

Марк Сецвик

ПРОТИВ МОДЕРНОГ СВЕТА



ТРАДИЦИОНАЛИЗАМ
тајна интелектуална историја
двадесетог века

ДОПУЊЕНО СРПСКО ИЗДАЊЕ

УКРОНИЈА

Библиотека
ВРХОВИ
IX

МАРК СЕЦВИК

Уредници
Светислав Бајић
Срђан Р. Фуртула

Рецензент
Драгослав Бокан

ПРОТИВ МОДЕРНОГ СВЕТА

*Традиционализам
и шајна интелектуална историја
двадесетог века*

Превод
Светислав Бајић

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР	9
ПОПИС ЗНАЧАЈНИХ ЛИЧНОСТИ	13
Увод	15
ДЕО ПРВИ	
РАЗВОЈ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА	
I ТРАДИЦИОНАЛИЗАМ	35
II ПЕРЕНИЈАЛИЗАМ	57
III ГНОСТИЦИ, ТАОИСТИ И СУФИЈИ	75
ДЕО ДРУГИ	
ТРАДИЦИОНАЛИЗАМ У ПРАКСИ	
IV КАИРО, МОСТАГАНЕМ И БАЗЕЛ	97
V ФАШИЗАМ	125
VI ФРАГМЕНТАЦИЈА	153
ДЕО ТРЕЋИ	
ОСЛОБОЂЕНИ ТРАДИЦИОНАЛИЗАМ	
VII РЕД МАРЈАМИЈА	187
VIII АМЕРИКА	203
IX ТЕРОР У ИТАЛИЈИ	225
X ОБРАЗОВАЊЕ	237
ДЕО ЧЕТВРТИ	
ТРАДИЦИОНАЛИЗАЗАМИ БУДУЋНОСТ	
XI ЕВРОПА НАКОН 1968. ГОДИНЕ	259
XII ТРАДИЦИОНАЛИЗАМ У РУСИЈИ	275
XIII НОВО ЕВРОАЗИЈСТВО	297
XIV ИСЛАМСКИ СВЕТ	309
XV ПРОТИВ СТРУЈЕ	335
Речник	345
Интервјуи	347
Библиографија	351
Индекс	361
ДРАГОСЛАВ БОКАН - ОБЈАВЉЕЊА И КОМЕНТАРИ -	367

Turning and turning in the widening gyre
The falcon cannot hear the falconer,
Things fall apart, the centre cannot hold,
Mere anarchy is loosed upon the world,
The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere
The ceremony of innocence is drowned.

William Butler Yeats, "The Second Coming"

ПРЕДГОВОР

Ова књига представља биографију Ренеа Генона и доноси историју традиционалистичког покрета који је он основао. И он и покрет су били готово непознати широкој јавности. У јануару 1996, када сам започео истраживања предмета књиге, прочитao сам једну Генонову књигу али нисам схватио њену важност, нити да постоји такво нешто као што је традиционалистички покрет. Како бих читаоцу помогао да се оријентише, књига започиње предговором у коме се налазе делови мог пута откривања приказани читаоцу на неки импресионистички начин и са неким скривеним идентитетима. Књига садржи уобичајене научне стандарде и одговоре на већину питања из предговора. Сâm Традиционализам је дефинисан у првом поглављу.

Пошто ова књига представља историју Ренеа Генона и Традиционализма, она прати догађаје са њихове тачке гледишта. Најпре је сâm Генон стављен у жижу, а потом они који су га на било који начин следили. Може се чинити да ово средишње место увећава историјску важност Традиционалиста, али предмет ове књиге чине Традиционалисти, а не периоди и земље у којима су живели. Традиционалистички покрет никада раније није био систематски истражен, па је тако мој први циљ био да установим шта покрет јесте, ко му је припадао, на који начин, и шта су урадили. Постоје неке процене о важности Традиционализма у ширем контексту, али оне ми нису биле основна сврха.

За историчара, истраживање широког покрета као што је Традиционализам представља извесну организациону потешкоћу, посебно када се Традиционализам поделио на неколико праваца а потом и у неколико потправаца, који су наставили готово независно једни од других. Потреба да се прати развој неколико различитих праваца онемогућава строги хронолошки ред. Стога је мој принцип често био такав да се усвоји делимично тематски приступ који следи развој до његовог kraja, чак и када то значи да се треба временски вратити уназад како би се сагледао ранији развој друге врсте. Овај приступ понекад доводи до хронолошких поскакивања, али се надам да ће читалац то моћи издржати.

Потребно је дати још неколико напомена. Читава историја јесте до неког степена дело реконструкције, а пошто овај предмет није много стар, због тајности која окружује већину традиционалистичких активности и

потребе извесних људи да не говоре о својим активностима током периода европског фашизма, неки делови ове књиге зависе више од нагађања него што је то обичај. Основи моје реконструкције увек су дати у напоменама, а у главном тексту није приказан процес, већ само закључак моје реконструкције.

Нека од путовања на која сам отишао због ове књиге водила су ме кроз интелектуалне пределе за које многи сматрају да се налазе с оне стране, кроз пејзаже истачкане антисемитизмом, тероризмом и фашизмом. Чак ћемо накратко посетити и SS у нацистичкој Немачкој. Док ме читаоци буду пратили на овом путовању, моле се да имају на уму да то што ја не осуђујем идеју или праксу не значи и да је подржавам. У већини историјских дела, то се подразумева. Нико не може претпоставити да писање о Роберспјеру подразумева подржавање терора. Могуће је писати о марксистичкој теорији без сталног осуђивања дела ОГУП-а и НКВД-а. Не знам због чега неко не би писао о другим теоријама на истом основу, као што ја то овде чиним. SS ћемо посетити у друштву италијанског барона Јулијуса Еволе, важног Традиционалисте, и видећемо организацију његовим очима – као организацију занимљивих могућности. Овај приступ не значи да и ја видим SS на такав начин. Не видим.

Будући да је интернет један од најважнијих извора за моју књигу, приличи да ову књигу прати и вебсајт, www.traditionalists.org, који доноси најновије податке, фотографије, копије неких оригиналних докумената, традиционалистичку библиографију и линкове ка традиционалистичким вебсајтовима. Читалац који може да прошири, разјасни и исправи неки део ове књиге позван је да посети вебсајт и да ме контактира. Интернет страна takoђе доноси додатни материјал намењен првенствено заинтересованим научницима.

У писању књиге о тако широком пољу као што је ова, морао сам да ступим у многе просторе за шта сам имао мало научног оправдања. Учинио сам најбоље што сам могао како бих схватио позадину традиционалистичких активности зависно од места и времена, али не тврдим да сам стручњак за сва места и периоде које покрива ова књига. Такође сам, више него што је то обичај, захвалан мојим колегама на сугестијама, помоћи и коментарима. Посебно бих желео да се захвалим Борису Фаликову, Х. Т. Хансену, Клаусу Крејсеру, Жан-Франсоа Мајеру, Шахраму Пазуки, Брајану Ренијеу, Отавији Шмит, Стивену Шенфилду и Пјер-Луијију Зокателију, а такође и свим француским научницима који су ми помогли, а посебно Жан-Батисти Ајмарду (који је био од највеће помоћи иако се није слагао са многим мојим интерпретацијама), Жан-Пјеру Браху, Стефану Дудињону, Антоану Фавру, Жан-Пјер Лорану, Бернадети Ригал-Селар и Тјерију Зарконију. Желео бих да захвалим и свима осталима који су потпомогли мој пројекат сугестијама и ентузијазмом; Америчком универзитету у Каиру за дозволу која је омогућила моју посету Мароку и Ирану; Раселу Сендеру, адвокату; и Синтији Рид, мом уреднику у Oxford University Press-у за њену

подршку и њен хумор упркос тешкоћама. Надаље бих желео да се захвалим мојим саговорницима: ова књига никада не би била написана без њиховог времена, стрпљења и дарежљивости. На крају бих желео да се захвалим мојој супрузи, Луси, због много тога, а посебно због њених продорних коментара.

Многи људи којима се бави ова књига били су познати под више имена. Моја је пракса била да на њих указујем по имену које се најчешће користи у изворима. Друга имена, као и датуми рођења и смрти, дати су у индексу.

Листа најважнијих интервјуа је дата пре библиографије, а ту су дата места и датуми интервјуа.

Материјал који већини читалаца неће бити занимљив доступан је у виду допунских напомена (additional notes) на интернету. На тај материјал указује се фразом: види AN и бројем напомене. Додатне напомене су доступне на <http://traditionalists.org/anotes>.

ПОПИС ЗНАЧАЈНИХ ЛИЧНОСТИ

СЕДАМ НАЈЗНАЧАЈНИЈИХ ТРАДИЦИОНАЛИСТА (поређаних према датуму рођења)

КУМАРАСВАМИ, др АНАНДА КЕНТИШ (Coomaraswamy, Ananda Kentish, 1877-1947). Британски и амерички историчар уметности.
ГЕНОН, РЕНЕ (Guénon, René, 1886-1951). Француски и египатски држављанин. Развио Традиционализам.
ЕВОЛА, БАРОН ЈУЛИЈУС (Evola, Julius, 1896/8-1974). Италијан који је развијао политички Традиционализам.
ЕЛИЈАДЕ, др МИРЧА (Eliade, Mircea, 1907-1986). Румун, а потом амарички државник. Научник на пољу религије.
ШУОН, ФРИТЈОФ (Schuon, Frithjof, 1907-1998). Немац који се на крају настанио у Америци. Развио суфијски Традиционализам и основао суфијски ред Алавија (потоњи ред Марјамија).
НАСР, др СЕЈД ХУСЕИН (Nasr, Seyyed Hossein, 1933-). Иранац који је увео исламски Традиционализам у Иран и у друге делове исламског света.
ДУГИН, АЛЕКСАНДАР (1962-). Рус који је развио ново евразијство.

ДРУГЕ ЗНАЧАЈНЕ ЛИЧНОСТИ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА (поређане према датуму рођења)

ФИЋИНО, МАРСИЛИО (Ficino, Marsilio, 1433-1499). Италијански свештеник и новоплатоничар.
БУРОВ, РУБЕН (Burrow Reuben, око 1799). Британски историчар религије.
ЕМЕРСОН, РАЛФ ВАЛДО (Emerson, Ralph Waldo, 1803-82). Амерички трансценденталиста.
БЛАВАЦКА, ХЕЛЕНА (1831-1891). Руски теософ.
ВИРТ, ОСВАЛД (Wirth, Oswald, 1860-1943). Масонски реформатор и Генонов сарадник.
ПУВУРВИЈЕ, АЛБЕРТ ДЕ (Pouvourville, Abert de, 1861-1940). Таоиста, импаријалиста и други Генонов важан учитељ.
ЕНКУЗ, ЖЕРАРД (Encausse, Gérard, 1865-1916). Оснивач Мартинистичког реда и Генонов први значајни ментор.

АГЕЛИ, ИВАН (Aguéli, Ivan 1869-1917). Шведски суфи и сликар.

ШАРБОНО-ЛЕСАЈ, ЛУЈ (Charbonneau-Lessay, Louis, 1871-1948). Католички антиквар, Генонов пријатељ и заштитник и први Мајстор Братства вitezова Божанског Параклета.

СЕБОТЕНДОРФ, РУДОЛФ ФОН (Sebottendorf, Rudolf von, 1875-1945). Немачки окултиста и масон који је основао политичку партију коју је Хитлер касније претворио у Нацистичку партију.

ЕБЕРХАРТ, ИЗАБЕЛА (Eberhardt, Isabelle, 1877-1904). Суфи и списатељица француско-руског порекла.

МАРИТЕН, ЖАК (Maritain, Jacques, 1882-1973). Католички философ и некадашњи Генонов заштитник.

ШАКОРНАК, ПОЛ (Chacornac, Paul, 1884-1964). Генонов издавач.

ТОМАС, ЖОРЖ-ОГИСТ (Tomas, Georges-Auguste, 1884-1966). Други Мајстор Братства вitezова Божанског Параклета.

СЕЛИЊИ, ПОЛ ДЕ (Seligni, Paul de, 1903-?). Мауританац настањен у Француској. Вођа култа и гуру.

РЕЈОР, ЖАН (Reyor, Jean, 1905-1988). Посвећени рани следбеник Генона и уредник *Etudes traditionnelles* све до 1961.

ВАЛСАН, МИХАЕЛ (Vâlsan, Michel, 1907-1974). Румун касније настањен у Француској. Први Шуонов *mukadам* у Паризу а потом шејх засебног суфијског реда Алавија. Уредник *Etudes traditionnelles* од 1961. све до своје смрти.

БУРХАРТ, ТИТУС (Burckhardt, Titus, 1908-1984). Швајцарац и Шуонов најближи најранији сарадник и његов *mukadам* у Базелу.

ЛИНГС, МАРТИН (Lings, Martin, 1909-). Енглез и први Генонов сарадник у Каиру, а потом Шуонов *mukadам* у Лондону.

ПАУЕЛС, ЛУЈ (Pauwels, Louis, 1920-1997). Француски писац и издавач специјализован за окултно.

АРТУНГ, АНРИ (Hartung, Henri, 1921-1988). Француз касније настањен у Швајцарској. Накратко следбеник Шуона, а касније прогресивни јавни интелектуалац.

ПАЛАВИЧИНИ, ФЕЛИЋЕ (Pallavicini, Felice, 1926-). Италијан и шејх традиционалистичког суфијског реда у Милану, који је потекао од Идризијевог реда Ахмедија.

ФРЕДА, ФРАНКО (Freda, Franco). Италијански политички традиционалиста.

ЦЕМАЛ, ГАЈДАР (1947-). Руски исламиста.

УВОД

Свуде је било мрачно и једино се сноп батеријске лампе пробијао неколико спратова изнад. Влага се мешала са димом, а вода је и даље текла и капљала. Ватрогасац је прошао мимо мене док сам се нервозно успињао степеницама, и ја сам га, будући да слабо говорим руски, пропустио ћутке. Пре него што сам ушао у зграду где сам боравио, већ сам установио да је пожар започео на крову. Бескућници, рекоше, са оближње железничке станице Курскаја. Надао сам се да је по среди управо то, а не нешто озбиљније.

Мој руски је очајан, али су Руси које сам дошао да интервјујушем и због чега сам дошао Москву, сви одреда били уљуђени људи који говоре неколико језика. "Дутин је невероватно образован, и на свој начин невероватан... Најважније је имати на уму да су сви они сто посто луди", послао ми је електронском поштом, као додатак на мој увод за једног од ових лидера, један амерички научник, совјетолог док је постојао Совјетски Савез, а потом колекционар монархија, фашиста и "родољуба" са маргина руске политике. Дутин је савршено научио француски језик, прилично ваљано енглески и још два-три европска језика док је радио као улични чистач током последњих година СССР-а. Његов пријашњи колега, Едвард Лимонов, научио је готово савршено енглески језик док је живео у Њујорку као совјетски пребег и новинар-дисидент. И шта је још радио? Лимоновљева најпознатија књига, *To сам ја, Едичка*, била је очито аутобиографска, али делом и фикција. Лежала је непрочитана на мојој полици у Каиру након што сам је онде оставио прочитавши пар страна неколико година раније, убрзо пошто сам се преселио у Египат. Касније, када сам схватио зашто ми се Лимоновљево име чинило познатим, нашао сам поново његову књигу и прочитао је. Лимонов је описивао дезоријентисаност и отрежњење совјетског режима. Био је поштован као песник у својој земљи, иако га је систем одбацио, а на Западу му није требало нити је стекао поштовање. Описивао је такође искуство сваког емигранта на Западу, и искуство свих дисидената, не само совјетских. Александру Солжењицину се књига није свидела, мада сам касније открио да он описује Лимонова као "маленог инсекта који пише порнографију".

