

BOGUMIŁ CHMIEL
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Lublin

Główne idee tradycjonalizmu integralnego

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja idei tworzących rdzeń myśli tradycjonalizmu integralnego. Mimo że sam tradycjonalizm zdaje się nie mieć większego wpływu na szeroko pojętą myśl akademicką (w każdym razie nie jako inspiracja teoretyczna), to przedstawienie poglądów stanowiących o tożsamości tradycjonalizmu wydaje się zasadne z kilku powodów. Po pierwsze, krytyka, jaką pod adresem nowoczesnej kultury formułują tradycjonałiści, może inspirować nawet osoby negatywnie oceniające właściwe jej zaplecze teoretyczne. Po drugie, mimo iż tradycjonalizm nie zyskał szerokiego uznania jako perspektywa badawcza, to pewne elementy charakterystyczne dla tej tradycji funkcjonują w kulturze uniwersyteckiej, wpisując się tym samym w szerszą perspektywę religioznawstwa i filozofii kultury¹. Po trzecie wreszcie, tradycjonalizm sam w sobie jest intrygującym światopoglądem, który — nawet jeśli nie znajduje licznych naśladowców — wykazuje (oczywiście zróżnicowane) pokrewieństwo względem wielu, zdawałoby się odległych, wizji świata (neopogaństwo, tradycjonalizm katolicki, gnostycyzm), będąc ich inspiracją i swoistym punktem odniesienia². Przedstawione tu poglądy odwołują się do prac

¹ Ze względu na ograniczenia objętościowe pomijam odwołania do poglądów znanych religioznawców, którzy w swoich pracach wykazywali mniejsze lub większe pokrewieństwo z myślą tradycjonalistyczną. Wystarczy stwierdzić, że czytelnik obeznany na przykład z myślą Eliadego dostrzeże ich sporo. To pokrewieństwo mocno wybrzmiewa w pracy Z. Mikolejki, *Mit tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*, Warszawa 1998. Eliadego do grona tradycjonalistów zalicza między innymi M. Sedgwick w *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret History of the Twentieth Century*, New York 2004, s. xiii. Choć stanowisko Eliadego jest bardziej uniwersalne i „elastyczne” niż tradycjonalistów, to swoisty „ahistoryzm” perspektywy badacza oraz pogląd o jedności idei przekazywanej na sposób symboliczny w poszczególnych religiach łączy rumuńskiego religioznawcę z omawianymi postaciami.

² W przypadku tradycjonalizmu katolickiego takie pokrewieństwo może wydawać się wątpliwe. Należy jednak pamiętać, że poglądy Guénona spotkały się początkowo z życzliwym przyjęciem między in-

myślicieli uznawanych za najbardziej reprezentatywnych dla szkoły tradycji: René Guénona, Frithjofa Schuona oraz Anandy K. Coomaraswamy'ego³. Myśl tradycjonalizmu integralnego nie jest w Polsce dobrze znana; niniejszy artykuł jest próbą przybliżenia ich poglądów na zasadzie ogólnej prezentacji. Z tego też względu warto zaznaczyć, że celem niniejszej pracy nie jest obrona bądź obalenie niniejszych poglądów, lecz ich prezentacja, której — na zasadzie wyjaśnienia pewnych wątpliwości — towarzyszy wskazanie problematycznych kwestii⁴. Ze względów metodologicznych praca dzieli się na części poświęcone kolejno: teorii bytu, poznania i antropologii oraz teorii kultury/historiozofii.

Teoria bytu/metafizyka

Tradycjonałiści integralni często posługują się terminem „metafizyka”, jednak rozumieją go inaczej niż przyjęło się pojmować go w zachodniej tradycji filozoficznej. Zdaniem Guénona metafizyka jest

nymi J. Maritaina. Później Guénon pisywał do katolickiego czasopisma „Regnabit”. Por. M. Sedgwick, *Against the Modern World*, s. 29–32. Nawet gdy drogi Guénona i myślicieli katolickich się rozeszły, to katolicyzm był (przynajmniej na pewnym etapie twórczości) wskazywany jako jedna z dróg transmisji Prawdy w kulturze Zachodu. Por. R. Guénon, *The Crisis of the Modern World*, transl. M. Pallis, A. Osborne, R.C. Nicholson, Hillsdale 2001, s. 63. W sferze idei tradycjonalizm integralny łączy z tradycjonalizmem katolickim krytyka metafizyczno-etycznych fundamentów kultury nowożytnej (antropocentryzm, materializm, scjentyzm) oraz negatywna ocena wszelkich prób „modernizacji” języka (form), w jakim przekazywane jest orędzie ewangelii. Strukturę takiej krytyki można prześledzić w książce autorstwa kapłana sedewakantystycznego Ramy P. Coomaraswamy'ego (syna Anandy K. Coomaraswamy'ego) *The Destruction of Christian Tradition*, Bloomington 2006. Sama postać Ramy Coomaraswamy'ego jest mocno kontrowersyjna w samym środowisku tradycji katolickiej, niemniej jednak wiele jego uwag kierowanych pod adresem współczesnego chrześcijaństwa wynikających z jego perennialistycznej perspektywy zgadza się ze stanowiskiem tradycjonalistów katolickich. Oczywiście te pokrewieństwa nie powinny przysłańcać zasadniczych różnic, które szczególnie mocno podkreślają myśliciele katolicy i których świadomość mają sami tradycjonałiści. Por. A.K. Coomaraswamy, *Eastern Wisdom and Western Knowledge*, [w:] *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, R.P. Coomaraswamy (ed.), Bloomington 2004, s. 88.

³ W przywołanej w pierwszym przypisie pracy Mikołajko przedstawia Ewolę jako jednego z głównych przedstawicieli tradycjonalizmu, co zresztą odzwierciedla powszechny pogląd i znajduje uzasadnienie w szeregu głoszonych przezeń tez. Uważam jednak, że między Ewolą a wymienionymi myślicielami zachodzą różnice, które mogą (gdy uzna się je za kryterium klasyfikacji) prowadzić nie tyle do wykluczenia Ewoli z grona tradycjonalistów, ile zaliczenia go do niego z istotnymi zastrzeżeniami. Jedną z takich różnic wynika ze wspólnego omawianym autorom przekonania o istnieniu jednej Tradycji Pierwotnej, przejawiającej się w wielości autentycznych tradycji lokalnych. Ewola neguje ten pogląd, mówiąc o dwóch fundamentalnych tradycjach — Północnej (Hiperborejskiej, Atlantydzkiej, Dionizyjskiej, solarnej, męskiej) i Południowej (Demetryjskiej, matriarchalnej, chtonicznej), które się przenikają i zwalczają (ta druga — antytradycja — odpowiada „kontrinicjacji” Guénona). Por. J. Ewola, *Revolt Against the Modern World*, transl. G. Stucco, Rochester 1995, s. 188–211. Ten „dualistyczny” pogląd włoskiego barona ma swoje konsekwencje metafizyczne i etyczne, przejawiające się chociażby w jego stosunku do chrześcijaństwa i religii uznawanych za chtoniczne.

