку ценностей прошлого, стала главным жизненным мотивом этих поколений. Для них открылось много путей – от неоконсерватизма и различных тоталитарных движений до политической пассивности и интроспективного образа жизни: неотрадиционализм был только одной из множества альтернатив. Различные течения межвоенной культурной критики стали выдвигать идею альтернативной современности [Rohkrämer 1999]. Для Хамваша проблемой всей жизни стал вопрос о том, как выжить в «совершенно неправильном мире» [Darabos 2002a, с. 183]. Ни настоящее, ни будущее не могло предложить убежища от неправильного мира: только прошлое было способно помочь потерявшему свой путь человеку современной цивилизации.

Самоспасение как главная цель поиска древнего знания долго служила Хамвашу жизненной стратегией, которую он стремился реализовать в различных исторических условиях. В межвоенные десятиле-

тия он по собственному желанию оставался вне научно-академической жизни общества, однако присутствовал в культурной жизни Венгрии: его статьи, сочинения и литературные отзывы часто публиковались в венгерских журналах. Это был очень важный вид интеллектуального присутствия, так как вся венгерская интеллектуальная жизнь вращалась вокруг журналов; Хамваш был далеко не безвестным автором в кругах интеллигенции. Он принимал участие в дебатах и дискуссиях, а также в деятельности литературно-интеллектуальных кругов. После Второй мировой войны, в годы унификации экономики и культуры, проводимой коммунистическим тоталитаризмом, он оказался изгнан из подчинённой государству культурной жизни: ранее добровольная и частичная отчуждённость стала насильной и полной: он был обречён на поистине маргинальное существование. Ему пришлось заняться физическим трудом: сначала он работал садоводом, позднее кладовщиком на электростанциях, располагавшихся в сельской местности [Darabos 2002с, с. 124–175]. Но даже в этой жалкой ситуации он оставался брахманом и продолжал работу по самосовершенствованию: он писал свои книги и переводил древние философские и религиозные тексты с санскрита, греческого и латинского.

Жизненная программа, ориентированная на самосовершенствование, стала для него источником неутолимой жадности изучать философию и религиозные традиции: все эти источники он читал как одержимый, в большинстве случаев – на языке оригинала. Его интеллектуальный горизонт покрывал не только до-модерновую мысль восточных и западных цивилизаций, но также и философию XX века, хотя её он изучал более избирательно. В его арсенале были китайские и индийские философские и религиозные доктрины, современные ему экзистенциальные философы и философия жизни, в первую очередь – Ясперс, Хайдеггер и Ницше. Материал, взятый из этих источников, он синтезировал в особое эзотерическое и синкретическое учение, ключевыми понятиями в котором стали *кризис*, *традиция* и *реализация* (*realization*) [Thiel 2002].

Кризис для него, как и для многих мыслителей межвоенного периода, ощущался лично: в те десятилетия «кризис» был расхожим словом. В понимании Хамваша кризис не был исключительно современным

явлением: сама история человечества есть история кризиса, вызванного деспиритуализацией, отдалением от жизнетворящей силы космоса: новым является не сам кризис, но его осознание. В то же время осознание кризиса указывает на начало новой фазы этого кризиса; действительно, это целое новое созвездие в истории человеческого бытия: это было жизненно необходимое признание философий Кьеркегора и Ницше [Hamvas 1983, с. 69–76].

В ходе истории человечества древнее теоцентрическое мировоззрение было заменено мировоззрением антропоцентрическим. Истинное знание, или, как гласит название одной из его книг, *Scientia Sacra*, то есть священное знание, должно быть добыто из различных домодерновых древних философий и религий, и такой подход Хамваш противопоставляет современной профанации, разбитому на части бездушному знанию, присущему узко мыслящим экспертам: такое знание служит мелким и посредственным целям современного массового общества, которое, по Хамвашу и другим неотрадиционалистам, является обществом неприкасаемых (*chandala-society*), обществом толпы, обществом изгоев. Такая терминология указывает на то, что для Хамваша политическим идеалом являлись священная власть и кастовое общество [Hamvas 1988a, с. 46–49]. В то же время, в противовес прочим неотрадиционалистам, в том числе Юлиусу Эволе, Хамваш считал, что в современных условиях построить такое общество не представляется возможным.