Звук отичуће воде се утишао док сам ја стигао до врха степеништа. Апартман у коме сам одсео био је мање-више нетакнут. Са ћлафона у кухињи је отпао малтер, а под је био прекривен са пола инча воде, али био је цео. Маче моје цимерке било је живо мада престрављено, а пластичне фасцикле

су сачувале моје забелешке и интервијује. Све је остало читко сем једног листа о позадини конзервативних комуниста и радикалних демократа. Мачка је те ноћи спавала са мном у кревету, ушушкана испод ћебета на мом стомаку, лагана и мекана попут пера.

Упркос мојим страховима, вероватно су у питању били бескућници са станице Курскаја. Москва је тог лета била прелепа, а ја сам се, далеко од куће и помоћи, сусретао са неким чудним људима. Дутин је заиста ерудита, и то шармантан, али са Лимоновим никад нисам отишао даље од кратког телефонског разговора, а и то ми је требало неколико дана да уговорим. Његова невољност да се види са мном вероватно има неке везе са чињеницом да западни новинари и научници о њему и Дутину пишу као о претњама по светски мир, као о вођама ужасавајућих скинхедса и панкера, персонификацијама препорођеног Трећег Райха опремљеног нуклеарним наоружањем. Наравно, сваки Рус који тврди да његова партија – Национал-бољшевичка партија коју су основали Дутин и Лимонов – здружије најбоље елементе нацизма и стаљинизма имаће на Западу проблеме у односима с јавношћу.

“Ја волим такве људе”, рекла ми је Наталија, новинар која је за *Moscow Times* начинила најскорије интервију са Дутином и Лимоновом. “Они су забавни и различити. Нису попут других политичара.” Наталија ме је повела до једног московског ресторана, уређеног с укусом у ретро стилу, са музиком и декором из раног Брежњевљевог периода, али углавном празног. Улаз кроз необележена челична врата – која отвара бивши припадник КГБ-а, хладног изгледа у тамном оделу – је дозвољен само члановима. Наталија је напредовала од повременог помоћника за америчке новинаре у Лењинграду, преко Универзитета у Лос Анђелесу и стажирања у *Los Angeles Times*, до персонификације најбољих аспеката Нove Русије. Она је непоколебљиви либерал, пуне светlostи и наде, и забавља се и пише са једнаким жаром; код ње нема ничег фашистичког. Али она је и истраживач алтернатива? Свакако. Док смо напуштали клуб она је покупила шарену налепницу: “Данас има много свакаквих чудних људи унаоколо... и то ми се допада.” Ово се није односило на Дугина већ на све већи број људи који живе у Москви без московске дозволе боравка, на московски еквивалент имигрантског проблема на Западу.

У центру Москве је иза челичних врата, у стану у лепој згради надомак амбасаде САД, живео још један Дутинов колега, Гајдар Цемал. Цемалова врата није отворио бивши припадник КГБ-а, већ млади Татарин обријане главе, који је касније мене и Цемала послужио танком кафом у напрслим шољама са тањирићима из неког другог комплета. У готово неопремљеном стану било је још неколико момака, који или ништа не раде, или нису ништа радили само док сам ја био онде. Цемал и ја смо разговарали о Дутину, исламу, нашим прецима, циходу, о Цемаловим контактима са Талибанима, о савремености и традицији.

Мада сам могао да замислим да су Цемалови млади Татари спремни на све и свашта, ја и он смо се слагали добро. Чак ми је обећао да ће ме потра-

жити када следећи пут буде у Каиру – нисам био претерано весео, и због утицаја који на мој досије у египатској служби безбедности може имати посета познатог страног исламисте, и због тога што сам могао да замислим реакцију моје супруге када би Цемал и његова пратња банули ненајављени. Ја и Дутин смо се такође слагали добро. У његовој канцеларији није било скинхедса, само секретарица која се надала одласку кући, неизбежна Рускиња каменог лица у педесетим годинама која је радила као собарица, и човек који је изгледао као трговац књигама који је седео на каучу и листао каталог Дутинових издања. Дутин је, касније сам схватио, тада већ био оставио далеко иза себе Национал-бољшевике и кренуо путем који ће га водити ка, могуће је, још страшнијем савезу са Кремљем. Лимонов је, супротно томе, завршио у затвору.

Мада су све моје забелешке остале читке упркос ватри и води у мом изнајмљеном стану, морао сам да набавим ново издање Еволине књиге *Јахање Џиџа*, књигу коју су сам донео са собом како бих је читao док чекам да дође до интервијуа. Евала, барон Јулијус. Артиљеријски официр, авангардни сликар, маг. Умро је у Риму, 1974. Његове су књиге у Лењиновој библиотеци у Москви открили Цемал и неколицина других совјетских дисидената убрзо након кубанске ракетне кризе. Библиотекари који су Еволине књиге оставили на полицијама никада нису погледали текст између корица и нису схватали колико су опасне. У Италији седамдесетих година, прича се, човек би се нашао у већој неприлици ако би полиција током преметачине стана пронашла Еволине књиге, него кад би пронашли пластични експлозив.

Еволи се 1951. године судило за “заверу са циљем успостављања фашизма” али је био ослобођен. Била је то смешна оптужба: пукови фашизам је за Еволову напрсто био исувише питом. Истина, он је делао са Мусолинијем на италијанским радикалним законима, али су га фашисти на крају повукли из Берлина и одузели му пасош. Његови погледи су за њих били напрсто сувише екстремни. Евала је за Мусолинија био као Троцки за Стаљина – али ко је за њега чуо? Па, за почетак, италијанска антитерористичка полиција. Управо је достигао 12600 “погодака” на интернет претраживачу www.google.com; Троцки убедљиво води са 137000 “погодака”.

Ја нисам чуо за Еволову све док нисам упитао шејха Абд ал-Вахида Пала-вићинија како је постао муслиман. Тако је отпочело моје истраживање Традиционализма, у Милану у зиму 1995-96. године, док сам интервјуисао италијанског шејха суфијског реда кога чине искључиво италијански преобразеници у ислам. За Пала-вићинија и италијанске суфије први пут сам чуо на једној конференцији у Картуму, док сам разговарао са италијанским колегом ван конференцијске сале где смо се задржали како би се загрејали између предавања. Конференцијска сала је било једно од ретких* места у Судану где је радио клима-уређај, и организатори конференције су имали намеру да то искористе у потпуности. Врело суданско сунце, песак и тишина обезбеђивали су повремени одмор између заморних састанака у леденој унутрашњости. Док смо дрхтали у полутиами, судански научници су, један за

другим, представљали радове о темама које их нису исувише занимале, али су мислили да би могле занимати странце и отворити врата златног рудника истраживања плаћеним из иностранства.

“Ако се бавиш идризизма”, рекао је мој италијански колега, “имамо неке у Милану.” Један од аспеката суфијског реда Идризија који ме тада интересовао било је њихово ширење, и тако сам неколико месеци касније, током хладног јануара 1996. године, одлетео за Милано. На аеродрому су ме сачекали неки од следбеника шејха Палавићинија, опходећи се према мени са највећом пажњом јер долазим са Оријента. Па, управо сам дошао са Оријента – заправо, рођен сам у Лондону и носим презиме које наговештава далеко викиншко порекло. И ја сам се према шејху Палавићинију такође опходио са најдубљим поштовањем. Тако се опходи са суфи шеицима, а интервјуисање шејха је део мог посла као историчара ислама. Никада раније нисам срео шејха Италијана, али ми се чинило као најсигурније да му прићем пре као шејху него као Италијану. Током нашег разговора, Палавићини ми је рекао да је постао муслиман у Швајцарској, 1952. године, пошто га је Евала тамо послао једном шејху. Он је ступио у контакт са Еволом као италијански преводилац дела француског писца, Ренеа Генона, кога је тада читao.

Можда моје истраживање заправо и није започело те зиме, пошто сам већ био чуо за Ренеа Генона, мада ми Еволино име није значило ништа. Можда је моје истраживање започело десет година раније, 1986, другог дана мог првог путовања у Каиро. Посетио сам школског друга који је добио посао предавача на првој години на AUC-у, Америчком универзитету у Каиру [The American University in Cairo], и мој пријатељ ме повео на ручак у мензу Универзитета. Понели смо своје таџне са касе до слободног стола и сели. “Оно онде су преобраћеници”, запазио је мој пријатељ, уживајући у својој улози водича, и показујући према столу на супротној страни просторије. Онде су за малим столом седела четири человека, брадата и одевена у тамну одећу – или су се само чинили мрачним? Након само два дана у Каиру, вероватно сам и даље повезивао ислам са мрачњаштвом. Како западњак може да се преобрати у ислам? Њих четворица су тихо разговарали, завршавајући оброк, и нагињући се један ка другом. О чему ли то причају?

Годину дана касније, преселио сам се у Каиро и сâм предајући на AUC-у, и упознао сам једног од тих преобраћеника, данског држављанина коме је материјни језик био немачки. Некада је био возач у хитној помоћи у Хамбургу, трагао је за духовним испуњењем на Шри Ланци, научио је енглески на Америчком универзитету у Бејруту и онде је упознао турског шејха и одмах постао муслиман. Када се боље упозна и није толико мрачан. Штавише, био је човек са сјајним очима и непоправљивим смислом за хумор. Лако смо постали пријатељи и то смо остали до данас. Једног дана осамдесетих година он ми је позајмио књигу Ренеа Генона, за кога је рекао да је француски преобраћеник у ислам који је много година живео у Каиру. Књига је заиста изгледала невино – меки повез у издању издавачке куће

Penguin, са печатом библиотеке AUC-а на рикни књиге. Датум штампе је указивао да је рок за враћање књиге прекорачен за око дванаест година, на шта сам указао. Преобраћеник се смејао. “То је исувише важна књига”, рекао је, “да би се поверила библиотеци. Обавезно ми је врати.”

Била је то чудна и тешка књига, и уопште се није бавила исламом. Пре се тицала времена, квантитета, квалитета и Аристотела, говорила је о Гогу и Магогу и приближавању краја света. Забрињавајућа књига, и било ми је тешко да се раздвојим од ње.

“Како можеш да читаши ово?” упитао ме је школски друг који ми је прошле јесени показао на сто преобраћеника.

“Генон?” рече други професор универзитета. “Прочитајте ово.” И даде ми књигу Фритјофа Шуона. Овог пута, речено ми је, у питању је Швајцарац, такође шејх. Књигу овог аутора који се разликује од Генона, позајмио ми је сасвим другачији човек, Алан Гулд. Некадашњи песник-битник, Гулд је исијавао пре енергијом него хумором, летећи тамо-амо у Саудијску Арабију и говорећи – након деценија проведених на Блиском истоку – заиста најгори арапски који сам икада чуо.

Ето, тако је почело, са два преобраћеника у ислам који су предавали на AUC-у, и са два аутора, Европљанина за које је речено да су суфи шеици, од којих ниједан не пише много о исламу. Мада нисам знао зашто, односи између преобраћеника који је читao Генона и преобраћеника који је читao Шуона чинили су ми се хладнијим него што бих очекивао. Било како било, када су се оба имена поново појавила у Милану – Шуон је швајцарски шејх коме се упутио Палавићини након ишчитавања Генона – у мени је то побудило интересовање.

Генон и Шуон су очито били важни за један аспект сусрета Запада са исламом: није то “сукоб цивилизација”, већ супротно – напуштање. По власнику једног од већих исламских центара у Милану, кога сам интервјуисао, Генонове књиге су биле главни узрок конверзије у ислам у Италији. Али Шуц је водио ресторан блискоисточне кухиње који је служио и као галерија и као место за промоцију књига. Ресторан је наслоњен на радњу која продаје молитвене простирике, мараме, мирисне штапиће, уоквирене слике Кабе у Меки, Куран и остале књиге, укључујући и полицу са Геноновим делима на француском оригиналу и италијанском преводу. Сâм Али није био велики поштовалац Генона, “али људи то желе да читају, а и корисно је, то привлачи људе исламу.”

Дакле, веома простица слика, изузев што се можда Евала није заиста уклапао. “Врста фашистичког филозофа”, рече ми један италијански стручњак кога сам посетио, “који је сматрао да је ислам врста духовне расе.” Нисам сазнао много тога; стручњак је боловао од тешке прехладе, и није био склон да ме прими у свом стану током викенда, и очито је желео да наш разговор заврши што је пре могуће. Устао сам да кренем и тако сам на његовом столу угледао отворен бедно одштампан памфлет са мутном фотографијом насејаних људи у SS униформама. Погледао сам пажљивије, чудећи се. “Му-

слимански одред у SS-у”, одговорио је невољно мој домаћин. “Бавим се такође и таквим стварима.” Потом сам на улици потражио слаткише које бих купио и понео са собом у Каиро. Два куглофа по цени једног (била је то ћој после Божића), и нешто “порцини” печурака. Мисија извршена. Имао сам још једно поглавље које ћу додати мојој књизи о ширењу суфи реда Идризија и нешто јестивих трофеја са мог путовања.

Моја слика Генона и Шуона као исламских писаца поживела је неко време. У авиону којим сам летео кући из Милана, прочитao сам кратку биографију Генона коју ми је дао један од Палавићинијевих следбеника. Говорио је укратко о Геноновој будаластој младости, о његовом чланству у различним окултистичким париским групама, а потом о његовој конверзији 1910. године у ислам у његовој двадесет четвртој години. Генонизам, како сам ја то почeo да називам, чинило се, дотицао се ислама на Западу. Шуон је био Генонов читалац и следбеник. Ту је био и Мартин Лингс, следбеник најпре Генона, а потом Шуона. Лингса сам видео једном када је дошао у Каиро како би примио награду од председника Хоснија Мубарака за биографију Пророка Мухамеда коју је написао. Било је значајно достигнуће за једног Енглеза који пише о Пророку да буде преведен на арапски, па чак и да добије награду. Лингс је мене и још два човека примио у хотелу Meridien. Сервирајући “млеко и чај” и говорећи грубим акцентом своје генерације, Лингс, савршени Енглез, је причао о традиционалној и модерној архитектури. Нил је текао напољу; Лингс је носио арапску одећу, а његови гости су седели на хотелском кревету, односно као да смо се налазили у некаквој кочији.

Поред Лингса ту је био и Сејид Хусеин Наср, сазнао сам – још једно познато име, аутор дела *Ideals and Realities of Islam* [Идеали и стварности ислама], које је објавио AUC Press, а које ми је дала Рана, још један професор на AUC-у, са густо исписаним маргинама. Рана је била лепа и трагична, измучена проблемима сваке врсте. Да ли је најпре била феминисткиња или арапски родољуб у борби против западњачког културног империјализма? Да ли је била кћерка Нила или бивша ученица Кембриџског колеџа? Да ли је била потлачена као жена и припадница једном и за свагда потчињеног рода или богати послодавац са послугом у њеној сјајној вили? Муслиманка или слободномислећа жена? Научник или романописац? Удата или слободна? Не знам какву је улогу у њеној борби одиграла Насрова књига. Годинама касније, када сам је срео на улици и када смо попили тешку кафу, трудећи се и не успевши да продремо кроз десет година ћутања како би изнова открили близост коју смо некада делили, била је успешан књижевник, писала је на арапском а не на енглеском, и те је године била добитник престижне златне медаље.