⁴ Z głębszą krytyką stanowiska tradycjonalistycznego może się czytelnik zapoznać w moim artykule: *Problem pluralizmu religijnego i wzajemnych oddziaływań międzyreligijnych w perspektywie filozofii tradycjonalizmu integralnego*, „Roczniki Teologiczne. Teologia fundamentalna i religiolgia” 62 [9] (2015), s. 17–39.

wiedzą o Uniwersalnym, lub — jeśli ktoś woli — wiedzą o pryncypiach należących do uniwersalnego porządku, które ponadto same mogą rościć sobie prawo do określenia jako zasady; jednak twierdząc w ten sposób nie próbujemy zaproponować definicji metafizyki, gdyż taka rzecz jest czystą niemożliwością na mocy tej właśnie uniwersalności, którą postrzegamy jako jej główną charakterystykę, tę, z której wszystkie inne są wywiedzione. W rzeczywistości, tylko coś, co jest ograniczone jest możliwe do zdefiniowania, podczas gdy metafizyka jest przeciwnie — absolutnie nieograniczona, a to zwyczajnie nie dopuszcza do zamknięcia jej w mniej lub bardziej wąskiej formule...⁵

Przytoczona definicja wskazuje, że dla tradycjonalistów metafizyka jest wiedzą o pryncypiach bytu w ich relacji, z jednej strony do absolutnej Zasady (Uniwersalnego), w której są ugruntowane, a z drugiej do swoich przejawów w postaci uniwersalnego ładu wszechświata przejawiającego się na wszystkich poziomach rzeczywistości⁶. Przywołanej charakterystyki nie należy jednak traktować jako klasycznej definicji, ponieważ Zasada, w której swoje ostateczne ugruntowanie znajdują poszczególne pryncypia — będąc nieograniczona — czyni definicję wiedzy o niej niemożliwą⁷.

Przedmiot, o którym traktuje metafizyka, „ujmuje w swoją nieskończoność całość tego, co mogą mieścić w sobie lub reprezentować pojęcia nieskończoności i skończoności, w których pierwsze zawiera drugie bez wzajemności”⁸. Absolut, Najwyższa Tożsamość, Centrum — w ten sposób określają tradycjoniści przedmiot metafizyki — przekracza wszelkie kategorie: ontologiczne (byt–niebyt), personalne (osoba–nie-osoba) moralne (dobro–zło) i logiczne (skończony–nieskończony, mający cechy–pozbawiony cech). Powołanie się na takie pojęcia jest tożsame z próbą zamknięcia Absolutu w ograniczeniach wynikających z natury języka oraz kondycji ludzkiego rozumu (pojętego jako władza myślenia dyskursywnego), przez co — nawet jeśli jest to nieuniknione na pewnym etapie poznania — musi mieć charakter świadomy swojej niedoskonałości oraz relatywności form, jakimi się posługuje. Należy zaznaczyć, że tradycjoniści odzeggują się od wszelkich prób klasyfikacji ich stanowiska w kategoriach monizm–pluralizm, teizm–panteizm, religia–

⁵ R. Guénon, *Essential Characteristics of Metaphysics*, [w:] *The Essential Rene Guénon. Metaphysic, Tradition and the Crisis of Modernity*, J. Herlihy (ed.), Bloomington 2009, s. 89. [wszystkie tłumaczenia z jęz. ang. — B.Ch.]

⁶ Ze względu na ograniczony charakter pracy temu zagadnieniu nie mogę poświęcić więcej miejsca. Ogólnie rzecz ujmując, tradycjoniści rozumieją kosmiczny ład jako rzeczywistość określaną mianem *rita* (hinduizm), *dharma* (hinduizm, buddyzm), *dao* (taoizm, konfucjanizm) *Maat* (Egipt), *Asza Vahishta* (zaratusztrianizm), *kosmos* (Grecja). Wszystkie te określenia, mimo różnic w bliższej charakterystyce, denotują obiektywne, uniwersalne i nacechowane moralnie porządki wszechświata przejawiający się w przyrodzie (cykle przyrodnicze, ruchy planet), życiu społecznym (stratyfikacja i związane z nią role społeczne), prawie, religii i moralności, a nawet sztuce i architekturze.

⁷ Teza o niemożliwości podania definicji wiedzy o Absolutie uzasadniona nieskończonością samego Absolutu jest bardzo wątpliwa. W przypadku tradycjonalistów wynika ona z przyjęcia tezy o „symetrii” bytu, wiedzy i kultury. Tradycjoniści pozornemu pluralizmowi bytów, doktryn filozoficznych i religijnych oraz kultur przeciwstawiają transcendentną jedność Absolutu i zbawczej wiedzy (*philosophia perennis*, *religio perennis*) pojętych jako kolejno ontologiczny i epistemologiczny gwarant fundamentalnej jedności kultur (a w zasadzie jedności tego, co poszczególne kultury, pojęte jako symboliczne „języki” wyrażają). Można stwierdzić, że poszczególne „poziomy” tego porządku mają te same własności. Tym samym niedefiniowalność Absolutu przekłada się na niedefiniowalność/niewyraźność wiedzy o nim.

⁸ A.K. Coomaraswamy, *The Vedic Doctrine of „Silence”*, [w:] *Coomaraswamy. Selected Papers*, vol. II. *Metaphysic*, R. Lipsey (ed.), Princeton 1977, s. 198.

filozofia. W ich przekonaniu wszystkie te kategorie mają ograniczone zastosowanie i nie nadają się do opisanego natury Absolutu, który wszystkie je transcenduje.