Неудивительно, что в атмосфере межвоенной культурной критики Хамваш быстро открыл для себя Ницше, обязательный ориентир для данной традиции, и начал ассоциировать свою философию с идеями кружка Георга, Рене Генона и Юлиуса Эволы. Это влияние обрело свою форму благодаря немецкой экзистенциальной философии; особенно Хамваша впечатлила философия Карла Ясперса, которую он тщательно исследовал в длинной и детальной работе, посвящённой месту Ясперса в системе европейской философии [Hamvas 1988b, с. 27–84].

«Аутентичное существование» – термин, заимствованный из философии Ясперса. Хамваш поставил перед собой вопрос, который отразил цель всей его жизни: «Как возможно реализовать аутентичное существование?». В разные периоды своей жизни он давал разные от-

веты. Сперва, заимствовав этот концепт у Ницше, он считал решением «чудесное неоязычески-греческое отношение», а затем, на втором, брахманическом этапе поисков, он отталкивался от положений, изложенных в священных книгах древних религий. Первый вариант аутентичного существования появился в цикле сочинений, изданном в 1934 году под названием *Maszk és koszorú* (*Маска и венок*), лейтмотивом которого стала идея смены эпох [Hamvas 2011, с. 27–81].

Этот цикл был написан Хамвашем как дискуссионный материал для классического венгерского мыслителя Карла Кереньи, известного специалиста по греческой мифологии, имевшего международную репутацию. В 1935 году совместно с Хамвашем и другими интеллектуалами он создал общество под названием *Sziget-kör* (*Островной кружок*), которое занималось вопросами данной тематики иначе, чем классическая научная филология [Darabos 2002b, с.38–46, 195–204]. Их подход был определён намерением использовать классическую филологию для рассмотрения ситуации в современном мире, отягощённом кризисом. Сама эта идея была взята из философской интерпретации греческой античности, представленной Ницше и сконцентрированной на Дионисе, а не Аполлоне. Островной кружок просуществовал недолго: внутренние дебаты нарушили его целостность. Как бы то ни было, Хамваш видел в этом кружке эзотерическую группу избранных лиц, владевших древним, первоначальным знанием в синтезе с Ницшеанской философией жизни и культурной критикой. *Маска и венок*, по его замыслу, была одновременно интерпретацией кризиса, разворачивавшегося после Первой мировой войны, и программой для планировавшегося им общества.

Хамваш утверждал, что его поколение было границей между двумя эпохами, и суть этого перехода заключается в завершении эпохи Прометея и восхождении эпохи Диониса. Водоразделом между эпохами Хамваш, созвучно Эрнсту Юнгеру [Jünger 1960], считал Первую мировую войну, которая положила конец миру ложной безопасности, которую давало довоенное эгалитарное буржуазное общество, и открыла дорогу признанию изначальных истин. Прометеевский человек движим компульсивным динамизмом, и его идеология – прогресс; его дионисийская противоположность существует без стремления к

непрекращающейся деятельности; дионисийский человек существует исключительно в гармонии с движущими силами космоса. Прометеевский человек есть индивидуум; дионисийский человек, подобно *Tiny (Tyr)* Эрнста Юнгера [Jünger 1960, с. 129], находится вне субъектно-объектного разделения, столь характерного для эпохи Прометейя. Хамваш заимствует интеллектуальную стратегию немецкой межвоенной культурной критики и раскрывает свою теорию при помощи антитез: прометеевский человек – дионисийский человек, банальное существование – героическое существование, толпа – элита, человек – постчеловек, историчность – вечность и т.д. Буржуазное общество, основанное на договорных отношениях, в дионисийскую эпоху распадается; век псевдо-равенства подходит к концу, буржуазное классовое общество сменяется кастовой системой, происходящей от «естественной» онтологической иерархии. Дух, то есть культура, выживает в маленьких группах творческой духовной элиты. Мир проходит через процесс ресакрализации, а жизнь вновь приобретает метафизическую глубину [Hamvas 2011, с. 61]. В то же время, парадоксально, у этого феномена есть и другая сторона: дионисийское существование является привилегией небольших групп избранных; большая же часть постисторического общества, включая как буржуазию, потерявшую политическое влияние, так и рабочих, продолжает вести низкую жизнь: гоняться за наживой, возделывать землю и искать мелких развлечений массового общества. Положение дел в предстоящей эпохе, описанное Хамвашем, очень похоже на то, как Освальд Шпенглер представлял постисторический век цезаризма, хотя сам Хамваш Шпенглера не упоминает.