Када ми је шејх Палавићини открио да је Шуон водио суфијски ред, било ми је веома лако да пронађем тај ред. Шуонов ред је већим делом свог постојања био тајни, али је веома тешко сачувати више од седамдесет година у потпуној тајности ишта што броји на стотине људи. Тајна се најбржији вије чуvala од “профаних”, од нерелигиозних модерних западњака. Жи-

већи у Каиру и упознајући се са суфизmom и исламом, ја сам му се примакао са небрањене стране. Делићи које сам овде и онде већ био начуо почели су да добијају смисао. Гласине које су окруживале неколико познатих личности, људи који су изгледали као суфији, а који нису признавали да припадају било ком познатом реду, почеле су да долазе на своје место. Схватио сам зашто је сјајни млади холандски научник, који се прикључио египатском суфијском реду у Александрији, тада напустио град и отишao у непознатом правцу. Сада сам разумевао шта је то што је повезивало одређене људе које сам познавао или за које сам чуо, а који су се увек чинили више него добрим пријатељима: то је био тајни западњачки суфијски ред који више од три четвртине века није никада признао чак ни своје име – Марјамија.

Полако сам почeo да уочавам везе између Генона и Шуона и све већег броја западних писаца о исламу, од којих су већина отворени или прикривени преобраћеници у ислам. Кatalози библиотека су откривали књиге, издаваче и часописе. Занимљив научни рад је готово добио свој коначни изглед када је неко поменуо Ендреја Ролинсона, пензионисаног енглеског академика који живи у Француској, и његову најављену књигу, *Western Masters in Eastern Traditions* [Западни учитељи у источним традицијама].

Ролинсон ми је послao одговарајуће поглавље из нацрта његове књиге, у коме је изронила сасвим другачија слика Шуона. Ролинсон није видео Шуона као побожног суфија, већ као шарлатана, вероватно самообманутог, а засигурно неког који обмањује друге. Он је, чинило се, држао да сваки западњачки преобраћеник у ислам мора бити ћакнут, а ја сам до тада знао да то није истина. Уљудно сам довео у питање Ролинсоново виђење Шуона. Једног јутра сам у мом поштанској сандучету нашао подебљу коверту коју ми је послao Ролинсон, а у њој су биле копије неких фотографија. Сео сам за сто, наизменце стављајући слике испод осталих папира и изнова их вадећи, фасциниран и згрожен. На њима је био Шуон одевен као поглавица америчких индијанаца, окружен младим девојкама у бикинијима. Па, Шуон потпуно наг са нечим на глави што личи на викиншки шлем. Била је ту и Шуонова слика Девице Марије, такође наге, са јасно исцртаним гениталијама. Мој намеравани чланак захтевао је суштинску ревизију, као што ће то захтевати и многи други закључци до којих сам дошао.

То је била моја прва загонетка. Неки од највећих западњачких аутора о исламу били су следбеници човека који је унаоколо ишао са перјем на глави, или потпуно наг, сликајући неке веома необичне слике. Требало је да озбиљније схватим извештаје о нерегуларностима у марјамијском суфијаском реду – нерегуларностима, макар, са исламске тачке гледишта. Отишао сам да поразговарам са Гулдом, стручњаком за Шуона, у његову канцеларију на AUC-у. Поменуо је фотографије пре мене, исправно претпостављајући да сам их вероватно видео. Оне су биле украдене, и део су прљаве приче у коју не би да се упушта, рекао је. Свако занимање за њих је погрешно, оне су неважне. Мој је проблем ако желим да се надносим над њима. Што се, опет,

тическе нерегуларности, то нису нерегуларности: није ваљано моје схватање регуларности. Морао сам да се суочим са етичким проблемом, а то нисам чинио како ваља. Био је то крај пријатељства са човеком који ми се свидео чак иако га нисам увек сасвим разумевао, човеком чија је доброта била видљива као и дражесност његових експресијности.

Док сам био у Америци отишао сам у Вашингтон, како бих видео Насра, аутора Ранине ишаране књиге о идеалима и сироварностима ислама, а такође аутора многих других књига. „Он је универзитетски професор исламских студија“, објаснио ми је студент из Каира пре него што сам кренуо из Принстона за Вашингтон. „Нисам сигуран шта је то, али је то нешто много веће од обичног професора, и имајте то увек на уму.“ Шта год то било, то је Наср донел личног секретара и апартман пре него канцеларију, и стављено ми је до знања (мада то није учинио сам Наср) да сам веома срећан јер ми је допуштен приступ великом човеку. Нисам се усудио да поменем фотографије. Наср је заузео исту линију као и Гулд што се тиче нерегуларности. Када се ваљано схвати, објаснио је, ту није било никаквих нерегуларности. Ко сам ја да противвречим универзитетском професору исламских студија? Нисам ни покушао. Али, далеко од тога да сам био убеђен.

Две године касније, када сам отишао у Иран током дуге и хладне зиме и када сам посетио остатке сјајне традиционалистичке Академије којом је некада управљао Наср, схватио сам да сам заиста имао среће да упознам великог човека. Шта год да је био универзитетски професор, Наср је у Ирану био много важнији него касније у Америци, а у Ирану је остао важан чак и после револуције. Рана је, открио сам, била једна од безбројних муслимана који су се, несигурни како да сједине сопствену модерност са религијом и културом у којој су рођени, надали да им Наср може помоћи да пронађу одговор.

Моја друга загонетка била је веза са Еволом. Почеко сам да разумевам основе философије коју је развио Генон, философије за коју ме Наср убедио да не треба да се назива генонизам већ Традиционализам, а Евала и Шуон су јасно развили исту философију даље од самог Генона. Али, Евала се уопште није уклапао, нити у слику суфијске побожности нити у неку другачију слику утицајног култа. Већ је постојала, открио сам, научна литература о Еволи, али религија и Генон се никде не помињу. Уместо тога, Евала је био непрестано коришћен као интелектуална инспирација за тероризам екстремне деснице током такозваних „оловних година“, седамдесетих година двадесетог века, када су меци из аутомата по западној хемисфери летели много чешће него што је то здраво. Било је јасно да нешто недостаје. Евала се уздигао из религиозног покрета и мора да је имао и религиозну страну.

Шансу да откриjem каква је могла да буде Еволина религиозна страна пружио ми је Фридрих Милер, професор религије на Европском универзитету. Милер ми је пришао током коференције на којој сам представио свој рад: „Традиционалистички суфизам.“ Заинтересовао се за Генона па стога и за мој рад о њему, рекао је. Причали смо, и Милер се понудио да ми догово-

ри разговор са једним мусиманским следбеником Еволе, „ако вам не смета да се ваше име појави негде у неком полицијском досијеу“, додао је. Као дугогодишњи житељ Египта, са полицијским досијеом који је до тада био дебео најмање једну стопу, није ме много бринула помисао на танану и вероватно елегантну фасцикли у досијеима италијанске полиције. Са Милером сам се срео у Немачкој, и заједно смо возом наставили ка Парми, граду на северу Италије. И мада мене нису бринули полицијски досијеи, Милера очито јесу. Сваки пут када би мењали возове он би се извинио што ме оставља на перону и отишао би до телефонске говорнице. Након неколико позвива, потврдио је да договор о састанку важи.

Радна соба Клаудија Мутија налазила се у неугледном сивом стамбеном блоку на рубу Парме, радничком делу града са тихим улицама, аутомобилским олупинама паркираним испод дрвећа и уснулим мачкама. Мутијева радна соба је у малом стану његове мајке и та соба није била у потпуности изолована од мириза италијанске кухиње који отварају апетит. Ту је стајао малени сто који је, са ногарима са гуменим столама, личио на сто неког бирократе. Зидови су били украсени исламским кичом – изводима из Курана одштампаним на метализованом папиру, фотографијама Меке и Медине, уоквиреним у јефтин пластични оквир. Из витрине, насупрот исламској теми, на јарболу је висила застава, црни крст уоквiren белим на црвеном пољу, Гвоздени крст у горњој левој четвртини, и свастика у средишту. Касније сам ту заставу идентификовao као *Reichskriegsflagge*, нацистичку ратну заставу.

Мути није седео за својим столом, већ на дрвеној кухињској столици. Пошто је на савршеном француском пријатељски поразговарао са Милером, Мути се окренуо према мени и усрдно одговорио на питања. Сваки озбиљан читалац Еволе, рекао је, знаће за Генона, мада неће сви читаоци Генона открыти Еволу. Расправљали смо о могућој Еволиној духовној практици, и Мути ми је дао копију чланка „Зашто сам изабрао ислам“, у коме је објашњавао себе. Тада смо прешли на Еволин утицај у другим земљама. Речено ми је, да је Мути студирао румунски и мађарски језик на универзитету све док није избачен због политичке активности, те да је остао у контакту са Румунима и Мађарима које интересује Евала. Мути ме питао да ли се сећам телевизијске слике са суђења Чаушеску и судије са белом брадом у позадини одевеног у војну униформу? Он је био велики поштовалац Генона, рече Мути. Да ли можда желим Мутијев примерак књиге о Еволи на источном фронту? Настала је, потписана је и примљена са захвалношћу.

Тек сам много касније сазнао о чему је требало испитивати Мутија: не о исламском кичу, већ о *Reichskriegsflagge*. Пре него што сам напустио Италију, отишао сам у велику књижару и затражио књиге о „црним“ терористима, десничарима. Књижар је изгледао зачућено. Постојало је много књига о „црвеној“ терорији, рекао је готово надобудно, ако желим неке од њих. Заправо, занима ме „црни“ терор. Па, можда има нешто. Пronašao је *Оласно-демократије*, књигу Франка Ферарезија. Италијанска академска јавност

је веома исполитизована, и Ферарези се очито налазио на левици, али у по-кушају да десничарки тероризам осуди због корупције и моралног банкротства естаблишмента, његова књига је обезбеђивала исцрпан преглед екстремне деснице у шездесетим и седамдесетим годинама. Када сам коначно у Каиру нашао времена за читање књиге, пронашао сам, међу многим групама које су инспирацију црпле из Еволе, једну групу застрашујућу у свом нихилизму, групу коју је некада водио Франко Фреда. Међу Фрединим слепденицима налазио се и Мути, мој предусретљиви домаћин из Парме. Питao сам се кога је професор Милер звао како би заказао тај састанак.

Шта су још били ови Традиционалисти? Побожни суфији, култ, религија или политика? Ускоро су људи почели да доводе у сумњу мој првобитни поглед на Традиционализам као на исламски или западно-исламски феномен. Невоља је почела у Амстердаму, на конференцији о новим религијским покретима, где сам представио рад о "Традиционалистичком суфизму." Онде ми је пришао Милер и позвао ме на путовање у Парму. Онде сам примио позив да посетим Москву. Онде су ме, такође, Французи приметили по први пут.

Конференцију у Амстердаму сам пронашао на интернету, док сам покушавао да се образујем о мадам Блавацкој и Теософском друштву. Суфијски шеици су се поносили својим духовним родословом једнако колико су се аустријске војводе некада дичиле својом лозом, и као истраживач суфизма нисам могао тек тако одбацити Генонову лудкасту младост. Исправа се чинило да је кључна фигура неко ко се, увек под знацима навода, називао "Papus", човек чије су књиге о тароту, астрологији и реинкарнацији још увек биле у продаји. Читајући о Папису стигао сам до теософа, и сећања из моје ране младости. У петнаестој години сам се, читајући, пробијао кроз дела Пола Галика, познатог по делу *Snow Goose*, књиге које већ годинама нема у књижарама. У близини моје школе налазила се прашњава књижара која је продавала више оловке и хартију него књиге, и на њеним полицама стајала су непродата издања Галикових романа по веома повољној ценi. Веома сам уживао у *The Hand of Mary Constable* (1964): "Александар Хиро... је послат у Њујорк, где је један научник убеђен да је, преко медијума, у контакту са својом преминулом кћерком. Доказ је одливак руке са отисцима мртве девојке." Егзоплазма, "црвени шпијун", све...

До краја мог истраживања сусрео сам једног атомског инжењера, па чак и црвене шпијуне, али не и ектоплазму. Такође сам научио да је, иако Блавацку окружује много смутње (баш као и у роману Пола Галика), у теософији постојала врста неке дубоке озбиљности – озбиљности данашњих последица, а тадашње мотивације. На конференцији у Амстердаму слушао сам предавања, све више фасциниран. Знао сам шта религија значи на данашњем Средњем истоку, да се политичка и културна дешавања онде тешко могу проучавати без упућивања на ислам, али сам увек претпостављао да је то једна од посебности дела света у коме сам живео и о коме сам писао. Запад је другачији, мислио сам: сем неких цепова отпора у Сједињеним Државама,

вама, то је пострелигијски свет, секуларно друштво. Али, сазнао сам да већина Швеђана верује да земљу посећују ванземаљци, а у то верује бар трећина Американаца. Према једном истраживању, преко четвртине Француза верује у реинкарнацију. Професор Вутер Ханеграф са Амстердамског универзитета је доказивао да је – мада су научници, збуњени његовим преостатком из ранијих времена, често игнорисали западни езотеризам – појава саме модерности заправо преплетена са историјом езотеризма. Теософија је, сазнао сам на моје зачућење, лежала у темељима специјализоване радње у Замалеку, популарном каирском делу града где моја супруга и ја купујемо органску храну.

У Амстердаму сам срео групу научника који се баве новим религијским покретима на Западу, а такође су били и подгрупа оног друштва које је пронашло мене. Одмах након завршетка конференције, уредник француског часописа за који никада раније нисам био чуо, преко интернета ми је послао писмо у Каиро, тражећи да објави мој рад "Традиционалистички суфизам." Када сам доставио текст, један критичар са Сорбоне је моје виђење Генона довео у питање као чисто муслиманско. На Сорбони су, открио сам, на Генона гледали као на католика и масона, као на део историје француског езотеризма: његов се ислам сматрао од другоразредне важности.

Конференција у Амстердаму ме је тако одвела до Париза, Геноновог града. Генон је једном на Сорбони поднео тезу за докторат из философије и био одбијен. Али, иако Генон можда никада није опростио Сорбони, до краја двадесетог века Сорбона је рехабилитовала Генона. Заказао сам састанак на Одељењу за религијске студије на Школи за високе студије са господином Жан-Пјер Лораном, водећим ауторитетом за Генона француске академске јавности и највећим критичарем мог "Традиционалистичког суфизма." Портир ме упутио у библиотеку, омалену собу обложену дрветом са застакљеним полицама за књиге и шкрипавим подом, где сам нашао седокосог господина који се надвио изнад рукописа прекривеног кабалистичким картама и дијаграмима. Пошто је рукопис свијен и сложен, изашли смо напоље на сунце до најближег кафеа; ускоро сам открио да се већина француских научних разговора одржава у кафеима. Љубазност господина Лорана одговарала је поштовања вредној зидној оплати библиотеке, док се распитивао о напретку мог истраживања, као што се неко распитује о здрављу заједничког пријатеља. Готово апологетски, понудио ми је неколико сугестија. Свака се, наравно, показала да води новој и широј авенији истраживања.

Један од центара Геноновог живота у Паризу био је његов издавач, некада под именом "Браћа Шакорнак", касније преименован у *Editions traditionnelles* (Традиционална издања) у част покрета кога је основао Шакорнаков најпродаванији аутор. Његова адреса је била одштампана на корицама безброј књига које сам видео: II, quai Saint-Michel, недалеко од Сорбоне. Али, када сам стигао на кеј Сен-Мишел, онде више није било *Editions traditionnelles*. У крају је опстала само једна езотеријска књижара, *Table d'Emer-*

raude (Смарагдна плоча), у Улици Уше (према водичу, "средњовековна gue de la Huchette"), једну улицу уназад од реке Сене. Остатак је простора препуштен туристима и продавцима разгледница те ресторанима где се могао чути готово сваки језик сем француског. Table d' Emeraude је била трошна књижара, а њено особље је било видно незаинтересовано чак и за напор којим би отворили касу.