Zarysowane tu pojmowanie natury Absolutu prowadzi do pytania o relację między tak pojętą Zasadą a światem empirycznym — poddającym się kategoryzacji, a zatem zdającym się w opozycji do niego. Tymczasem, zdaniem tradycjonalistów świat nie jest przeciwieństwem Absolutu, ale formą jego przejawiania — świat emanuje z Zasady na takiej samej zasadzie jak światło rozchodzi się ze swego źródła lub promień okręgu z punktu środkowego. Punkt wyjściowy (źródło światła, punkt stanowiący środek okręgu) jest swoiście „obecny” w każdym „fragmentie” tworzonego bytu; jednocześnie nie będąc tożsamy ani z żadnym z jego jednostkowych elementów, ani z całością swego tworu⁹. Owe przykłady światła i okręgu należą do najczęściej przytaczanych przez tradycjonalistów i nie tylko dobrze ilustrują zależność świata od Absolutu oraz przybliżają jego „bycie-w-świecie”, lecz także wskazują na dynamiczny charakter tego, co przejawione. Absolut jako Centrum pozostaje niezmienny, podczas gdy jego gruba (materia), subtelna (psychika) oraz bezpostaciowa (byt duchowy) manifestacja pozostają w ciągłym ruchu i zmienności. Cały „ruch” świata zależy od jego Centrum i w taki sam sposób, w jaki blask światła zależy od swego źródła. Centrum, które tworzy Źródło i Zasadę zmiennej rzeczywistości, samo jednak pozostaje nieporuszone — jako substrat i forma manifestacji pozostaje „w” zmianie, a jako jej Źródło „poza” nią¹⁰.

Mówiąc o relacji między Absolutem a światem, należy dodać, że według tradycjonalistów nieumarunkowane Centrum jest nie tylko źródłem i zasadą, lecz także ostatecznym celem procesu samoprzejawiania. Jak stwierdza Guénon:

Wszystko wyszło z Centrum i wszystko musi ostatecznie do niego powrócić. Skoro wszystkie rzeczy istnieją tylko przez Zasadę i nie mogą egzystować bez niej, to musi istnieć między nimi a nią stały związek, reprezentowany przez promienie łączące z Centrum wszystkie punkty obwodu. Lecz te promienie mogą przebiegać w dwóch przeciwnych kierunkach; najpierw z Centrum do obwodu, a potem, wracając, z obwodu do Centrum. [...] Wszystkie byty, zależne od Zasady w całym ich istnieniu, muszą świadomie lub nieświadomie dążyć do powrotu do niej¹¹.

Proces wyłaniania się rzeczywistości, sprowadzający się zasadniczo do wyodrębnienia antagonistycznych sił, których nieustanna walka tworzy kosmiczny ład i jednocześnie popycha rozwój wszechświata do ostatecznego celu, nie jest przypadkowy:

Stworzenie (lub Manifestacja) jest z konieczności implikowane przez nieskończoność Zasady, w tym sensie, że — jeśli można to tak powiedzieć — jest to aspekt lub konsekwencja jej nieskończoności. To stwierdzenie równa się powiedzeniu, że gdyby świat nie istniał Nieskończone nie byłoby Nieskończonym

⁹ Por. A.K. Coomaraswamy, *What is Civilisation?*, [w:] *idem, What is Civilisation?*, Great Barrington 1989, s. 3.

¹⁰ Por. R. Guénon, *Fundamental Symbols, the Universal Language of Sacred Science*, transl. A. Moore, Cambridge 1995, s. 49. Posiłkując się kategoriami arystotelesowskimi, można stwierdzić, że Absolut jest przyczyną nie tylko sprawczą, lecz także materialną, formalną i celową bytu.

¹¹ *Ibidem*, s. 52–53.

[...]. Świat musi wyłącznie istnieć, skoro jest możliwym, a tym samym koniecznym aspektem absolutnej konieczności Bytu¹².

Przejawianie się bytu jest zatem swoistą koniecznością ukierunkowaną na powrót „rozbitego” świata do pierwotnej Jedności, która wydaje się mieć wymiar nie tylko ontologiczny, lecz także soteriologiczny¹³.

Zasadnicza różnica między Absolutem a jego przejawami sprowadza się ostatecznie do kwestii uwarunkowania — każda manifestacja Bytu jest w jakiś sposób określona, ograniczona, a przez to poddająca się dyskursywnemu (pojęciowemu) poznaniu¹⁴, sam zaś Absolut, przekraczając wszelkie kategorie, będąc zarazem wszystkim i niczym, wymyka się takiemu ujęciu. Tradycjoniści, mówiąc o wspomnianej różnicy, pojmują ją relatywnie — świat materialny, psychiczny i duchowy (w sensie bytów duchowych poszczególnych religii), choć ograniczony swą formą, nie jest — w swej najgłębszej istocie — czymś różnym od bytu Absolutu; „świat fizyczny jest »światem« tylko w relacji do indywidualnego podmiotu na mocy rozszczepienia świadomości na przedmiot i podmiot, rozszczepienia, będącego akurat skutkiem »egoicznej« (*egoic*) polaryzacji duszy”¹⁵. W ten sposób pluralizm bytów jest pozorem wynikającym z jednej strony z „aktywności” manifestującego się Absolutu, a z drugiej z nastawienia podmiotu, który — ześrodkowany w swojej aktywności na własnym „ja” — nie dostrzega fundamentalnej jedności Bytu „przenikającego” i „podtrzymującego” swoje przejawy¹⁶. Zaznaczyć należy, że omawiani myśliciele dystansują się jednak od takich pojęć jak monizm czy panteizm, gdyż zakładają one pewną kategoryzację Absolutu — przypisanie mu określonych cech wynikających z jego relacji do świata. Tymczasem, jak już wspomniano, przekracza on wszelkie kategorie, przez co nie może podlegać utożsamieniu ani ze światem pojętym jako suma jego elementów, ani z bytem zupełnie od świata różnym — materia i psychika są jedynie częściowym przejawem („stroną”, aspektem) Bytu, dla których jest on zasadą¹⁷.

Teoria poznania/antropologia

Zazwyczaj, omawiając poglądy filozoficzne, odróżnia się teorię poznania od antropologii. W przypadku tradycjonalistów taki zabieg byłby zapewne możliwy, jednak jego przeprowadzenie, nie dość, że jest trudne, to jawiłoby się jako sztuczne,

¹² F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, Wheaton 2005, s. 53. Konieczność, o której mówi Schuon, można, zdaje się, porównać do konieczności postulowanej przez Spinozę. Jego Bóg ma nieskończenie wiele atrybutów, z czego dwa (materia i umysł) są poznawalne. Sam fakt posiadania nieskończonej ilości własności wynika z doskonałości Boga.

¹³ Por. A.K. Coomaraswamy, *Traditional Psychology*, [w:] *Coomaraswamy. Selected Papers*, vol. II, s. 339–340.

¹⁴ Schemat kategoryzacji form manifestacji Absolutu podaje Guénon w *Man and His Becoming According to the Vedanta*, transl. R.C. Nicholson, Hillsdale 2001, s. 27.