IV. Заключение: Отказ Белы Хамваша от тоталитарных подтекстов неотрадиционализма

Как бы то ни было, Хамваш не выбирал то, каким стал политический мир, вдохновлявшийся неотрадиционализмом: несмотря на уважение, которое Хамваш испытывал по отношению к идеям Юлиуса Эволы, он отрицал возможные тоталитарные подтексты неотрадиционализма и был способен сопротивляться искушениям тоталитарных идеологий; он избрал модель брахмана и послушников, примером реализации которой был Рене Генон. Вдумчивый подход был ему ближе,

чем политический активизм. В 1939 году, в период наплыва различных «фашизмов», он утверждал, что для всеобщего кризиса современного мира нет политического решения. После падения демократических режимов Хамваш писал, что миру доступны два политических решения. Первое – это архаичная монархия, единственная аутентичная форма правления в правильно построенном неэгалитарном обществе: к сожалению, в условиях современного эгалитарного массового общества данный вариант оказался неприемлемым. Вторым, реализованным, вариантом была диктатура; главной проблемой в этом случае, согласно Хамвашу, было то, что диктатура проложила дорогу новому типу современного рабства [Hamvas 1988c].

Перевод с английского О.А. Таргонского

Список литературы

1. Benjamin, Walter 1969. Theses on the Philosophy of History. In Walter Benjamin *Illuminations*. Edited and with an Introduction by Hannah Arendt. Translated by Harry Zohn. New York, Schocken Books. 253–265.
2. Berger, Peter L. 2014. *The Many Altars of Modernity*. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. Boston–Berlin, De Gruyter.
3. Bibó, István 2015. *The Art of Peacemaking. Political Essays by István Bibó*. Translated by Péter Pásztor. New Haven – London, Yale University Press.
4. Calinescu, Matei 1987. *Five faces of modernity*. Durham, Duke University Press.
5. Cassina Wolff, Elisabetta 2016. Evola's interpretation of fascism and moral responsibility. *Patterns of Prejudice*. 50/4–5. 478–494.
6. Darabos, Pál 2002a. *Egy életmű fiziognómiája (Physiognomic of an œuvre)*. Vol. 1. Budapest, Hamvas Intézet.
7. Darabos, Pál 2002b. *Egy életmű fiziognómiája*. Vol. 2. Budapest, Hamvas Intézet.
8. Darabos, Pál 2002c. *Egy életmű fiziognómiája*. Vol. 3. Budapest, Hamvas Intézet.
9. Evola, Julius 1995. *Revolt against the modern world*. Translated from the Italian by Guido Stucco. Rochester/VT, Inner tradition International.
10. Evola, Julius 2014: *Fasizmus és harmadik birodalom. A fasizmus jobboldali vizsgálata. Jegyzetek a Harmadik Birodalomról. (Fascism Viewed from the*

- Right. Notes on the Third Reich*). Translated by Ferenc Jeszenszky. Mária-besnyő, Attraktor.
11. Gilman, Richard 1975. *Decadence: The Strange Life of an Epithet*. New York, Farrar Straus Giroux.
 12. Green, Martin 1986. *Mountain of Truth. The Counterculture Begins*. Ascona, 1900–1920. Hannover–London, Published for Tufts University by University Press of New England.
 13. Guénon, René 2001. *The Crisis of the Modern World*. Translators Marco Pallis – Arthur Osborne – Richard C. Nicholson. Hillsdale/NY, Sophia Perennis.
 14. Hamvas, Béla 1983. *A világválság (World-crisis)*. Budapest, Magvető.
 15. Hamvas, Béla 1988 a. *Az öt génusz. A bor filozófiája. (Five geniuses. The philosophy of wine)*. Budapest, Életünk könyvek.
 16. Hamvas, Béla 1988 b. *Szellem és egzisztencia (Spirit and Existence)*. In Hamvas, Béla: *Szellem és egzisztencia*. Pécs, Baranya Megyei Könyvtár. 27–84.
 17. Hamvas, Béla 1988c. *Szellem és hatalom (Spirit and Power)*. In Báthory János – Kiss Jenő – Darabos Pál (eds.) *Közös életrend (Collective way of life)*. Budapest, Szabó Ervin Könyvtár. 185–204.
 18. Hamvas, Béla 2011. *Álarc és koszorú (Mask and wreath)*. In Darabos, Pál. (ed.) *Hagyomány. Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásiból. (Tradition: Selection from the journal articles of Béla Hamvas)*. Budapest, Hamvas Béla Kulturakutató Intézet. 27–81.
 19. Herf, Jeffrey 1996. *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge, Cambridge University Press.
 20. Josephson-Storm, Jason Ā. 2017. *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity and the Birth of the Human Sciences*. Chicag–London, The University of Chicago Press.
 21. Jünger, Ernst 1960. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Ernst Jünger Werke. Vol. 6. Essays II. Stuttgart, Ernst Klett Verlag.
 22. Landmann, Robert 1973. *Ascona Monte Verita. Auf der Suche nach dem Paradies*. Zürich–Köln, Benziger Verlag.
 23. Mohler, Armin 1989. *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