Три дана касније, морао сам да предложим место за састанак са Традиционалистом и шејхом који је долазио из Бургундије у Париз поводом посла око продаје коња (овај шејх води ергелу коња). Упркос мом ранијем искуству, одабрао сам тротоар испред Table d' Emeraude, мислећи да могу да извучем макар неку корист ако шејх буде касније. Касније је, објашњавајући ми мобилним телефоном детаље саобраћајне гужве у којој се затекао, а ја ипак нисам извукao никакву корист док сам га чекао. Table d' Emeraude је у међувремену затворена. "И отворена је поново, али овога пута као грчки ресторан?" – одговорио је господин Лоран када сам га видео следећи пут.

Следећи трагове које ми је дао господин Лоран, сакупљао сам све већу листу имена. Испрва сам о њима истраживао у ултра-модерној Националној библиотеци Француске, сасвим новој монструозности са сопственом метро-станицом и компјутерским системом који оставља пораженим запослене готово као и читаоце. Из Националне библиотеке на још састанака у још кафеа. "Дакле, ви сте особа која је поручила ту књигу", приметио је млади католички научник. "Питao сам се ко је то." Млади је научник, чинило се, радио скраћено у Националној библиотеци. Никада ми није постало јасно до ког степена су неки од ових француских научника проучавали традиционалистички покрет и до ког степена су били његов део, колико сам био потпомогнут и колико сам био посматран.

Још детаља о Геноновим интересовањима и утицајима појавило се из масонерије, посебно од архивара Француске Националне Велике Ложе, кога сам срео не у кафеу, већ у канцеларији која се настављала на библиотеку Велике Ложе. Оnde није постојао ни дашак масонске тајновитости, већ пре гомиле књига и папира који се сакупљају у канцеларији сваког активног или и благо неорганизованог научника. Задобио сам још више детаља од пријатног монаха који је пушио лулу у троделном оделу, који је за ручак наручио кус-кус у њему оближњем афричком ресторану. Још података дошло је из интервјуа са француским мусиманским научником који ми је заказао састанак у кафеу који је везан за Институт арапског света, где смо пили зелени чај са ментом и то из мароканских посребрених шоља, а не из шољица за кафу.

Напустивши Институт за арапски свет, на путу ка метроу застајао сам у разним арапско-исламским књижарама, покушавајући да грубо одредим однос између традиционалистичких и нетрадиционалистичких књига. Након три такве књижаре, нашао сам се испред Editions traditionnelles, чудесно и неочекивано поново отворене у пријатнијем окружењу него што су улице препуне грчких ресторана и туриста који су преплавили њен првобитни

кварт. Купио сам неколико књига и разговарао са власником, који се очито надао да ћу можда да купим неки од преосталих комплета *Etudes traditionnelles*, Геноновог часописа (због тога сам те преостале комплете од срца препоручио библиотекама широм света). На изласку из радње, зауставила ме гомила похабаних и пожутелих памфлета. "Узмите један, ако желите", рече власник, и ја сам узео један. Био је то *Изидин вео* од 6. маја, 1891. године, насловљен као *Седмични ортан независне езотеријске групе из Париза*, са ценом од 10 центима. "Уређује 'Papus,'" а Папис – кога је један биограф-ентузијаста описао као "Балзака окултизма" – био је први познати Генонов контакт са окултистичким миљеом. Ту су се, поред обавештења о Паписовом следећем предавању (о "црној миси кроз векове"), налазили чланци у којима ми се чинило да читам једног Традиционалиста који је стварао годинама пре него што ће покрет да настане. Или, повезујући ствари како ваља, нешто веома налик Традиционализму очито је постојало пре Генона.

Док сам напуштао Париз, морао сам да призnam да се онде много више ствари тицало Генона него ислама, и да је виђење Генона у Паризу било вредно колико и виђење у Каиру. Али, нисам се ту зауставио. Када је мој чланак "Традиционалистички суфизам" објављен и пошто је мој други конференцијски рад "Традиционалисти на интернету" постављен на сајту организатора конференције, људи су почели да ме контактирају. Сазнао сам о Традиционалистима и окултистима у Бразилу, о традиционалистичким философима у Ирану, и о традиционалистичкој уметничкој школи у Британији. Испоставило се да уметничка школа у Британији ради под покровитељством принца Чарлса и да деле просторије са нечим што се назива The Temenos Academy. Академију Теменос, сазнао сам, основала је Кетлин Рејн, једна од најцењенијих британских песника, и са именом Марсилија Фићина први пут сам се сусрео у вези са Кетлин Рејн. То име ме је одвело до ренесансне Италије и до првих корена Традиционализма. Изгледа да је професор Ханеграф, стручњак за езотеризам, имао право. Традиционализам је стао наспрот модерног света, али се он родио заједно са модернизмом, у ренесанси.

Кетлин Рејн и принц Чарлс нису била једина позната имена која су почела да се појављују у мојим белешкама. Каткад ми се чинило да откријам тајну интелектуалну историју двадесетог века. Ту су се нашли Олдоус Хаксли, Андре Жид и Т.С. Елиот. "Како сте се први пут сусрели са Традиционализмом?", упитао сам једног америчког професора путем електронске поште. Преко радова Е. Ф. Шумахера, одговорио је Шумахер? Ко још? Мирча Елијаде, зашто не? Мути је у својој књизи о Еволи на источном фронту за Елијаде тврдио да је Традиционалиста, непријатељи и Сол Белоу осуђивали су га као фашисту и антисемиту, заувек обележеног – закључио сам – његовим раним сусретом са Геноном и Еволом. Хјустон Смит? Томас Мертон? Наравно – више ме ништа није чудило. Јунг? Зашто не и Сартр? Ипак, постоје границе. Никада Сартр, а када се поближе испита, Јунг се

показао као врста једне, понекад сличне, али на крају, ипак, веома различите школе.

Многи од оних који су ме контактирали током наредне две године били су бивши или садашњи чланови Шуоновог марјамијског реда, тајног суфијског реда који је окончao у "нерегуларностима" које су ме испрва упозориле на чињеницу да је у вези са Традиционализмом постојalo нешто више но што се видело на први поглед. "Да ли желите да сазнате истину о Шуону?" упитан сам у једном електронском писму. Да, молим вас, одговорио сам – и затим сам се нашао у тешкој преписци која је трајала неколико недеља, кроз коју сам коначно успео да убедим мог плахог добровољца да сам објективни научник, а не прикривени фашиста. Мој чланак захтева нека разјашњења, објаснио је уљудно, мада непосредно, други дописник. Уследила су писма, факсеви, електронска пошта, као и интервјуј од Чикага до Женеве, као и фотокопије стотина докумената једне или друге врсте. Све су ове информације говориле или да желе исправити податке, или да желе обнанити истину, али сам почeo да схватам да је највећи део њих тражио одговор и да се надао да ја могу да га дам. Шта је, питали су себе, пошло наопако? Један изузетни старији господин позвао ме на ручак у своју сеоску кућу у швајцарским планинама, упознао ме са унучићима, и потом се чинио невољан да остане сам са мном. Коначно сам га упитао једно-два питања пред његовим зетом, који је некада пратио Шуона, и добио сам једино избегавајуће и одбрамбене одговоре. Окренули смо се општим стварима и уговорени интервју је постао нека врста неутгодне посете. На самом крају, док сам се припремао да кренем како бих стигао на воз, старији господин ме је сустигао напољу. "Страшно ми је жао. Молим вас да ми опростите због мог рањијег понашања. Морате да разумете да... све ове године... све је тако... болно." Отишао сам без икаквих нових забелешки, али са великим са осећањем за тог тужног господина. Годину дана касније, када сам чуо да је преминуо, био сам у жалости.

До тада сам већ почeo да разумевам шта лежи иза Традиционализма. Еволине фашистичке везе су биле занимљиве, али није се радило о њима. В. Б. Јејтс је био значајнији од Мусолинија: сâм Јејтс није био Традиционалиста, али је засигурно био претеча, заједно са Вилијемом Блејком. "Све се распада, средиште више не држи, / сама анархија је пуштена у свет", писао је Јејтс. Његово "средиште" јесте Рeјнин *temenos*, свети центар, божански и духовни, суштински аспект људског живота који је, чини се, на Западу нестao. У његовом одсуству, све се распада, и анархија прети – не само политичка анархија, већ озбиљнија и дубља анархија. Традиционализам је био разглагођуји покушај да се вaspостави божански поредак, одговор осећајних и паметних људи на један страни свет, на Запад, према коме су се односили као дисиденти, као што се Дугин понашао у позном СССР-у.

Шуонова загонетност је, на крају, била најтежа од свих, и део проблема се састојао од тога да се открије када су "нерегуларности" почеле да се јављају. Биле су јасно видљиве током деведесетих година двадесетог века:

али, да ли су настале у осамдесетим или седамдесетим годинама? Један добро обавештени нетрадиционалистички извор говорио је о гласинама чак и током шездесетих. А онда је још један старији господин, кога ћу се увек сећати радо и са поштовањем, успоставио контакт са мном. Платио ми је ручак на обали језера, отишли смо у шетњу, и позајмио ми је књигу, мек повез једноставне крем боје на коме се налазио једино наслов *Erinnerungen und Betrachtungen*, односно *Сећања и размишљања*, и име писца: Фритјоф Шуон. Штампана приватно по наруџбини за ограничени круг људи, то је била Шуонова аутобиографија, готово зачуђујуће искрена, и дала је одговоре на готово сва моја преостала питања. "Нерегуларности" су започеле у четрдесетим годинама, или чак и на самом почетку тридесетих, или чак у Шуоновом детињству, и та је трагедија коначно објашњена.

Шуонова сећања су дала објашњење на личном нивоу, а моји контакти са многим другим Традиционалистима, лицем у лице или дописивањем, Шуоновим следбеницима или независним од њега, обезбедили су многа друга објашњења. Ипак, и даље се тражило шире објашњење Традиционализма: објашњење због чега се тако раширио, зашто је за многе традиционализам значио тако много, и зашто је привукао неке од најважнијих умова у модерној мисли. Као историчар, ја сам удећен да је пажљиво испричана прича сама по себи пут ka разумевању, и да пресуда лежи у књизи која следи из овог предговора. Поред тога, теоретски утемељена анализа наћи ће се у поглављу XIV. Питања која се онде претресају укључују однос између Традиционализма и оријентализма, историјских токова и противтокова, глобализације, културног ишчашења и тактике *entrisme*. Писање ове књиге ми је помогло да боље разумем сва ова питања, али ипак то није био циљ. Ова књига није посвећена апстрактним питањима, већ људима чије су наде и тежње, енергије и, понекад, грешке створиле историју Традиционализма.

ПРОТИВ
МОДЕРНОГ СВЕТА

Део први

РАЗВОЈ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

I

ТРАДИЦИОНАЛИЗАМ

Постоји много врста “традиционалиста” и много “традиционалистичких” покрета. У најширем смислу речи, “традиционалиста” не мора да буде ништа више од конзервативца, могуће је, или носталгичне особе која чезне за обичајима из своје младости. “Традиционалиста” може бити и неко ко више воли одређену установљену праксу од нечег што ју је заменило, као што је случај са Мартином Лефевром, католичким надбискупом који је одбацио закључке Другог ватиканског концила и установио отцепљену цркву која следи старе Тридентске обичаје. Он и његови следбеници су се обично описивали као “католички традиционалисти.”

Ова књига јесте историја покрета који је “традиционалистички” у тачније одређеном смислу. Реч “традиција” потиче од латинског глагола *tradere*, пренети или предати, а у етимолошком смислу традиција јесте “тврђња, веровање или пракса пренета (посебно усмено) са нараштаја на нараштај.”¹ Традиционалистички покрет којим се бави ова књига “традицију” узима првенствено у овом смислу, као веровање и праксу која се преноси из непамћених времена – или пре: веровање и праксу коју је пребало преносити, али се на Западу изгубила током последње половине другог миленијума после Христа. Према Традиционалистима, модерни Запад се налази у кризи као резултат овог губитка преношења традиције, како је објашњено 1927. године у *Кризи модерног свећа*. Решење? Најчешће *Оријентална мейтрафизика* (1939), али каткад *Побуна йројив модерног свећа* (1934). *Криза модерног свећа* и *Оријентална мейтрафизика* јесу Генонова дела, а њиме ћемо се бавити превасходно у прва три поглавља ове књиге; *Побуна йројив модерног свећа* била је дело Јулијуса Еволе, кога ћемо срести касније.²

Традиционалисти којима се бави ова књига чине покрет у најлабавијем смислу те речи. Традиционалистички покрет нема формално уређење, и од четрдесетих година нема средиште. Сачињавају га бројне групе и појединци уједињени заједничким дугом према делу Ренеа Генона. Мада се покрет

некада називао "геноновским традиционализмом", већина оних који су у њега укључени одбацију тај назив и више воле да се називају "традиционалистима", често са малим словом *ī*; ја користим назив које су они себи нађенули, али ради јасноће ја увек пишем велико *T*.

Историја Традиционализма се дели у три фазе, које се огледају у три дела на која је подељена ова књига. Током прве фазе, до тридесетих година двадесетог века, Генон је развио традиционалистичку философију, писао разне књиге и чланке, и сакупио малу групу следбеника. Током друге фазе, начињени су покушаји да се оживи традиционалистичка философија, пре-васходно у два веома различита контекста: суфијски ислам, као пример Генонове оријенталне метафизике, и европски фашизам, као облик побуне. Током треће фазе, након шездесетих година, традиционалистичке идеје почеле су да се неопажено јављају у општој култури Запада и да прелазе са Запада на исламски свет и у Русију.

Генонова дела

Генон је до 1910. године објавио свој први чланак, а прву књигу у 1921. години, и наставио је да објављује нове књиге све до 1946, као и да пише довољно чланака да се испуни неколико постхумних колекција. Срж традиционалистичке философије, пак, може да се пронађе у четири књиге објављене између 1921. и 1924. године.³

Прва од ове четири књиге била је Геноново дело *L'introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* [Општи увод у студије хиндуистичких учења], објављена 1921.⁴ *Introduction générale* је била контроверзна од самог почетка. За штампу ју је препоручио истакнути француски католички философ, Жак Маритен, који је тада био на почетку своје каријере, важна фигура у раној историји Традиционализма. То дело, као докторску тезу, раније је одбио једнако истакнути француски индолог, Силван Леви, који је тада био на врхунцу каријере.

Леви је одбацио *Introduction générale* (у форми тезе) због три главна разлога. Први је био да "поједностављује историју и историјски критичизам."⁵ Та је критика Генонове методологије из своје тачке гледишта сасвим оправдана. Генон није имао намеру да прати стандардне научне методе индологије: због касније објашњених разлога, његов приступ је пре теолошки него антрополошки или социолошки. Хиндуизам је за Генона био спремиште духовне истине, а не тело веровања и праксе која се мењала кроз време како су западни научници касног деветнаестог века веровали. Док је овакав приступ очито дисквалификовао Геноново дело за Левија, католички философ Маритен није га одбацио.

Левијева друга примедба на Генонову тезу било је то да је у њој изостављено све што се не уклапа у Генонову теорију да се хиндуизам може свести на Веданту.⁶ Веданта је једна од шест *darshana* или философских школа хин-

дуизма, и потиче из Упанишада као краја или завршетка Веда, најважнијих од хиндуистичких списка, заједно са Багавад Гитом и Брама-сутрама. То су најранији хиндуистички текстови који су били преведени на француски и Веданта је постала опште позната као резултат укључивања два поглавља Багавад Гите у *Cours de philosophie* [Филозофска предавања] (1828) популарног француског философа Виктора Кузина.⁷ Веданта је у деветнаестом веку била широко поштована на Западу, највећим делом због тога што "не призываје стварност, већ Универзално Биће, јединствено и без ограничавајућих квалификација",⁸ а то је очито привлачна карактеристика за оне који су одгојени у монотеистичкој култури. За Левија и касније индологе, пак, постоје многе врсте хиндуизма другачијег од оног Веданте; то што је Генон изабрао да их занемари била је последица контекста у коме се он први пут сусрео са Ведантом, о чему ћемо говорити касније. Као философ, Маритен није имао став о овом пропусту: статус Веданте у хиндуистичкој култури лежи с оне стране његовог делокруга.