¹⁵ T. Buckhardt, *Modern Psychology*, [w:] *The Essential Titus Buckhardt. Reflection on Sacred Art, Faiths and Civilisations*, W. Stoddart (ed.), Bloomington 2005, s. 50.

¹⁶ Por. A.K. Coomaraswamy, *Wedic Exemplarism*, [w:] *Coomaraswamy. Selected Papers*, vol. II, s. 185.

¹⁷ Por. A.K. Coomaraswamy, *Gradation and Evolution II*, [w:] *idem, What is Civilisation?*, s. 75.

albowiem w ich przypadku związek między koncepcją poznania a wizją natury człowieka jest wyjątkowo ścisły. Co więcej, próbując w pełni adekwatnie wyrazić treść tej części artykułu, należałoby dodać do jego podtytułu terminy „etyka” i „soteriologia”, które wraz z poprzednimi dwoma tworzą w pełni adekwatne określenie tradycjonalistycznej wizji człowieka oraz jego zdolności poznawczych.

Zdaniem tradycjonalistów głównym, jeśli nie jedynym, wyróżnikiem człowieka ze świata przyrody jest zdolność do poznania Absolutu:

przedmioty tego świata nigdy nie odpowiadają prawdziwemu zakresowi naszej inteligencji. Nasza inteligencja odpowiada Absolutowi lub jest niczym; wśród intelektów tego świata tylko ludzki umysł jest zdolny do obiektywności, a to implikuje, lub dowodzi, że sam Absolut przyznał naszej inteligencji moc osiągnięcia pełni tego, co może być osiągnięte i stania się tym, czym jest¹⁸.

Przytoczony cytat może zdawać się nieco mętny (zwłaszcza fragment wskazujący na Absolut jako „dawcę” różnego od obdarowanego), zasadniczo jednak wskazuje na wyjątkową cechę wyróżniającą człowieka, a mianowicie zdolność do uchwycenia tego, co absolutne¹⁹. Zrozumienie owej predyspozycji oraz formy jej realizacji stanowi istotę poglądów tradycjonalistów i będzie stanowić swoistą nić przewodnią poniższych analiz. Pierwszym rozróżnieniem, jakiego należy dokonać, mówiąc o władzach poznawczych, jest różnica między

intelektem, który jest intuicyjny, a rozumem, który jest dyskursywny; rozum jest zdolnością ograniczoną, podczas gdy intelekt rozszerza się na to, co Uniwersalne i Boskie. Dla mądrości metafizycznej rozum posiada jedynie dialektyczną, a nie oświecającą użyteczność; nie jest zdolny do uchwycenia w konkretny sposób tego, co leży poza światem form, chociaż sięga dalej niż wyobraźnia²⁰.

Wyjątkowy status ontologiczny zawdzięcza człowiek intuicji, która — wykraczając poza sferę poznania dyskursywnego — „jest najbardziej bezpośrednią ze wszystkich form wiedzy, jak również najwyższą i [...] absolutnie niezależną od działań jakiegokolwiek władzy zmysłowego a nawet porządku racjonalnego”²¹. To właśnie dzięki poznaniu intuicyjnemu człowiek może osiągnąć pełnię wiedzy tożsamą ze stanem zbawienia.

Poznanie intuicyjne jest bezpośrednim, czyli niezapośredniczonym przez żadne przedstawienia, ujęciem jedności Absolutu w jego wielorakich manifestacjach. Możliwość uzyskania takiej wiedzy zakłada specyficzną kondycję podmiotu:

jest oczywiste, że indywiduum jako takie nie może osiągnąć wiedzy o tym, co leży poza dziedziną indywidualności, byłoby to bowiem sprzecznością; taka wiedza jest możliwa wyłącznie dlatego, że byt, który w pewnym uwarunkowanym stanie jest jednostką ludzką, w tym samym czasie jest również czymś innym. Byłoby absurdem twierdzenie, że człowiek jako człowiek i ludzkimi środkami może przekroczyć sam siebie, lecz byt, który przejawia się w tym świecie jako człowiek, jest w rzeczywistości czymś całkiem innym na mocy stałej i niezmiennej zasady, która konstituuje jego najgłębszą istotę²².

¹⁸ F. Schuon, *Religio Perennis*, [w:] *Crossing Religious Frontiers*, H. Oldmeadow (ed.), Bloomington 2010, s. 13.

¹⁹ Por. F. Schuon, *No Activity Without Truth*, [w:] *The Betrayal of Tradition. Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, H. Oldmeadow (ed.), Bloomington 2005, s. 7.

²⁰ *Ibidem*, s. 12.

²¹ R. Guénon, *The Crisis of the Modern World*, s. 52.

²² R. Guénon, *Perspectives of Initiation*, transl. D.D. Fohr, Hillsdale 2001, s. 209.

Domena człowieka jako konkretnej jednostki jest rozum i odpowiadające mu poznanie dyskursywne, którego zasadniczym wyróżnikami są: empiryczny charakter, ograniczoność, pragmatyzm i relatywność uzyskanej wiedzy. Aby osiągnąć poznanie intuicyjne, podmiot musi wyjść poza swoją indywidualność i z takiej impersonalnej perspektywy rozpoznać naturę rzeczywistości. Ontologicznym gwarantem możliwości takiego przedsięwzięcia jest tożsamość istoty człowieka z Zasadą bytu, wynikająca z jej uniwersalnej „obecności” w świecie. Źródłem poznania intuicyjnego jest dotarcie do najgłębszej — ponadindywidualnej Jaźni (pisanej majuskułą, w odróżnieniu od zjawiskowej i powierzchownej jaźni empirycznej) tożsamej z Absolutem: „w przypadku intuicji intelektualnej, wiedza nie jest posiadana przez podmiot o tyle, o ile jest on indywiduum, lecz w takiej mierze, w jakiej w swej najgłębszej istocie jest on nieodróżnialny od swej Boskiej Zasady”²³. Tym samym poznanie jako proces należy rozumieć dwojako: raz, w sensie żmudnego procesu docierania do samego siebie — swej autentycznej boskiej Jaźni; dwa, jako efekt tego procesu — absolutną tożsamość podmiotu i przedmiotu, które okazują się jednym — Najwyższą Tożsamością. Tradycjonalisci upatrują swe zadanie w wyjaśnianiu warunków owego procesu oraz przybliżaniu (jak bardzo to możliwe) natury osiąganego stanu.