24. Mosse, George L. 1964. *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. New York, Grosset & Dunlap.
25. Nipperdey, Thomas 1986. Probleme der Modernisierung in Deutschland. In Thomas Nipperdey *Nachdenken über die deutsche Geschichte*. München, C. H. Beck. 1986. 44–59.
26. Rohkrämer, Thomas. 1999. *Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland, 1880–1933*. Paderborn, Schöningh.
27. Sedgwick, Mark 2004. *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford, Oxford University Press.
28. Spengler, Oswald 1928. *The Decline of the West*. Authorized translation with notes by Charles Francis Atkinson. London, George Allen & Unwin. Vol. 2.
29. Thiel, Katalin 2002. *Maszkjáték. Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében (Mask-play: influences of Kierkegaard and Nietzsche upon Béla Hamvas)*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
30. Török, Endre 1988. Ami teljes és ami részleges. Hamvas Béláról (What is total and what is partial: on Béla Hamvas). In Hamvas, Béla *Scientia Sacra*. Budapest, Magvető Kiadó. 549–572.
31. Woods, Roger 1996. *The conservative revolution in the Weimar Republic*. London, Macmillan.

СПИСОК АВТОРОВ

ЙЕНЕИ Тереза, PhD, Институт прикладных гуманитарных наук, Университет Ньиредьхазы (Венгрия).

КИШ Лайош Андраш, Dr. habil., Институт истории и философии, Университет Ньиредьхазы (Венгрия).

КОВАЧ Габор, PhD in Political Philosophy, старший научный сотрудник Института философии (Исследовательский центр гуманитарного знания, Будапешт, Венгрия).

МЕШТЕР Бела, PhD in Philology, PhD in Political Philosophy, старший научный сотрудник Института философии (Исследовательский центр гуманитарного знания, Будапешт, Венгрия).

САУТКИН Александр Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук Мурманского арктического государственного университета (Мурманск, Россия).

СЮЧ Ласло Гергей, PhD, научный сотрудник Института философии, Исследовательский центр гуманитарных наук (Будапешт, Венгрия).

САБАДОШ Беттина, Исследовательский центр гуманитарных наук, Институт философии (Будапешт, Венгрия).

ТАРГОНСКИЙ Олег Алексеевич – переводчик.

ФИЛИППОВА Елена Владимировна – магистр социологии, независимый исследователь, переводчик (Мурманск, Россия).

ШАЧИН Святослав Вячеславович – кандидат философских наук, доцент, независимый исследователь (Мурманск, Россия).

ШАЧИНА Анна Юрьевна – кандидат педагогических наук, независимый исследователь (Мурманск, Россия).

Научное издание

**МИГРАЦИЯ ИДЕЙ И ФОРМИРОВАНИЕ
НАЦИОНАЛЬНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ:
ДИАЛОГИ ПОВЕРХ ГРАНИЦ**

Сборник научных статей

Scientific edition

**THE MIGRATION OF IDEAS
AND THE FORMATION OF NATIONAL
PHILOSOPHICAL TRADITIONS:
DIALOGUES ACROSS THE BORDERS**

Collection of scientific articles

Компьютерная верстка, дизайн *Р.В. Орлов*

Доступ к сборнику – свободный.

Режим доступа: <http://nkras.ru/arhiv/2022/migration.pdf>

Сборник содержится в едином файле PDF.

Дата выхода в свет 21.03.2022.

Свободная цена. Заказ МИ2103/22.

**По вопросам приобретения
и издания литературы обращаться по адресу:**

Издательство НИЦ

ул. 9 Мая, 5/192, г. Красноярск, 660127 Россия

тел. +7 (923) 358-10-20

Электронная почта: monography@nkras.ru

Дополнительная информация на сайте: www.nkras.ru