Левијева трећа примедба на тезу била је да је Генон био "веома спреман да поверије у мистичан пренос првобитне истине [*une vérité première*] која се открила човечанству на почетку света."⁹ То веровање је за Левија само по себи било очигледно смешно, али Маритен није имао примедби.¹⁰

Оно што је Леви назвао "првобитна истина" познатије је као перенијална философија, а веровање у постојање перенијалне философије – веровање које ћу називати "перенијализам" – јесте један од три средишња елемента у традиционалистичкој философији које је развио Генон.

Израз *philosophia perennis* (перенијална философија) сmislio је 1540. године један католички мислилац¹¹ како би описао суштину учења Марсилија Фићина, важне фигуре за разумевање настанка Традиционализма. Фићино је био хришћански свештеник, који је водио Платоничарску академију у Фиренци током петнаестог века. Као једна од средишњих фигура италијанске ренесансе,¹² он је сматрао да је оживљавање интереса за Платоном у петнаестом веку било Божији дар како би се обезбедили философски аргументи као потпора хришћанства. Сматрао је да Платон и хришћанство имају једнаки ауторитет јер и јесу исто: "Законита религија се не разликује од истинске религије; а законита религија се не разликује од истинске философије."¹³ Док би модерни западњак могао да оправда религију дајући јој философски тон, Фићино је урадио супротно, дајући платоничарској философији религиозни тон. За Фићина, иза Христа и Платона лежи један Бог, а перенијална философија претходи (и тако их уједињује) обојици. Све религије воде заједничко порекло из перенијалне (првобитне или примордијалне) религије која је временом узела разне форме, укључујући зороастријску, фараонску, платоничарску и хришћанску.¹⁴

Век и по након Фићина, идеја о постојању перенијалне философије била је све рас прострањенија. Перенијализам је касније био дискредитован, почетком седамнаестог века¹⁵ и након тога је преживео једино на рубовима интелектуалног живота Запада. Потом је, у деветнаестом веку, пре-

нијализам наново оживео у благо измењеном облику, када су новооткривене Веде узете за његов преживели текстуални израз. У том је облику, како ћемо видети, Генон сусрео перенијализам, и управо је тај облик перенијализма, изнесен у *Introduction générale*, одбацио Леви, а он је постао средиште традиционалистичке философије.

Следеће две Генонове књиге које су се појавиле након *Introduction générale* донеле су другу од ове три средишње теме традиционалистичке философије (први елемент је, дакле, оно што може да се назове Веданта-перенијализам). Као и *Introduction générale*, и оне су се, такође, појавиле под католичким окриљем, у виду чланака што их је отац Емил Пејуб, Маритенов колега, првобитно припремио за *Revue de Philosophie* [Философска ревија], коју је уређивао.¹⁶ Први од ових чланака је нападао теософију (религиозни покрет који ћемо разматрати касније у књизи) и био је основа за Генонову другу књигу, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* (1921). За овим је уследило слично дело из 1923, *L'erreur spirite* [Духовна грешка].¹⁷ Обе књиге су софистицирано разарање теософије, спиритуализма и окултизма, које потиче из Генонове близости са окултистичким окружењем из периода 1906-1912. године, периода његовог живота који ћемо разматрати у следећа два поглавља ове књиге.

Највећа важност ове две Генонове књиге за традиционалистичку философију јесте та да оне излажу два међусобно повезана концепта: "контраиницијацију" и "инверзију." У традиционалистичкој употреби, "контраиницијација" није супротна иницијацији као таквој, већ иницијацији у валидну, правоверну традицију као што је она коју представља Веданта. "Контраиницијација" је иницијација у псеудо-традиције као што је теософија, које су заправо инверзија истинске традиције. Уместо да води ка перенијалној философији, контраиницијација нас удаљава од ње. Место иницијације у традиционалистичкој философији (трећа од три средишња елемента) разматраћемо касније.

Важнији од "контраиницијације" јесте пратећи концепт "инверзије." Није Генон измислио овај концепт, који је већ присутан у есхатолошким извештајима о Антихристу (који је инверзија истинског Христа), али је он постао веома важан елемент Традиционализма. Контраиницијација је инверзија иницијације, али инверзија није ограничена на питања иницијације. У њеном потпуно развијеном геноновском облику, инверзија се види као све-прокимајућа карактеристика модерног света. Док је све што је заиста важно у пропадању, људи будаласто верују да је то прогрес.

Инверзија, други концепт изнет у ове две књиге, један је од најснажнијих елемената традиционалистичке философије, дајући многим Геноновим читаоцима (и читаоцима потоњих Традиционалиста) убедљиво објашњење у вези много тога што им се у двадесетом веку чинило најзамршенијим. Да узмемо неке савремене примере: феномени који могу да се објасне као примери инверзије укључују младалачку моду очигледне ружноће, проповедање вредности "безвредности" као вреднијих од самоуздр

жавања, постојање свештеника-педофила и фотографија Андреа Серана.¹⁸ По речима једног савременог Традиционалисте – младог и талентованог европског стручњака за ислам – када се модерни свет схвати у терминима декаденције, а не прогреса, све се одмах мења, и не преостаје много људи са којима може да се води користан разговор.¹⁹ Наравно, нетрадиционалиста може указати на то да се упореди примери инверзије могу пронаћи и у петнаестом веку једнако као и у раном двадесетом веку, али није ствар у томе.

Генонова следећа књига је комплетирала суштинске елементе традиционалистичке философије. Била је то *Orient et Occident* [Исток и Запад] (1924), позив за спашавање Запада од пропasti помоћу традиција Истока. У првој половини ове књиге Генон систематски напада илузију материјализма и "сујеверје" прогреса, разума, промене (пожељне саме по себи), и сентименталног морализовања (англо-саксонска специјалност):

Модерна западна цивилизација се у историји јавља као истинска аномалија међу свим другима за које знамо; ова је цивилизација једина која се развила у чисто материјалном правцу, и овај је монструозни развој, чији почетак пада у време онога што се обично назива ренесанса, пратила одговарајућа интелектуална регресија која је досегла тачку у којој данашњи западњаци више не знају шта то може да буде чиста интелектуалност – отуда њихов презир, не само за источњачке цивилизације, већ и за европски Средњи век.²⁰

Под "чистом интелектуалношћу" Генон подразумева нешто блиско метафизици, "духовности" или религији, што је замењено празноверним култом разума који цени једино оно што није заиста од важности – пример инверзије.

Захваљујући поистовећивању Истока са традицијом и Запада са модерношћу, наслов "Исток и Запад" једнако би могао гласити и "Традиционално и Модерно", и други пар речи постаће, пре него први пар, стандард у традиционалистичком дискурсу. Генон се не супротставља Западу већ модерном свету, и нада се, не тријумфу Истока, већ "обнови одговарајуће традиционалне цивилизације на Западу."²¹ Запад се налази, тврди Генон у *Истоку и Зајаду*, у великој опасности – не због "химерских страхова" као што су бољшевизам и "жути опасност" (израз који користи под наводницима, мислећи на кинески и јапански милитаризам), већ због тога што није утемељен ни на чему суштственијем од индустријске премоћи. У одсуству било каквих стварних – односно духовних – основа, западна цивилизација налази се у непосредној опасности од катализмичког пада у варваризам и последични нестанак кроз асимилацију од стране вљаније утемељених цивилизација.²²

Генон није био једини који је двадесетих година писао о блиској пропasti Запада: чувено дело Освалда Шпенглера, *Пропаси Зајада*, било је

објављено у два тома између 1919. и 1922. године.²³ Чињеница да Запад још увек није пропао није довољан разлог да би Генона одбацили као маргиналног ексцентрика: и данас постоје трезвени гласови који упозоравају на такву пропаст. Опет, нетрадиционалисти би могли да укажу на то да се осећај пропадања и страха од непосредне пропasti, као и инверзија, могу пронаћи у многим временима и на многим местима те да је то очито људска карактеристика, али опет, није ствар у томе.

Генон је желео да спречи нестањаје Запада, и други део књиге је посвећен објашњавању како је могуће избећи његово уништење. Било је потребно да "интелектуална елита" – "интелектуална" је коришћено у посебном геноновском смислу за духовно, метафизичко – прими "традиционално учење" путем "асимилације... источњачких доктрина" (сем ако могу да се пронађу преживеле западњачке форме, у шта је Генон сумњао), и да тако турне Запад према обнови традиционалних цивилизација.²⁴ Генон је сматрао да овај план садржи само могућност успеха, али је веровао и да је вредан покушаја, пошто ће, ако ништа друго, бити од користи самим члановима елите.

Ако елита нема времена за довољно широке активности како би из корена изменила западњачки менталитет у целини, ова елита биће симболична "арка" која плута на водама потопа и тако би могла да послужи као жариште активности којима ће Запад, мада вероватно губећи своје аутономно постојање, ипак поставити темеље новог развоја, и то овај пут исправног и природног. Али, и даље ће ту бити тешких проблема: етничке револуције ће засигурно бити веома озбиљне. За Запад ће бити много боље да задобије цивилизацију која одговара његовим сопственим условима, поштеђујући се да га више или мање непријатно асимилују традиционални облици које нису створени за њега.²⁵

Генонова предложена елита испрва не треба да буде велика или организована, нити тајновита, јер ће њене активности "самом својом природом, остати невидљиве за прости народ, не зато јер су скривене од њега, већ због тога што прост народ није у стању да их разуме." Заиста, прерани покушај организовања, посебно неке велике организације, био би не само бескорисан, већ и опасан, због "девијација које ће се сигурно појавити", и због искушења од "непосредне друштвене акције, а можда чак и политичке акције." Ипак, формирање малих "радних група" неће шкодити, мада њихови чланови треба да буду пажљиви јер им прете "неочекиване ниске силе." Тек када простор буде ваљано припремљен биће потребна и могућа "снажна уређена организација."²⁶

Са *Истоком* и *Зайдом* установљене су основе традиционалистичке философије. Премда ова идеја није експлицитно изнесена у *Истоку* и *Зайду*, одговарајуће традиционално учење које Запад треба да асимилује како

би преживео било је неки израз перенијалне философије, како је описана у *L'introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, која је заправо више увод у геноновско разумевање "источњачких метафизика" него у хиндуизам. "Неочекиване ниске силе" које су супротстављене овом пројекту укључују контраиницијацијске организације, мада у *Orient et Occident*, поново, нема експлицитне референце на *Le Théosophisme* или *L'erreur spirite*.

Ова књига јесте историја разних покушаја током остатка двадесетог века да оживе Генонов пројекат, да створе елиту, и да васпоставе "традиционалну цивилизацију" на Западу. "Неочекиване ниске силе" представљају су мањи проблем него што се Генон прибојавао, и оне се једва виде у наредним поглављима. Постојале су, међутим, многе традиционалистичке организације које су, када се погледа уназад, "преране" – неке од њих биле су окренуте према "друштвеној и политичкој акцији" – а разне "девијације" заиста су се додогдиле.

Пре него што кренемо даље, неопходно је дати бољи пример Геноновог стила од претходног навода, који је остављен ради директности. Генонов стил је често све сем непосредан, мада је читкији на француском него на енглеском језику. На пример, Генон објављује: "Ако неки људи, уместо да раде у изолацији, више воле да се састају тако да чине врсту 'радне групе', у томе не видимо никакву опасност нити потешкоћу", поред следећег: "Иако, не желимо затворити врата свакој могућности, без обзира на чему се темељи, нити обесхрабрити сваку иницијативу, и иако је мало вероватно да ће то довести до вредних резултата и да ће се избећи да заврши у јаловом труду; желимо само да упозоримо на лажне погледе и исхитрене закључке."²⁷

Генонов стил, мада су га Традиционалисти увек хвалили, није прорачнат како би одговарао "простом народу", супротности Геноновој елити и групи коју је Генон очито одбацивао. Генон није покушавао да комуницира са онима за које је сматрао да нити разумеју нити цене његов рад – мада су се неки каснији Традиционалисти, како ћемо видети, успешно обраћали широј публици.

Генон је током двадесетих година објавио шест књига, од којих су најважније *L'homme et son devenir selon le Védânta* [Човек и његов постанак према Веданти] (1925) и *La crise du monde moderne* [Криза модерног света] (1927).²⁸ Прва је развитак *Ойшишер увода*, а друга се развила из првог дела *Истока и Зайдага*, бавећи се само кратко, у постскриптуму, питањем природе и улоге елите.

La crise du monde moderne јесте Геноново ремек дело. То је једно од његових најпревођенијих дела и остало је у продаји и лако доступно још од објављивања, да би данас било стандардни део *Галимарове* познате и престижне *Фолио* серије. То је вероватно најбоље место да се крене за сваког читаоца који је заинтересован за истраживање оригиналних текстова Традиционализма.

Међу углађеностима које су уведене у *Кризи модерног света* јесте пријатнија терминологија, са "светом науком" која је ефективно заменила "чис-

ту интелектуалност” *Исток и Запад*, и “профаним” које је заменило “просто.” Стил је такође унапређен. На пример, оно што је остало од расправе о “интелектуалној елити” представљено је како следи: “Кад би сви скватили шта заиста јесте модерни свет, он би одмах престао да постоји, пошто његово постојање, као и постојање свих ограничења, напротив јесте негативно; он опстаје само на негацијама традиционалне и надљудске истине.”²⁹

Побољшани стил и јасноћа и снага *Кризе модерног света* лако могу да буду резултат услова у којима је писано – у журби. Многи писци мисле да је боље оно што је написано брзо о добро промишљеној теми, него оно што је написано брижљиво и уз помни преглед, и чини се да је то био случај и са Геноном. Књига је настала на сугестију Гонзага Трука, издавача и Геноновог пријатеља, да Генон напише књигу у којој ће да сумира њихове бројне разговоре. Генон је учинио тако, стварајући оно што је Трук назвао “дело инспирације.”³⁰

Као што се са становишта стила и организације у *Кризи модерног света* види напредак у односу на претходна дела, у њој се побољшава традиционалистички концепт “инверзије.” Поред поглавља о друштвеном хаосу постоји и расправа о индивидуализму и о модерном празноверју и илузији: Генон објашњава како модерни “индивидуализам” заправо уништава стварну “индивидуалност.” И друштвени хаос и индивидуализам била су спорна питања и 1924. као и данас. Још важније, *La crise du monde moderne* започиње расправом о хиндуистичком концепту о цикличности времена, у коме последње доба, *kali yuga* (дословно “четврто доба”, у Геноновом значењу “мрачно доба”) јесте период пропадања од шест хиљада година. Сада се налазимо у епохи *kali yuga* (и према Генону и према већини хиндуистичких писаца). Теорија о цикличном времену и *kali yuga* заокружује један аспект традиционалистичке философије доносећи објашњење за стање ствари које је Генон испитао на другом месту: инверзија је карактеристика *kali yuga*.

Генон и католици

Иако традиционалистичка философија није католичка, њу су потпомагали католици – у форми Маритетовог предлога *Introduction générale* и Пејубовог уређивања Генонових чланака за *Revue de Philosophie* – који су помогли Традиционализму да исклија у јавност из својих корена који, како ћемо видети, леже у окултистичком окружењу *Belle Epoque*.