Zarówno samo poznanie intuicyjne, jak i jego przedmiot oraz efekt (uzyskana „wiedza”) wymykają się wyczerpującemu opisowi, przez co wszelkie wysiłki zmierzające do językowego (a więc należącego do sfery rozumu dyskursywnego) oddania tych rzeczywistości (lub lepiej „tej rzeczywistości”, gdyż ostatecznie okazują się one Jednością) stanowić mogą jedynie próbę przybliżenia pewnego stanu, a nie jego wyczerpującą charakterystykę. To ograniczenie, wielokrotnie podkreślane przez omawianych autorów, nie przeszkadzało im jednak w eksponowaniu istotnych aspektów intuicji pozwalających, przynajmniej częściowo, zrozumieć jej naturę. Po pierwsze, „ostateczny cel [poznania — B.Ch.] zostaje osiągnięty, gdy intelekt już więcej nie rozumuje, to znaczy nie istnieje już różnica między Wiedzącym a Wiedzą, między Wiedzą a Bytem, lecz istnieje jedynie Wiedza jako Byt, a Byt jako Wiedza, kiedy [...] »Myśl i Byt są kosubstancjalne«”²⁴. W akcie intuicji zanikają wszelkie różnice, które na zasadzie polaryzacji kształtowały indywidualność podmiotu oraz stanowiły podstawę dla zróżnicowania jego aktywności. Tym samym zniesiona zostaje różnica między podmiotem poznającym jako określoną jednostką, poznaniem jako konkretnym aktem danego umysłu, przedmiotem pojętym jako różny zarówno od podmiotu, jak i aktu poznania oraz efektem rozumianym jako „coś”, co na mocy poznania, „wkładamy do” umysłu. Wszystkie te pozornie różne istności okazują się Jednym — stanem Najwyższej Tożsamości. Innymi słowy poznanie intuicyjne dokonuje się wtedy, gdy podmiot, oczyszczony z wszelkiej indywidualności, rozpoznaje (a tym samym realizuje) swoją jedność z Zasadą, co z kolei prowadzi do absolutnej wolności (nie ma niczego, co — jako różne od „ja” — mogłoby je ograniczać) i pełni bytu (Ja identyczne z Absolutem rozpoznaje się/staje się tożsame z całym bytem, dla którego Absolut jest zasadą):

²³ F. Schuon, *Transcendent Unity of Religions*, s. xxx.

²⁴ A.K. Coomaraswamy, *Manas*, [w:] *Coomaraswamy. Selected Papers*, vol. II, s. 212.

różnica, która nigdy nie istniała poza uwarunkowanym sposobem istnienia (iluzji będącej inherentną samym uwarunkowaniem), zanika od momentu, w którym osiągnął on absolutną rzeczywistość; indywidualność zanika wraz ze wszystkimi ograniczającymi i uwarunkowanymi determinantami, a pozostaje osobowość w swojej pełni, zawierając wszelkie właściwe jej potencjalności w ich stałym, nieprzejawionym stanie [...] ²⁵.

Po drugie, w przeciwieństwie do wszelkich innych form wiedzy poznanie intuicyjne nie podlega żadnej korekcji, uzupełnieniu czy dewaluacji — pozostaje zawsze i wszędzie takie samo. Źródłem zmienności wiedzy rozumowej jest jednocześnie natura jej przedmiotu — kontyngentna rzeczywistość i podmiotu — zindywidualizowana i empiryczna jaźń. Poznanie intuicyjne wykracza poza te ograniczenia, przez co wyzbywa się związanej z nimi przypadkowości i arbitralności:

wiedza o pryncypiach jest wiedzą zasadniczą lub metafizyczną — w prawdziwym tego słowa znaczeniu — i jest tak uniwersalna jak same te pryncypia; jest tym samym całkowicie niezależna od wszelkich indywidualnych uwarunkowań, które muszą z kolei stawać na przeszkodzie, gdy tylko przejdzie się do jej zastosowań... ²⁶

Poznanie intuicyjne, mimo iż nie może być adekwatnie wyrażone w żadnym języku, zachowuje swoją dziejową tożsamość, którą można poznać na dwa sposoby. Pierwszy, który można określić mianem „mocnego”, polega na samej intuicji — człowiek, który doszedł do takiego poznania, o jakim mówią tradycjoniści, „widzi” ich prawdziwość ²⁷. Druga droga ma charakter spekulatywny, nie jest więc poznaniem intuicyjnym, lecz jedynie rozumowym i zasadza się na analizie źródeł religijnych, filozoficznych, artystycznych prowadząca do przekonania, że wszystkie one — właściwie zrozumiane — wyrażają tę samą prawdę. Warto zaznaczyć, że drugi sposób, chociaż należy do domeny rozumu, nie jest czystym racjonalizmem — rozumem musi kierować wiara w ukrytą jedność przekazu, stanowiąca właściwą przestrzeń konkretnych dociekań porównawczych ²⁸.

Zarówno zniesienie różnicy między bytem a wiedzą, jak i absolutna adekwatność poznania intuicyjnego wynikają z jego istoty, jaką jest rozpoznanie, będące zarazem realizacją na poziomie świadomym, faktycznej idyntityczności najgłębszej istoty podmiotu z absolutną Zasadą rzeczywistości. Skoro owa Zasada przekracza wszelkie kategorie, to i Jaźń podmiotu również nie daje się „zamknąć” w tych pojęciach, które na zasadzie opozycji pozwalają opisać funkcjonowanie człowieka jako psychofizycznej jednostki. Podobnie rzecz się ma z trzecim aspektem intuicji, który dotyczy działania. Przede wszystkim, absolutna Jaźń, stanowiąca istotę człowieka, również jest specyficzną formą przejawiania się Absolutu. Tym samym nie podlega ona tym uwarunkowaniom, które wpływają na jaźń psychofizyczną — w swej istocie jest ona nieporuszonym „obserwatorem”, absolutnym Centrum. Tym samym intuicja sprowadza się do odkrycia, że moje najgłębsze, czyste Ja nie działa, lecz jedynie kontempluje zmienną rzeczywistość, której częścią są akty „mojej” jaźni

²⁵ R. Guénon, *Man and His Becoming*, s. 141.

²⁶ F. Schuon, *Transcendent Unity of Religions*, s. 30. Przez owe „zastosowania” należy rozumieć między innymi próbę wyrażenia prawdy o „zasadach” bytu w konkretnym języku.

²⁷ Por. A.K. Coomaraswamy, *Traditional Psychology*, s. 334.