Генонови контакти са католицима започели су 1909, када је први пут објавио за *La France chrétienne* [Хришћанска Француска], периодични часопис, разматран касније, који се специјализовао за нападе на слободне зидаре и окултисте. Премда је *France chrétienne* била веома другачија врста часописа од Пејубове *Revue de Philosophie*, Генон је писао о сличним темама за оба часописа: против оног што је видео као “контраинцијацију” и онога што су католици видели као непријатеља Цркве. Додирни између Генона и

католика постали су дубљи 1915. године, када је Генон почeo да посећује предавања на Institut Catholique [Католички институт],³¹ приватном институту високог образовања који је основан након Закона о раздвајању Цркве и Државе, 1905, када је постало немогуће наставити студирање католичке теологије на (државној) Сорбони. Већина чланова ранијег одсека теологије на Сорбони одвојили су се како би основали Католички институт, где је Пејуб био директор одсека за философију, а Маритен професор философије.

Генон се, изгледа, уклопио у Католички институт као антисекулариста и антиматеријалиста, и након 1916. повремено је онде држао предавања и то углавном о хиндуизму. Опште је мишљење било да он ради на нечemu што би данас могло да се назове компаративном религијом, а у својим је предавањима користио терминологију и идеје нехришћанског порекла како би описао духовне чињенице, идеје које су наравно биле хришћанске, као што су неки други користили терминологију и идеје изведене из пре-хришћанске грчке философије за исту сврху. Опште је познато да је можда било потребно да неки од његових погледа буду приближени ученима Цркве.³² Ако је ово гледиште и било погрешно, Генон га никада није исправио, и неки су касније имали осећај да су обманути, ако не и издани, али није јасно да ли су у Генону видели нешто више од католика у уобичајеном смислу. Имамо мало података који се тичу његове религијске праксе током двадесетих година, али је вероватно водио своју супругу, посвећену католицињу, на недељну мису.

Поред тога, како би му помогли у објављивању дела, изгледа да су му католички пријатељи помогли у његовој каријери. Као што ћемо видети, Геноново формално образовање је прекинуто 1906, али му се 1914. године вратио, стичући лиценицу дипломираног студента философије на Сорбони 1915, готово у тридесетој години. Тада је добио први посао као наставник на замени у школи у Сан-Жермен-ен-Леј надомак Париза. Када се наставник кога је мењао, вратио, Генон је током 1917-18. године добио свој други посао, као професор философије на лицеју у Сетифу у Алжиру.³³

Године 1919. Генон је пријавио *agrégation* за философију на Сорбони. У питању је обиман испит који се захтева за предавање већине предмета у француским лицејима и факултетима, и у то време се састојао од два дела. Генон је положио писмени испит, али је пао на усменом делу. Тек уведена правила спречила су га да поново поднесе *agrégation* због његових година, и Генон је тако почeo да размишља о докторату. Ипак, након што му је Леви одбио тезу, Генон је морао да се одрекне свих нада у редовну академску каријеру.³⁴ Католички институт је био једини озбиљни форум који је остао отворен за њега. Пријатељи су му помогли да 1922. добије посао као предавач философије на Ecole des Frances-Bourgeois (католичкој школи за коју није била потребна *agrégation*).³⁵

Савез између Католичког института и Генона, ипак, није могао да потраје. Чак је и *Introduction générale* бринуо Маритета, који је у приказ те књи-

ге уметнуо упозорење да је "Генонова метафизика непомирљива са [католичком] вером", и додао је закључни параграф: "Лек [за савремене проблеме] који је предложио г. Генон – који је, искрено речено, хиндуистичко обнављање древне Гнозе, мајке јереси – само би погоршао ствари."³⁶ То што ће Маритен предложити за штампу књигу са којом се очигледно није слагао очигледно је парадокс који се може објаснити делом његовим пријатељским личним односима са Геноном, а делом и тиме што је као академски философ могао имати корист од гледишта које је, као верујући католик, могао једино да одбаци.

Објављивање следеће Генонове књиге, *Orient et Occident*, још га је више удаљило од католичких поборника. Приказ у *Revue de philosophie* поставио је питање како Генон може да буде "задовољан пуким философским савезом са оријенталним светом а изгубити сваку наду да ће ови [источњачки] народи ступити у католичко јединство."³⁷ Један доминиканац је отишао још даље упозоравајући на то што се Генон посматра као савезник католичанства због снаге његовог брилијантног приказа теософије... његовог згражавања над протестантизмом, секуларном и научном моралношћу." Доминиканац је закључио: "Наша наивност... ипак има границе": Генон се очито налази на другој, источној, страни.³⁸ Није позната Маритенова реакција на *Orient et Occident*, али су односи између Генона и Католичког института захладнели и, на крају су прекинути. Позната је (мада непотврђена) прича да је Маритен касније покушао (без успеха) да Генонове радове уврсти у *Пойис забрањених књига* Католичке Цркве.³⁹

Генон је због неправоверности својих гледиšта већ 1921. отпуштен са свог места у *Ecole des Frances-Bourgeois*, на разочарење својих ученика, од којих су многи уживали у философским предавањима која су слушали без икаквог уџбеника (Генон је говорио да не постоје ваљани) и која су се бавила средњовековним езотеризмом.⁴⁰ Следеће две године, чини се да је Генон живео од не баш задовољавајућег прихода од држања приватних часова философије.

Године 1925, Генон је пронашао новог католичког савезника у Лују Шарбоно-Лесају, важној личности у раној историји Традиционализма. Генона је са Шарбоно-Лесајем – антикваром и ултра-католиком, који се посветио проучавању хришћанског симболизма – упознао заједнички сарадник из *La France chrétienne*.⁴¹ Шарбоно-Лесај је од 1922. сарађивао са *Regnabit, revue universelle du Sacré-Cœur* [Интернационална ревија Светог Срца], часописом кога је претходне године покренуо отац Феликс Анизан под покровитељством кардинала Луја-Ернеста Дубоа, париског надбискупа. Генон је, на предлог Шарбоно-Лесаја, 1925. године почео да *Regnabit*-у доставља чланке, пишући о легенди о Светом Грагу и трудећи се да докаже суштинско јединство различитих традиционалних форми. Тако је Свето Срце поредио са Шивиним трећим оком, што је зачудило велики број људи; Анизан је испрва бранио Генона, одговарајући да је *Regnabit* требало да буде озбиљан часопис, а не дело побожности.⁴² Генон је био Анизанов најчуднији

сарадник: он је такође тражио сарадњу и са Жоржом-Габријелом де Нојатом, вођом *Niéron du Val d'Or*. Ово су друштво основали 1873. један језуита и један шпански барон, са бројним необичним циљевима, од којих су два циља осликавала Традиционализам: перенијалистички покушај да се "васпостави универзална света традиција", и успостављање "хришћанске масонерије Великог Окцидента" како би се борила са антихришћанском масонеријом Великог Оријента, најбездожнијом од три француске масонске "Обедијенције" (врховно тело).⁴³

Објављивање *Кризе модерној светија* 1927. године означило је крај односа између Генона и Католичке Цркве; иронично, поглавље које је изазвало највише проблема заправо је Генонов најексплицитнији прокатолички исказ. Постскриптум на који је сведена друга половина *Истоку и Западу* завршава са оптимистичном (за Генона) расправом о потенцијалној улози Цркве, расправом која је изостала у *Истоку и Западу*, где је Геноново упућивање на хришћанство било ограничено на осуду протестантизма. У *Кризи модерној светија*, након побројавања знакова да је оживљавање свете науке већ започело, Генон је Католичку Цркву означио као природно тело које треба да се стави на чело овог покрета, и он је саветовао Цркви да тако и учини ако не жели да је покрет престигне.⁴⁴

Поређења између Светог Срца и Шивиног трећег ока, показала су се као претерана за многе католике који су се поново жалили Анизану, уреднику часописа *Regnabit*. Сам уредник очито је остао унеколико наклоњен Генону, пошто му је дао последњу шансу, тражећи од њега да објасни своју позицију у односу на обавезу сваког католика "да верује и говори да је [католичко] учење најпотпунији земаљски израз религијске истине." Генон је одбио овај позив, очигледно не жељећи нити да лаже, нити да јавно објави своје отпадништво.⁴⁵ Тако је престао његов рад у часопису *Regnabit*.

Генон је знакове наданог оживљавања највероватније препознао у групи Традиционалиста која је почела да се окупља око њега. О некима од њих говорићемо касније у овом поглављу, а неколицину других упознаћемо у каснијим поглављима. Већина ових Традиционалиста открила је Геноново дело 1927. године, у години објављивања *Кризе тројив модерној светија*.

Традиционалисти у двадесетим годинама

Традиционализам у двадесетим годинама још увек није био религиозни покрет – није било заједничког делања нити веровања – већ је то пре био философски покрет, мада философије са једном разликом: уверењем да "кад би сви заиста схватили шта јесте модерни свет, он би одмах престао да постоји." Члан тог малог круга Традиционалиста у то је време био и Жан Рејор (познатији као Марсел Клавеј), важна личност у историји Традиционализма, о чијем се пореклу мало тога зна. Рејор се касније присећао да је опште виђење било да се кроз проучавање текстова, било оригиналних извора

попут Веда, било Генонових записа, досегне разумевање – можда мудрост – и да се човек удаљи од модерног света. Тада се “интегрално учешће у партикуларној традиционалној форми није чинило као императив.”⁴⁶ Овај поглед ће се, као што ћемо видети, променити након 1930. године.

Традиционалисти у Паризу

Средишња оса око које су се окретали Традиционалисти током двадесетих година био је часопис *Le Voile d'Isis* [Изидин вео], који су објављивали Браћа Шакорнак, париски водећи издавач окултистичких дела и књижар. Генон је срео Поля Шакорнака, сувласника Браће Шакорнак, 1922. године када је, завршивши *L'erreur spirité*, продао већину своје књижаре и окултистичких дела.⁴⁷ Шакорнак, важна фигура у историји Традиционализма, описао је његов сусрет са Геноном, можда мало исувише драматично, овако:

Једног јутра – био је то десети јануар 1922 – видели смо да је у нашу радњу на кеју Сен-Мишел ушао веома висок човек, мршав и смеђокос, надомак тридесете, одевен у црно, са класичним изгледом француског научника. Његово дугуљасто лице, пресечено брчићима, осветљавала су два необично бистра и продорна ока која су остављала утисак да виде с ону страну појавности.

Савршеном уљудношћу, замолио нас је да дођемо и узмемо неке новоспиритуалистичке књиге и памфлете којих је желео да се реши...

Унутрашњост [његовог стана] била је изузетно једноставна да се савршено поклапала са једноставношћу самог човека. У салону где нас је био примио, једна слика нам је запала за око: био је то портрет, у природној величини, индијке, смеђе, голе главе, која је носила црвени баршун, наушнице у ушима, а лице јој се јасно истичало. На полици изнад камина стајао је неуобичајени масонски часовник из касног осамнаестог века; декор су допуњавали клавир и велики ковчег препун књига.⁴⁸

Шакорнак је остао у контакту са Геноном и 1928. године је одлучио да преобрази *Le Voile d'Isis* (окултистички часопис који су од 1890. издавала Браћа Шакорнак) у традиционалистички часопис, који ће уређивати, мада не непосредно, Генон. Основни мотив је била жеља да се оживи избледели наслов, а не некакав стварни ентузијазам према Традиционализму, иако се стварни ентузијазам према Генону и Традиционализму развио касније. Преобрађај ће се завршити 1933, променом имена часописа у *Etudes traditionnelles* [Традиционалне студије].⁴⁹ *Le Voile d'Isis / Etudes traditionnelles* био је дуго година главно средиште око кога су се окупљали Традиционалисти, као и место где су Генон и већина његових сарадника објављивали своје ра-

дове. Било је то средишње место једног традиционалистичког истраживачког подухвата: студије широке разноликости иницијатичких традиција како на пре-ренесансном Западу тако и на Истоку, сходно правцима на које је указао Генон својим делом.

Шакорнакова одлука, донета из чисто комерцијалних разлога, да свој часопис повери Традиционалистима, помогла је ширење Традиционализма на исти начин као што је помогло и покровитељство Католичког института. Браћа Шакорнак су десетих година била веома цењени као један од четири издавача у Паризу која су радила са окултистичким и алтернативним религиозним књигама, објављујући можда триста наслова годишње од око хиљаду сто.⁵⁰ Доминантно место Браће Шакорнак учинило је Генонов однос са Полом Шакорнаком веома корисним.

Поред *Le Voile d'Isis* постојала су и друга жаришта Генонових следбеника, а најпознатији је био недељни салон који је држала Женеве Журдеил, музичарка коју је Генон дубоко задивио након што га је срела на Католичком институту.⁵¹ Можда управо због њених напора у Риму током тридесетих година, Генонова дела никада нису стављена у Попис забрањених књига. Остало је убеђена да не постоји противречност између њеног католицизма и њеног дивљења према Генону, с чиме се многи нису слагали.⁵²

Редовни сарадници часописа *Le Voile d'Isis* били су Рејор, два Генонова следбеника из његовог окултистичког периода (Патрис Женти и Жорж-Огист Томас), неки Шакорнакови пријатељи, и људе који су дошли у додир са Геноном након што су прочитали и што им се свидело његово дело. Типичан пример је био др Проб-Бирађен,⁵³ масон, суфи и научник из Константина у Алжиру који је често посећивао Париз.⁵⁴ Најважнији сарадник, поред самог Генона, био је Ананда Кумарасвами.

Кумарасвами

Генонов најважнији рани сарадник био је Ананда Кентиш Кумарасвами, кустос Одсека за индијску уметност Бостонског музеја уметности. Већ је био познат историчар уметности када се сусрео са Геноновим радом касних десетих година. Кумарасвами је убрзо дошао до гледишта да “не постоји живи писац у модерној Европи значајнији од Ренеа Генона, чији је задатак да изложи универзалну метафизичку традицију која је чинила темељ сваке културе у прошlostи.”⁵⁵

Кумарасвамијева завидна научна репутација ослањала се на дела као што су његов петотомни *Catalogue of the Indian Collections in the Museum of Fine Arts* (1923-30) и његова *History of Indian and Indonesian Art* (1927),⁵⁶ а темељила се на његовом готово енциклопедијском познавању индијске уметности и његовом радикалном приступу теми, којим се уметничка дела разумевају постављањем их у њихов контекст – што је у пракси значило њихов религиозни контекст.⁵⁷ Овај приступ је одсликао једно схватање

религије, које ћемо касније разатрати, а које ће се показати веома подударним са Традиционализмом.

Није забележено шта је то одвело Кумарасвамија ка Генону; могуће је да је Кумарасвами сусрео Генонове књиге у кружоку који је посећивао "напредну" Њујоршку књижару Sunwise Turn, где су се налазили Јуцин О'Нил, Ернест Хемингвеј и Хејвлок Елис, заинтересовани за све од графологије до Гурђијева – па тако, могуће је и за Генона. Неко би могао да се зачуди шта је педесетогодишњи кустос музеја из Бостона радио у таквим круговима у Њујорку. Постоје два одговора на ово питање: прво, Кумарасвами је био необичан кустос (као што ћемо видети), и био је у љубавој вези са младом плесачицом, Стелом Блох, која је живела у Њујорку чак и током каснијег брака са Кумарасвамијем између 1922 и 1930. године.⁵⁸

Однос између Кумарасвамија и Генона, који се у потпуности одржавао преко писама, испунио је и заокружио традиционалистичку философију. Генон је дао велике идеје, а Кумарасвами је обезбедио образовање – што се понекад одсликавало у промени Генонових погледа, а понекад и у њиховим каснијим делима.⁵⁹ Кумарасвами је био први научник који је постао посвећени, "тврди" Традиционалиста.

Традиционализам је изменио Кумарасвамијево писање. Рад на Ведама је започео 1928, а 1933. је објавио своје прво чисто религијско дело, *New Approach to the Vedas: An Essay in Translation and Exegesis*.⁶⁰ У питању је био нови приступ, објаснио је Кумарасвами у свом уводу, и то перенијалистички: "превод и коментари у којима су извори других облика универзалне традиције узети као такви".⁶¹ Отада па надаље, Кумарасвами је све више писао о религији која лежи иза уметности, а све мање и мање о уметничкој представи религије. За неке је ова промена у Кумарасвамијевој оријентацији била разочарење. Ерик Шредер, каснији историчар персијске уметности, присећа се времена када је био Кумарасвамијев помоћник:

Непрестано смо водили расправе; ја сам се трудио да оживим историчара уметности кога је потиснуо философ, а он је био одлучан да пробуди философа у незрелом историчару уметности... Иако је био веома дарежљив и причљив што се тиче историјских питања, више није био заинтересован за њих. Интересовао се за садашњу историју, индустријско силовање Азије и проституисање западњачког интелекта, али је уживао у метафизици. Сви таласи историјских аргумента узалуд су ударали о њега; непрестано је скретао историју у вечне категорије које је само он желео да призна.⁶²

Главна Кумарасвамијева дела из традиционалистичког периода јесу, *The Transformation of Nature in Art* (1934), у коме упоређује источне и средњовековне западне концепте, те друго компаративно дело, *Hinduism and Buddhism* (1941). Кумарасвамијева основна теза јесте, наравно, перенијално јединство – да су хиндуизам и будизам изрази оригиналне перенијалне фи-

лософије.⁶³ Он је написао и бројне традиционалистичке чланке, неке штампане у *Le Voile d'Isis / Etudes traditionnelles*, а неке (много важније за њега) у стручном часопису какав је *Journal of the American Oriental Society* и *Harvard Journal of Asiatic Studies*.⁶⁴ При крају живота је писао колегама Традиционалистима: "Моје писање је упућено професорима и стручњацима, онима који су поткопали наше осећање вредности у скорије време, а чије је 'образовање' којим се диче, заиста површно. Осећао сам да исправљање мора да започне од 'врха' јер ће једино тако пронаћи пут до школе, до уџбеника и енциклопедија."⁶⁵

Овај први покушај да се на Традиционализам привуче пажња научника и да се тако уведе у ширу културу Запада, није био успешан. Кумарасвамијева репутација и величина биле су толике да његова нова интересовања нису могла да му нанесу велику штету, али иако је "опште мишљење било да он има нешто важно да каже те да би било паметно да се саслуша... мало је њих сматрало мудрим да се он узима за озбиљно."⁶⁶ Кад је његов *Hinduism and Buddhism* био представљен у *Harvard Journal of Asiatic Studies*, критика уопште није била повољна. Након што је порекло Кумарасвамијевог покушаја да докаже јединство хиндуизма и будизма исправно приписао Генону и перенијализму, критичар је приметио да "свака интерпретација која је мотивисана таквом суманутом идејом тежи да етимологије и значења речи и поглавља силује како би их учинила одговарајућима раније замишљеној идеји." Након што је изнео многе примере сумњивих тумачења која је очекивао и која је, заиста, и нашао, критичар је закључио: "Кумарасвами умањује потешкоће... Не постоји стварни опис каснијег будизма и хиндуизма као историјски установљених религија... У књизи има неких добрих ствари, али... аутор у потпуности занемарује гомилу доказа које није могуће уграти у теорију."⁶⁷

Ове критике су изузетно блиске онима које је, двадесет година раније, понудио Силван Леви а које се тичу Геноновог *Introduction générale*. Наравно, Кумарасвамијева стручна репутација темељила се на историји уметности; као и Маритен, он није филолог или историчар религије.

Године 1933, као резултат интерне реорганизације у Музеју уметности, Кумарасвами је постао сарадник-истраживач, напредак који му је донео више времена да се посвети својим истраживањима.⁶⁸ На том је послу остао све до одласка у пензију 1947, у седамдесетој години живота. На својој опроштајној вечери је објавио да одлази у Индију како би следио хиндуистичку традицију и како би се повукао у контемпладију, али је умро пре него што је напустио Америку. Његова четврта и последња супруга, Лујза, уредила је да на погребу говори грчки православни свештеник, након чега је тело кремирано, а пепео распршен у реци Ганг.⁶⁹ – практични израз перенијализма.

Кумарасвамијева главна публика је, на крају, била иста као и Генонова, премда нешто шира. Он је постао чврст део традиционалистичког канона, и

друго је година био други по важности традиционалистички писац, одмах до самог Генона.

Генонови симпatisери

Баш као што је постојао салон за Генонове следбенике, постојао је такође и салон који су посећивали мање посвећени симпатизери и неки други, а који је држао Франсоа Бонжан. Бонжан је био новинар који је најчешће писао о Мароку али је најпознатији по трилогији *Historie d'un enfant du pays d'Egypte* [Прича о детету египатске земље] (1924).⁷⁰ Бонжана и Генона је 1924. упознао заједнички познаник, књижевик и новинар. Открили су да имају слично схватање Истока, и неко време су се често сретали,⁷¹ али се чини да Генон није имао никаквог значајнијег утицаја на Бонжаново писање. Бонжанов салон је пре свега био за оне које су занимали односи Истока и Запада; одржавао се петком увече, сакупљајући на једном месту Французе и "оријенталце" који су живели у Паризу. Бонжан се 1951. присећао:

Још увек могу да видим Генона, високог, мршавог, орошен добром вољом, како се супротставља непријатељима. Поглед на ову западњачку све већи и бестрасну одбрану наслеђа Оријента од шаљивих оријенталаца носио је у себи нешто привлачно и величанствено. С неисцрпним стрпењем је покушавао да своју публику убеди да у разним деловима Истока, постоје центри способни да ученике поведу дуж тешких и понекад опасних путева "прочишћења".⁷²

Изгледа да Генон није имао много успеха да Бонжанове оријенталце приведе свом виђењу Оријента. Више је успеха имао у француским уметничким круговима. Међу онима који су се дивили Генону током двадесетих година били су сликар-кубиста, надреалиста и два писца.

Познато је да се кубиста Албер Глеиз сусрео са Геноном само два пута 1927., иако раније није био упознат с његовим делом, али су њих двојица нашли да имају много тога заједничког.⁷³ Глеизово интересовање за проблеме модерности, традиције и симболизма, ипак је било потчињено његовом интересовању за природу и сврху сликарства, а због разлике између њихових коначних циљева не изненађује да су веома мало утицали један на другог.⁷⁴

Надреалиста Андре Бретон повремено је наводио Генонова дела са одобравањем, али су се Бретонова интересовања, као и она Глеизева, разликовала од Генонових.⁷⁵ Писац Рене Домал је био укључен у одређенију духовну потрагу него што је то био случај са Бретоном, потрагу која је започела са раним хемијским изазваним доживљајем божанског током експериментисања с угљичним тетрахлоридом 1924. године.⁷⁶ Иако Домалово коначно духовно одредиште није био Традиционализам већ Гурђијев,⁷⁷ Домал је, про-

читавши Геноново дело *L'homme et son devenir selon le Védânta* 1928, с одобравањем забележио у свом дневнику да је Генон једини западни писац о хиндуизму чије руке нису претвориле злато у олово. "Али, бојим се", наставља он, обраћајући се Генону у свом дневнику, "да би радост размишљања могла да те удаљи од тог закона – историјског у најширем смислу речи – који неминовно гура оно људско у нама ка побуни."⁷⁸ Домал је имао право: Генон није био заинтересован за побуну. Ипак, сликар Евола, који је некада био дадаиста, а 1928. новопагански окултиста, заинтересовао се за побуну (како ћемо видети). Ова тежња је "неминовно" довела до девијације. Евола је касније по важности био други Традиционалиста поред самог Генона.

Један од тадашњих Домалових пријатеља био је Луј Домон, син железничара, чија је лична побуна – напустио је средњу школу и издржавао се мноштвом споредних послова – нанела његовој обудовелој мајци много бола. Домал је упознао Домона са Геноновим радом, а Генонов рад је довео до његове целоживотне фасцинације Индијом. Неколико година касније, Домон је добио посао дактилографа у важном париском Музеју народне уметности и традиције, окружењу које ће играти важну улогу у његовој одлуци да заврши своје школовање.⁷⁹ До шездесетих година, Домон је био један од водећих француских социолога; тадашње последице његовог ранијег читања Генона у друштву Домала размотрене су у каснијим поглављима.

Писац Анрија Боска – чији ће рад постати популаран након Другог светског рата и који ће остати познат у Француској до краја столећа – са Геноновим радом упознао је Бонжан нешто касније, 1938. године. Боско је у то време писао дело *Hyacinthe*, које је касније описао као своју *livre clef*, брижљиво испитивање (као и у већини Боскових књига) унутрашњег духовног путовања.⁸⁰ Генон је (пише Боско Бонжану) откључао закључак ове књиге, да "спасење може да дође само кроз *dax*, односно од вишег утицаја, који нам претходи."⁸¹ Овај закључак тешко се може описати као традиционалистички – заиста, други Босков пријатељ сматрао га је католиком.⁸² Написао га је писац који је по сопственом признању са посвећеношћу прочитao и изнова ишчитавао сва Генонова дела,⁸³ и служи да нас подсети како ефекат чак и важног утицаја може да буде расипан и посредан. Да нема преписке Боска са Божаном и једног одштампаног указивања на то, нико не би ни посумњао да је Традиционализам нешто значио Боску. Боско је први познати "меки" Традиционалиста: неко за кога је Традиционализам био важан или не и од пресудног утицаја, и на кога је оставио неколико видљивих последица. Мора да су постојали и многи други, чак и у двадесетим годинама, за које су Генонове књиге биле важне на начин који ће остати непознат.

Католик и љубитељ старина, Шардано-Лесај, је такође био Генонов блиски сарадник, а наставио је да пријатељује са Геноном чак и када је овај био искључен из часописа *Regnabit*. Остао је у пријатељским односима и са Традиционалистима као што је Рејор, и сарађивао је у *Le Voile d'Isis/Etudes traditionnelles*.⁸⁴ Дружење са Геноном је ипак мало изменило његов рад, па тако не може да се опише чак ни као "меки" Традиционалиста. Био је, чини

се, једноставно католик. Надарени син родитеља који су радили као послуга, образовао се у Браћи Светог Гаврила, световњачком братству. И сам је постао *браїт*, али је напустио овај ред 1903. када су Браћа распуштена. Остатак свог живота је провео радећи као гравер, локални археолог и историчар, поставши 1913. секретар у *Revue du Bas-Poitou* (локални часопис). Његово главно дело јесте *Bestiaire du Christ* [Христов бестијариј], монументално дело о хришћанском симболизму – које је наручио кардинал Дубоа, покровитељ часописа *Regnabit* – на чијем стварању је провео петнаест година.⁸⁵ Његово занимање за симболизам значи да је имао много тога заједничког са Традиционализмом, али то је све. Као што ћемо видети, у важним питањима он се суштински разликовао од њих.

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕ I

¹ Shorter Oxford English Dictionary, треће издање.

² René Guénon, *La crise du monde moderne* (Paris: Bossard, 1927) и *La métaphysique orientale* (Paris: Chacornac, 1939); Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* (Milan: Hoepli, 1934). Наслов овог дела се темељи на насловима Генонове *Crise du monde moderne* и Еволине *Rivolta contro il mondo moderbo*.

³ Сажетак традиционалистичке философије дат у овом поглављу је кратак због неопходности и наглашава посебно оне делове који су значајнији за даљњу историју традиционалистичког покрета. Читалац који је заинтересован за традиционалистичку философију као философију треба да започне са читањем Генонове *Crise du monde moderne*, или неке од књига самих Традиционалиста. Добар преглед је дат у William W. Quinn, *The Only Tradition* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1996).

⁴ René Guénon, *L'introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (Paris: M. Rivière, 1921).

⁵ Левијев извештај декану Фердинанду Брунуо, наведен у Marie-France James, *Ésotérisme et Christianisme: autour de René Guénon* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1981), стр. 194.

⁶ Левијев извештај декану Фердинанду Брунуо.

⁷ Victor Cousin, *Cours de philosophie* (Paris: Pichon et Didier, 1828).

⁸ Jean Filliozat, "Rien sans l'orient?" *Planète+*, април 1970, стр. 124.

⁹ Левијев извештај декану Фердинанду Брунуо.

¹⁰ Он га барем није укључио у две критике које је додада приказу Ноел Морис-Денис књиге *Introduction générale* (у *La Revue universelle*, јул 1921, размотрено касније).

¹¹ Агостино Стеуко, директор ватиканске библиотеке 1538. и хришћански платоничар, аутор *De perenni philosophia*, 1540, посвећен папи Павлу III.

¹² Филиново најважније дело је била *Theologica Platonica de animarum immortalitate* (1482), у којој је испитивао питање бесмртности у светлу Платонових списка као и католичке теологије.

¹³ Paul Oskar Kristeller, *Introduction, The Letters of Marsilio Ficino* (London: Shepheard-Walwyn, 1975). Доступно на <http://easyweb.easynet.co.uk/orpheus/ficib.htm> [јун 14, 2001].

¹⁴ Kristeller, *Introduction*.

¹⁵ Разлоги за ово су дати у поглављу II.

¹⁶ James, *Ésotérisme et Christianisme*, стр. 194.

¹⁷ Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion (Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1921); *L'erreur spirite* (Paris: M. Rivière, 1923).

¹⁸ Необична фотографија потопљеног распета у Серановој серији "Fluid Mysteries" изазвала је велике конроверзе у осамдесетим и деведесетим годинама.

¹⁹ Разговор са анонимним Традиционалистом, 1994.

²⁰ René Guénon, *Orient et Occident* (Paris: Payot, 1924; обновљено издање, Paris: Guy Trédaniel, 1993), стр. 19. Навод сам уредио како следи: "Модерна западна цивилизација се у историји јавља као истинска аномалија... међу свим другима за које знамо... ова је цивилизација // праћена одговарајућом интелектуалном регресијом која је досегла тачку у којој данашњи западњаци више не знају шта то може да буде чиста интелектуалност... отуда њихов презир."

²¹ Guénon, *Orient et Occident*, стр. 187.

²² Guénon, *Orient et Occident*, стр. 115.

²³ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (2 том., Munich: Beck, 1919-22).

²⁴ Guénon, *Orient et Occident*, стр. 169-87.

²⁵ Guénon, *Orient et Occident*, стр. 186. Због директности сам изнова уредио навод како следи: "Ако елита нема времена // менталитет као и ова елита биће симболична "арка" // ипак ће задобити темеље новог развоја // Али, и даље ће ту бити тешких проблема: етничке револуције ће заситурно бити веома озбиљне. За Запад ће бити много боље да добије цивилизацију која одговара његовим сопственим условима, поштеђујући га тога да буде више или мање непријатно асимилован."

²⁶ Guénon, *Orient et Occident*, стр. 174, 177, 184-85, и 188.

²⁷ Guénon, *Orient et Occident*, стр. 177.

²⁸ *L'homme et son devenir selon le Védânta* (Paris: Bossard, 1925); *La crise du monde moderne* (Paris: Bossard, 1927). Види AN 1 за остале четири.

²⁹ René Guénon, *La crise du monde moderne* (Paris: Folio, 1999), стр. 187.

³⁰ Наведено у Paul Chacornac, *La vie simple de René Guénon* (1958; reprint, Paris: Editions traditionnelles, 1986), стр. 79.

³¹ Види: <http://www.d.edu/Departments/Maritain>.