²⁸ Por. A.K. Coomaraswamy, *Manas*, s. 216–217; *idem*, *On the Pertinence of Philosophy*, [w:] *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, s. 71.

empirycznej²⁹. Z drugiej jednak strony, jak zostało wykazane, to właśnie Absolut, jako Centrum i Zasada bytu, stanowi ostateczne źródło wszelkiej zmiany. Z tego też względu „nasz intelekt może znać Boga jedynie »przez Boga«, a tym samym to Bóg jest tym, kto zna Siebie w nas”³⁰. Ideę, którą wyraża przytoczony cytat, można zdaje się rozumieć następująco: realizacji celu, jakim jest uświadomienie sobie własnej istoty, służą nie tylko wysiłki poszczególnych ludzi, lecz także cały kosmiczny bieg, jaki wytwarza boska Zasada. Zarówno najgłębsza Jaźń, jak i cały zewnętrzny porządek bytu „napędzane” boską immanencją „popychają” wszechświat ku ponownemu zjednoczeniu w absolutnej Jedności³¹. Zadaniem człowieka jest świadome włączenie się w ten proces, aby zaczynając od poziomu refleksji rozumowej, dotrzeć wreszcie do opartej na intuicji transformacji świadomości.

W momencie gdy podmiot rozpoznaje (i urzeczywistnia na poziomie samoświadomości) własną istotę, zmienia się też natura jego działań. W przypadku jaźni psychofizycznej jej działania muszą uwzględniać wiele ograniczeń wynikających zarówno z jej własnych ograniczeń, jak i natury wszechświata. Takie działanie jawi się jako determinowane tym, co „zabronione”, „dozwolone”, „nakazane”, „akceptowalne”. Zasada działania jest poza samym działaniem i wpływa na nie, począwszy od motywacji, przez wybór środka aż po ostateczne określenie w kategoriach moralnych/pragmatycznych. Tymczasem identyfikacja z absolutną Zasadą sprawia, że aktywność podmiotu, wykraczając poza dotychczasowe ograniczenia, zaczyna przypominać zabawę — jest sama dla siebie źródłem, środkiem i celem. Oznacza to również, że każdy czyn staje się manifestacją Absolutu zgodną z jego wewnętrznym porządkiem — działanie „wypływa” z podmiotu niemotywowane żadną zewnętrzną koniecznością ani nie natrafiając na jakiegokolwiek przeszkody³². Jednocześnie nie jest ono czymś dowolnym, chaotycznym, stanowi jedną z wielu zharmonizowanych form „poruszania” świata przez nieruchome Centrum. Sam podmiot jako absolutna Jaźń staje się nie tyle uczestnikiem „dziania się” świata (w tym uczestniczy jedynie jego ciało i psychika), ile obserwatorem, który — mimo iż jest ostatecznym źródłem działania — nie utożsamia się z żadną z form aktywności. Nie ma już bowiem żadnego partykularnego „ja”, które mogłoby tworzyć podstawę takiej identyfikacji³³.

Teoria kultury/historiozofia

Poprzednie paragrafy wyjaśniły sens ludzkiego bytowania — odkrycie swej własnej tożsamości, będącej zarazem rozpoznaniem i ukonstytuowaniem jedności z absolutną Zasadą, oraz drogi, jaka wiedzie ku temu celowi — poznanie intuicyjne. Aby

²⁹ Por. A.K. Coomaraswamy, *On the Only One Transmigrant*, [w:] *Coomaraswamy. Selected Papers*, vol. II, s. 72. W rzeczywistości nie ma żadnych cech „moich”, gdyż Jaźń stanowi absolutnie niezdeteterminowaną zasadę całego bytu i nie wiąże się z żadną jego formą.

³⁰ F. Schuon, *Transcendent Unity of Religions*, s. 153.

³¹ Por. R. Guenon, *Perspectives of Initiation*, s. 206. Por. także A.K. Coomaraswamy, *On Being in Ones Mind*, [w:] *What is Civilisation?*, s. 35–36.

³² Por. A.K. Coomaraswamy, *Lila*, [w:] *Coomaraswamy. Selected Papers*, vol. II, s. 150.

³³ A.K. Coomaraswamy, *Recollection, Indian and Platonic*, [w:] *Coomaraswamy. Selected Papers*, vol. II, s. 50.

jednak ów cel mógł być zrealizowany, konieczne są dwa wzajemnie warunkujące się czynniki. Po pierwsze, aktywność zmierzająca ku transformacji świadomości jest zasadniczo aktywnością samego podmiotu — poznanie intuicyjne jest „wypracowane” przez podmiot, a nie biernie doświadczane jako rodzaj łaski czy natchnienia³⁴. Jednocześnie jednak sam wysiłek nie wystarczy, konieczne jest zewnętrzne „kierownictwo”, ponieważ droga, jaką musi przebyć adept, aby zjednoczyć się z Absolutem, nie polega na dowolnym i subiektywnym „treningu”, ale na metodycznej i programowej realizacji poszczególnych „stopni” wtajemniczenia. W kwestii szczegółowych procedur inicjacji poszczególni tradycjonaści różnią się między sobą, można jednak wskazać na pewien pogląd, który jako wspólny wyznacza właściwą im perspektywę. Zdaniem omawianych autorów właściwą „przestrzeń” służącą duchowej samorealizacji jest nie tylko sfera religijna oraz rozmaite tajne stowarzyszenia o charakterze inicjacyjnym, ale cała kultura, która — o ile ma właściwą, niezdegenerowaną formę — wyraża prawdę o naturze Bytu oraz skłania poszczególne jednostki do przyjmowania postaw sprzyjających przemianie świadomości.

Podstawą tego przekonania jest pozostająca w zgodzie z ideą Absolutu jako zarazem immanentnej i transcendentnej zasady rzeczywistości myśl o nieistnieniu ostrej różnicy między sferą *sacrum* i *profanum* — istnieje jedynie różnica między sakralnym i profańskim punktem widzenia³⁵. W tym pierwszym każdy element świata postrzegany jest jako element większej całości, która w sposób symboliczny odsłania i ukierunkowuje człowieka ku Pełni³⁶. Prawdziwa natura rzeczywistości nie może być wyrażona w innym języku, jak tylko przez symbole tworzące „sieć” wzajemnie powiązanych znaczeń odsyłających i odsłaniających wieczystą prawdę³⁷. Elementami tej sieci są, choć nie w takiej samej mierze, wszystkie byty i twory kultury — każdy przedmiot, zjawisko i obrzęd ma głębsze znaczenie, które można zrozumieć, przyjmując właściwą perspektywę (czyli taką, jaką w swoich pracach prezentują sami tradycjonaści). Kultura jako rzeczywistość dynamiczna ukierunkowuje człowieka i „popycha” go w kierunku pełni, nawet gdy nie jest on tego w pełni świadomy. W ten sposób sfera kultury stanowi swoiste „tło” kształtujące właściwe rozumienie świata i siebie, w którym istotną rolę odgrywa swoiście pojmowana „depersonalizacja”.

Jak wspomniano, istota soteriologii tradycjonalistycznej leży w przekonaniu, że w swej najgłębszej istocie (Jaźni) człowiek jest tożsamy z boską Zasadą rzeczywistości. Celem życia człowieka jest odkrycie tej tożsamości, w czym pomagać ma właśnie kultura. Aby osiągnąć takie poznanie, jednostka musi wyzwolić się — „zabić” fałszywą jaźń empiryczną, która wiąże ją ze światem pozorów³⁸. Poszczególne

³⁴ Por. R. Guénon, *Perspectives of Initiation*, s. 11–12; A.K. Coomaraswamy, *On the Pertience of Philosophy*, s. 79–80.

³⁵ Por. R. Guénon, *The Crisis of the Modern World*, s. 53.

³⁶ Por. A.K. Coomaraswamy, *On the Pertience of Philosophy*, s. 71.

³⁷ Por. R. Guénon, *Perspectives of Initiation*, s. 203–204.

³⁸ Takie pojmowanie zbawienia prowadzi do swoistej intelektualizacji zła — zarówno grzech, jak i szatan wpisują się w ten schemat; pierwszy ma charakter „rozproszenia” człowieka — mocniejszego związania go ze światem doczesnym, a drugi jest nie tyle osobą, ile symbolem tych sił psychicznych i społecznych, które przeszkadzają w poznaniu. Por. F. Schuon, *Transcendent Unity of Religions*,

kultury przez narracje mityczne, hierarchiczną organizację społeczeństwa, sakralne pojmowanie obowiązków rodzinnych i zawodowych, architekturę, sztukę i prawo formują myślenie człowieka w kategoriach impersonalnych, zbliżając go tym samym do zbawienia. W ten sposób wszystkie tradycyjne kultury okazują się różnić jedynie zewnętrznie — w swej zasadniczej strukturze (odkrywanej na drodze analiz symbolicznych) głoszą tę samą Prawdę przejawiającą się na różne sposoby, a wynikające z dostosowania jej treści do partykularnych form odpowiadających danej mentalności³⁹. Poszczególne formy (symbole) mogą być lepiej lub gorzej rozumiane, mniej lub bardziej adekwatnie „rozjaśnione” w danej kulturze, samo jednak znaczenie symboli odwzorowujące kosmiczny porządek — podobnie jak Prawda, którą wyrażają — pozostaje wieczne i niezienne⁴⁰.

Przekonanie o fundamentalnej jedności wszystkich kultur i cywilizacji idzie w parze z bardzo krytyczną oceną zachodniej kultury nowożytnej. Zdaniem tradycjonalistów dzieje Zachodu od XIV wieku są stałym procesem dekadencji i degeneracji. Istotą tego procesu jest antropocentryzm — człowiek, zamiast być elementem kosmosu podległym jego prawom wyrażonym w mitach, moralności, zwyczajach, obrzędach, stał się kreatorem, który próbuje „tworzyć” swój świat wedle własnego uznania. Tymczasem to „ja” (rozmyślnie pisane minuskulą, oznacza bowiem jaźń empiryczną), które dominuje i coraz bardziej zmienia świat, jest właśnie „diabłem” — zasadą coraz mocniejszego Ignięcia do zmiennego i przygodnego świata empirii, co z kolei utrudnia samopoznanie. Paradoksalnie takie działanie, mające być manifestacją wolności podmiotu, staje się pułapką, w którą zniewolona jaźń coraz bardziej wpada. Zapominając o swojej prawdziwej tożsamości, jaźń identyfikuje się z tym, co „moje” — ciało, zmysły, majątek, władza, przyjemności. Istotną rolę w tym procesie odgrywa kultura, która zamiast „popychać” człowieka do zbawienia, zamyka go w obrębie własnych pragnień skoncentrowanych na doczesności, tworząc „oczywiste” przeświadczenie, że jest to rzeczywistość jedyna i ostateczna. Jedynym ratunkiem dla zdegenerowanego Zachodu jest zwrot ku tradycjom orientalnym; tego celu nie wolno upatrywać w zwykłym synkretyzmie ani prostym przeniesieniu treści obecnych w tamtejszych systemach do kultury zachodniej, lecz w odkryciu Tradycji, która tam została zachowana, podczas gdy na Zachodzie uległa degeneracji⁴¹.

Podsumowanie

Przedstawiona prezentacja poglądów tradycjonalistycznych opiera się na analizie trzech moim zdaniem zasadniczych aspektów: fundamentalnej jedności Bytu, intuicji jako najwyższej formy poznania, a zarazem realizacji tej Jedności w odniesieniu do konkretnej jednostki oraz roli kultury w tym procesie. Nietrudno zauważyć, że przedstawione poglądy w zasadzie pokrywają się z wizją świata wy-

s. 49–50; A.K. Coomaraswamy, *Who is „Satan” and Where is „Hell”*, [w:] *Coomaraswamy. Selected Papers*, vol. II, s. 27.

³⁹ Por. A.K. Coomaraswamy, *On the Pertinence of Philosophy*, s. 72.

⁴⁰ Por. R. Guenon, *Fundamental Symbols*, s. 28–29.

⁴¹ Por. R. Guénon, *Not, Fusion but Mutual Understanding*, [w:] *Crossing Religious Frontiers*, s. 20–21.

rażaną przez myśl hinduistyczną, a zwłaszcza przez adwaita-wedantę. Sami tradycjoniści nie ukrywają tego wpływu, podkreślając jednocześnie, że to właśnie ta tradycja najlepiej zachowała Tradycję Pierwotną (na którą składają się, ogólnie rzecz ujmując, idee tu opisane), przez co może służyć jako punkt odniesienia do poszukiwań analogicznych idei „ukrytych” w tradycjach chrześcijańskiej, islamskiej, buddyjskiej.

W tak krótkim opracowaniu trudno poddać krytycznej analizie wszystkie przytoczone poglądy. Warto jednak wskazać na jeden aspekt, na którym opiera się cały gmach myśli tradycjonalistycznej. Jak wyjaśniono, tradycjoniści pojmują poszczególne elementy rzeczywistości jako struktury symboli odsyłających do wyższego porządku i tylko na tej podstawie mają one dla nich znaczenie⁴². Tym samym głównym narzędziem tradycjonalistów w ich wysiłkach zmierzających do „wydobycia” Tradycji Pierwotnej z poszczególnych „strumieni” partykularnych tradycji jest interpretacja symboli pojawiających się w analizowanych kulturach, religiach i systemach filozoficznych. Tej interpretacji można postawić zarzut wyjątkowej dowolności. Przykłady można by mnożyć. Tutaj, tytułem ilustracji, przywołam tylko jeden. Gdy Coomaraswamy analizuje starożytną sztukę grecką, powołuje się na koncepcję *katharsis*, którą rozumie jako ekstatyczne oczyszczenie (uwolnienie) nieśmiertelnej Jaźni z jej empirycznych ograniczeń analogiczne do wyzwolenia opisywanego w myśli hinduizmu i buddyzmu⁴³. Takiej interpretacji można zarzucić to, że jako pierwotne przywołuje pojmowanie *katharsis* właściwe późniejszym epokom. W epoce homeryckiej (czego świadectwem są teksty *Iliady*) *katharsis* było czysto „mechanicznym” oczyszczeniem rytualnym pozbawionym wszelkiego głębszego duchowego znaczenia. Dopiero w epoce archaicznej rozwinęła się idea dziedzicznej zmazy (*miasma*) wymagająca rytualnego oczyszczenia, która ewoluowała w kierunku takiego pojmowania *katharsis*, jakie znamy z prac Arystotelesa⁴⁴. Tym samym, gdyby rzeczywiście Coomaraswamy miał rację, to już w najstarszych tekstach powinna się pojawiać taka właśnie „ekstatyczna” wizja rytuałów oczyszczenia⁴⁵.

Rzecz jednak nie w tym, że przeciwko poglądom tradycjonalistów można sformułować taki czy inny argument oparty na badaniach filozoficznych, archeologicznych, historycznych, filologicznych czy kulturoznawczych, ale w tym, że żaden z nich nie ma dla nich znaczenia i może być „odparty” w ten sam sposób. W każdym przypadku tradycjoniści mogą twierdzić, że przywołana krytyka opiera się na ideach czasowo późniejszych, zdegenerowanych i stojących w opozycji do

⁴² Por. R. Guénon, *The Great Triad*, Cambridge 1991, s. 15.

⁴³ A.K. Coomaraswamy, *A Figure of Speech or a Figure of Thought*, [w:] *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, s. 25–26.

⁴⁴ Por. C. Dodds, *Greco i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Kraków 2014, s. 40–42.

⁴⁵ Przywołany przykład jest ilustracją szerszej tendencji przenikającej całą filozofię tradycjonalistyczną. Co ciekawe, tradycjoniści zarzucają myślicielom zachodnim, że — lekceważąc specyfikę myśli orientalnej — stosują do niej kategorie filozofii Zachodu, a jednocześnie sami popelniają ten sam błąd — interpretują Biblię, św. Tomasza, św. Augustyna i innych, uważanych za „tradycyjnych” filozofów, całkowicie ignorując właściwą im metafizyczną perspektywę. Por. F. Tokarz, *Byt Absolutny w Upaniszadach i u św. Tomasza z Akwinu*, [w:] F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, cz. 1, Lublin 1990, s. 60–66.

autentycznej Tradycji, tyle że zachowanych w źródłach pisanych. Co więcej, już samo powoływanie się na „fakty” — historyczne, egzegetyczne czy jakiegokolwiek inne — świadczy w oczach tradycjonalistów o błędnym nastawieniu ich adwersarzy, którzy nie potrafią wykroczyć poza myślenie dyskursywne i zrozumieć ukrytego przesłania wszystkich tradycyjnych kultur. Za każdym razem argumenty, jakie wysuwa się pod adresem myśli tradycjonalistycznej z perspektywy historii, filologii, kulturoznawstwa czy filozofii, poświadczają tylko jej tezę o degeneracji współczesnej, „profańskiej” mentalności, stanowiącej wspólne tym wszystkim naukom duchowe tło⁴⁶. Zasadniczym argumentem przeciw poglądom tradycjonalistycznym jest zatem ich zasadnicza nefalsyfikowalność ugruntowana w samej metodzie analiz. W każdym przypadku pojmowanie Tradycji Pierwotnej jako ukrytej za zasłoną symboli pozwala tradycjonalistom twierdzić, że dany kontrargument nie tylko nie sięga ich tezy, ale wręcz je potwierdza.

Poglądy tradycjonalistów w wielu punktach mogą budzić wątpliwości, trudno jednak odmówić im elokwencji oraz ciekawych spostrzeżeń zwłaszcza w dziedzinie historii sztuki, w której są szczególnie kompetentni. Co więcej, jeśli do grona myślicieli pozostających pod wpływem tradycjonalizmu zaliczyć takich religioznawców jak Mircea Eliade czy Joseph Campbell, to sam tradycjonalizm zaczyna się jawić jako ważne stanowisko we współczesnej filozofii religii. Na uwagę zasługuje także krytyka kierowana pod adresem nowożytnej kultury, która — mimo wielu różnic — wykazuje pokrewieństwo z poglądami takich myślicieli, jak Nicolas Gomez Davila czy Ernst Jünger. Wspólne tym wszystkim myślicielom jest przekonanie, że dawny, hierarchiczny porządek społeczny oraz związany z nim etos (stanowiące jedynie element hierarchicznie uporządkowanego wszechświata) lepiej kształtowały życie społeczeństw i jednostek. Z takim poglądem łączy się też postawa antyosiwieceniowa — wbrew osiemnastowiecznemu optymizmowi tradycjonałiści są przekonani o dekadencji oraz kryzysie kultury nowożytnej i współczesnej, a jedyny ratunek widzą w powrocie do Tradycji. Niezależnie od tego, czy za punkt odniesienia weźmiemy filozofię religii, czy filozofię kultury, tradycjonalizm w obu przypadkach jawi się, moim zdaniem, jako ważny uczestnik debaty o kondycji współczesnej kultury.

Main ideas of integral traditionalism

Summary

The article is a comprehensive attempt at presentation of the essential ideas peculiar to the School of Integral Traditionalism. Presented considerations, based on works of the most influential thinkers: Rene Guénon, Frithjof Schuon and Ananda K. Coomaraswamy, concern in turn: ontology, the theory of knowledge and anthropology, the theory of culture/historiosophy.

⁴⁶ Z perspektywą tradycjonalizmu integralnego w kwestii egzegezy można zapoznać się we *Wstępie* i pierwszym rozdziale pracy R. Guenona *Introduction to The Study of the Hindu Doctrines*, która zresztą jako rozprawa doktorska została odrzucona przez recenzenta właśnie z powodu niespełnienia warunków wynikających z historyczno-egzegetycznego uprawiania filozofii.