³² Nöële Maurice-Denis Boulet, "L'ésotériste René Guénon: Souvenirs et jugements", *La pensée catholique: Cahiers de synthèse* 77 (1962), 24-25.

³³ Boulet, "L'ésotériste René Guénon", стр. 18 и 26-27, и Jean Borella, "René Guénon and the Traditionalist School", у *Modern Esoteric Spirituality*, изд. Antoine Faivre and Jakob Needleman (New York: Crossroads, 1992), стр. 373.

³⁴ Boulet, "L'ésotériste René Guénon", 77, стр. 35-36.

³⁵ Претпоставка је, али у овим околностима разумна, да су Маритен и други предложили Генона за Frères des Ecoles chrétiennes (коју је водила école des Francs-Bourgeois).

³⁶ Наведено у James, *Ésotérisme et Christianisme*, стр. 198.

³⁷ Amélie d'Yvignac, у *Revue de philosophie* новембар-децембар 1924, наведено у James, *Ésotérisme et Christianisme*, стр. 225.

³⁸ Bernard Allo, OP, приказ у *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, наведено у James, *Ésotérisme et Christianisme*, стр. 227.

³⁹ У 1946-47, према James, *Ésotérisme et Christianisme*, стр. 389.

⁴⁰ James, *Ésotérisme et Christianisme*, стр. 233-34, и James, *Esotérisme, Occultisme, Franc-Maçonnerie et Christianisme aux XIX et XX siècles. Explorations bio-bibliographiques* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1981), стр. 145.

⁴¹ Оливије де Фремон.

⁴² James, *Ésotérisme et Christianisme*, стр. 243-44, 255-56, и 262-63.

⁴³ За остале види: AN 2. Zoccatelli, *Le lièvre qui rumine: Autour de René Guénon*, Louis Charbonneau-Lassay и la Fraternité du Paraclet (Milan: Archè, 1999), стр. 16.

⁴⁴ Guénon, *Crise du monde moderne*, стр. 195-201.

- ⁴⁵ Реконструкција према нацрту писма Шарбоно-Лесаја Генону, април 1928, објављено у Zoccatelli, *Lèvre qui rumine*, стр. 61-62.
- ⁴⁶ Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel inédit", необјављено.
- ⁴⁷ Након његове смрти у његовој личној библиотеци су пронађене бројне књиге о мартинизму. Види: Igor Volkoff, "Voyage à travers la bibliothèque de René Guénon", *Egypte nouvelle*, октобар 9, 1953, поновљено у Xavier Accart, изд., *L'Ermite de Duqqi: René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens* (Milan: Archè, 2001). Види: стр. 220-21.
- ⁴⁸ Chacornac, *Vie simple*, стр. 63. Постојале су бројне спекулације о идентитету индијске даме, која је понекад погрешно сматрана за Генонову жену а каткад за жену непознатог Геноновог туруа. Мени се чини да је то био украсни портрет.
- ⁴⁹ Chacornac, *Vie simple*, стр. 84, а за губитак ентузијазма види: Jean Reyor, "De quelques énigmes dans l'oeuvre de René Guénon", у *René Guénon* [Cahiers de l'Herne], изд. Jean-Pierre Laurant и Paul Barbanegra (Paris: Ed. de l'Herne, 1985), стр. 137-38.
- ⁵⁰ Андре Брер, интервју.
- ⁵¹ James, *Ésotérisme et Christianisme*, стр. 298.
- ⁵² James, *Ésotérisme et Christianisme*, стр. 298. Журдеилова је била у Риму неких десетак година пре него што је Маритен покушао да стави Генона на Списак забрањених књига.
- ⁵³ Chacornac, *Vie simple*, стр. 84.
- ⁵⁴ Жан Пјер-Лоран, електронска пошта, октобар 11, 2001.
- ⁵⁵ У уводу за превод једног дела књиге *La crise du monde moderne*, објављене 1935. Наведено у Roger Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3: *His Life and Work* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977), стр. 169.
- ⁵⁶ Catalogue of the Indian Collections in the Museum of Fine Arts (Boston: Museum of Fine Arts, 1923-30); *History of Indian and Indonesian Art* (New York: E Weyhe, 1927).
- ⁵⁷ Његово енциклопедијско знање је делом резултат десет година које је провео правећи каталог огромне збирке Бостонског музеја. (Lipsey, *Coomaraswamy*, стр. 135).
- ⁵⁸ За детаље види: Lipsey, *Coomaraswamy*, стр. 145-48. Спекулација је само моја.
- ⁵⁹ Генон је обезбедио велике идеје, а Кумараџвами ученост, тврди се у Lipsey, *Coomaraswamy*, стр. 172, и ја се са тиме слажем у потпуности. Још је важније да је Кумараџвами убедио Генона да одбаци оцену будизма као хиндуистичке јереси. Marco Pallis, "A Fateful Meeting of Minds: A. K. Coomaraswamy and R. Guénon", *Studies in Comparative Religion* 12 (1978), 180-81.
- ⁶⁰ *A New Approach to the Vedas: An Essay in Translation and Exegesis* (London: Luzac, 1933).
- ⁶¹ Наведено у Lipsey, *Coomaraswamy*, стр. 177. Види такође: стр. 163-64.
- ⁶² Eric Schroeder, "Memories of the Person", у *Coomaraswamy*, изд. Lipsey, том. 3, стр. 285.
- ⁶³ *The Transformation of Nature in Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934); *Hinduism and Buddhism* (New York: Philosophical Library, 1941). За више података о Кумараџвамијевом Традиционализму видети: Giovanni Monastra, "Ananda K. Coomaraswamy: de l'idéalisme à la tradition", *Nouvelle Ecole* 47 (1995).
- ⁶⁴ Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 186.
- ⁶⁵ Кумараџвами Марку Палису, 1944, поново објављено у Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 184.
- ⁶⁶ Ерик Шредер, наведено у Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 206.
- ⁶⁷ Walter E. Clark, *Review of Ananda K. Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism* (New York: Philosophical Library, 1943), *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8, бр. 1 (март 1944), 63-70. Критичар, очигледно индолог класичне школе, посвећије читавих пет страна листи сумњивих интерпретација, углавном етимолошких.
- ⁶⁸ Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 162.
- ⁶⁹ Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 254-57.

- ⁷⁰ *Histoire d'un enfant du pays d'Egypte* (обновљено издање, Paris: F. Rieder, 1924).
- ⁷¹ Jean-Pierre Lucioni, "Bonjean, Bosco et la 'doctrine,'" у *Henri Bosco, mystère et spiritualité: Actes du IIIe colloque international Henri Bosco* (Nice, 22-24 мај 1986, NP: Librairie Jose Corti, 1987), стр. 168.
- ⁷² Bonjean, "Souvenirs et réflexions sur René Guénon", *Revue de la Méditerranée*, март-април 1951, стр. 214-20, наведено у Chacornac, *Vie simple*, стр. 83.
- ⁷³ Pierre Alibert, *Gleizes: biographie* (Paris: Editions Gallérie Michèle Heyraud, 1970), стр. 207-9.
- ⁷⁴ Види: Alibert, *Gleizes*.
- ⁷⁵ Види: Eddy Batache, *Surréalisme et tradition: la pensée d'André Breton jugée selon l'œuvre de René Guénon* (Paris: Editions traditionnelles, 1978).
- ⁷⁶ Christian Allègre, Review of Phil Powrie, *René Daumal, étude d'une obsession* (Geneva: Droz: 1990), *Erofile: Electronic reviews of French & Italian Literary Essays* 18 (децембар 1991) [online]. Доступно на <http://www2.wheatoncollege.edu/AcademicDept/French/Erofile/archive/ero18.html> [мај 24, 2000].
- ⁷⁷ "Michel Camus, Daumal, profil perdu", *Poésie d'hier et d'aujourd'hui* [online]. Доступно на <http://www.mygale.org/mirra/metaphys.html> [2000].
- ⁷⁸ Дневник 1928, у Daumal, *L'évidence absurde, essais et notes I* (1926-1934) (Paris: Gallimard, 1972). Представљено у *Cybrairie ambulante*, октобар 10, 1997 [online]. Доступно на <http://www.chez.com/freecyb/cybrairie/grandjeu.htm> [May 5, 2000].
- ⁷⁹ Jean-Paul Enthoven, "Dumont l'intouchable" [интервју са Лујом Думоном], *Le nouvel observateur*, јануар 6, 1984, обновљено у Roland Lardinois, "Louis Dumont et la science indigène", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-107 (март 1995), 11 и 18. Захваљујем се Марку Габорјеу што ми је указао на везу Думона са Геноном.
- ⁸⁰ Henri Bosco, *Hyacinthe* (Paris: Gallimard, 1940).
- ⁸¹ Наведено у Xavier Accart, "Du Jardin enchanté à l'ermitage Saint-Jean: La réception de l'œuvre de René Guénon par Henri Bosco", у *Henri Bosco, Actes de colloque international de Narbonne 13-14 јун 1997*. (Narbonne: Les cahiers du CERMEIL, 1997).
- ⁸² Accart, "Du Jardin enchanté."
- ⁸³ Henri Bosco, "Trois rencontres", *Nouvelle Revue Française*, новембар 1951, стр. 276.
- ⁸⁴ Stefano Salzani и PierLuigi Zoccatelli, *Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l'œuvre de Louis Charbonneau-Lassay* (1871-1946) (Milan: Archè, 1996), стр. 16-17.
- ⁸⁵ *Bestiaire du Christ: la mystérieuse emblématique de Jésus-Christ* (Paris: Desclée, De Brouwer, 1940). Бестијарј од 1000 страна са 1157 табли двореза, био је објављен када је сакупљено довољно претплатата, али најбоље копије су уништене у складишту током немачке акције у Другом светском рату. Види: Salzani и Zoccatelli, *Hermétisme et emblématique*, стр. 11-13 и 55-56, и E. Mila, "Charbonneau-Lassay y el esoterismo católico en el siglo XX." Доступно на: <http://members.es.tripod.de/disidentes/arti44.htm> [јун 1, 2000].

II

ПЕРЕНИЈАЛИЗАМ

Живот Ренеа Генона подељен је у три фазе (различите од три фазе историје Традиционализма). "Католичка" фаза коју смо управо разматрали јесте друга фаза. Прва фаза, којом се баве ово и следеће поглавље, била је "окултистичка" фаза, током које се Генон сусрео са највећим делом извора на основу којих је развио своју традиционалистичку философију. Наша разматрања ове етапе укључиће бројна скретања кроз мало познате сокаке западњачке интелектуалне и религијске историје. Трећа фаза Геноновог живота (коју је провео као суфи у Каиру) започиње тридесетих година и размотрена је у другом делу ове књиге. Од тог места ће бити мање скретања.

Рене Генон

Рене Жан-Мари Жозеф Генон био је једино дете католичког парга који је удобно живео у Блуу, значајном граду на реци Лоари, познатом по свом лепом дворцу. Његов отац, проценитељ штете за локално осигуравајуће друштво, имао је педесет шест година када је добио своје прво и једино дете; Ренеова мајка је тада имала тридесет седам година. Она је била друга супруга Геноновог оца (прва супруга је умрла без деце). Ренеово детињство није било ни по чему изузетно. Упркос нешто слабијем здрављу, у школи је био добар, где се специјализовао за математику. Године 1904, када је имао осамнаест година, његови амбициозни родитељи су га послали на Колеџ Ролин у Паризу на даље школовање у математици са могућностју да уђе у престижну Ecole Polytechnique.¹

Године 1906, Генон је напустио Колеџ Ролин, где му није ишло баш најбоље. Уместо тога је уронио у париски окултизам мало пре почетка Првог светског рата. Не зна се шта је скренуло Генонову пажњу ка окултизму, или му је очигледно било потребно неко ново интересовање, пошто је лоше

прошао у студијама математике. Не зна се како су на све ово гледали Генонови оistarели родитељи. Могуће је да је Генон ступајући у пунолетство 1907. године дошао и до независног прихода, јер се чини да га приходи нису много бринули све до почетка Првог светског рата.

Окултистичка група којој се Генон прикључио 1906. године, и у којој је развио свој “веданта-перенијализам”, био је Мартинистички ред. Основао га је 1890. године Жерард Енкуз (познат и као “*Papus*”), средишња фигура у раном развоју Традиционализма. Енкуз је био лекар и син алтернативног лекара који је изумео “Енкузов генератор”,² справу за пропуштање лекова кроз кожу помоћу топле воде; никада није доживео успех коме се изумитљиво надао.³ Енкуз је постао званични лекар (за разлику од његовог оца) али је наставио породично занимање за алтернативне терапије као што су хомеотерапија и месмеризам. Године 1887. док је студирао на Медицинском факултету у Паризу, Енкуз се прикључио *Изиди*, париској ложи Теософског друштва и важном извору перенијализма Мартинистичког реда, па тако и традиционалистичког перенијализма.

Перенијализам и Теософско друштво

Теософско друштво је данас опште познато као “нови религијски покрет” (што већина људи данас назива “сектом”), али је основано у Њујорку 1875. због сасвим озбиљних циљева, са прописима који су начињени према прописима Америчког географског и статистичког друштва. Основао га је пуковник Хенри Олкот, цењен адвокат и новинар, тада у четрдесетим годинама.⁴ Олкот је жељео да Теософско друштво истражује компаративну религију и да такође пронађе “древну мудрост”, посебно у “првотним изворима свих религија, Хермесовој књизи и Ведама”⁵ – другим речима, перенијалну философију. Као и Генон, пуковник Олкот је претпостављао да се перенијална философија може пронаћи у Ведама; верујући да се она може пронаћи и у Хермесовој књизи, Олкот је следио оригинални перенијализам ренесансног учењака Марсилија Фићина. Веде нису биле познате у ренесанси; Фићино је уместо тога за најранији израз перенијалне философије узео *Corpus Hermeticum* који се приписује вероватно митском Хермесу Трисмегисту. *Corpus Hermeticum* је настало између првог и трећег века после Христа, и сходно томе изражава хришћанске, стоичке и новоплатоничарске утицаје свог времена, као и неке древне египатске утицаје. У петнаестом веку је, међутим, био погрешно датиран, пошто се уопштено претпостављало да потиче из времена Мојсија, или чак из још ранијег периода.

Као резултат ове грешке у датирању, изгледало је да *Corpus Hermeticum* претходи, као предсказање, и хришћанству и Платону (што и није чудно, пошто је настало *после* Платона и Христа), и тако је потпомогао првобитну концепцију перенијалне философије. Када је 1614. године, женевски филолог Исаак Касубон коначно доказао да *Corpus Hermeticum* не потиче из

Мојсијевог, већ из времена након прихватања хришћанства,⁶ перенијализам је увек одбачен. Ипак је преживео и може да се види, на пример, у другој половини осамнаестог века у Француској међу масонима који су се окупљали око ложе *Les Elus Coëns*, која је деловала између 1761-1781. Члан ове ложе био је и Луј-Клод де Сен-Мартин, по коме је Енкуз назвао свој Мартинистички ред. Де Сен-Мартин, пензионисани официр и слободни зидар са многим мистичним и херметичким интересовањима,⁷ веровао је да: “Све традиције на земљи морају да се сагледају као производи темељне мајке-традиције која је, од почетка, поверена грешном човеку и његовим потомцима.”⁸ Слична осећања су одазвањала и код Сен-Мартиновог близског савременика, графа Жозефа де Местра, који је припадао ложи којом је управљао Жан-Батист Вилермоц, некадашњи члан ложе *Les Elus Coëns*, а неко време је био близки сарадник Сен-Мартина:⁹ “Истинска религија... је рођена на дан када су [сви] дани рођени... Магловите концепције [древних народа] биле су ништа више до мање или више слабашни осијаци првобитне традиције.”¹⁰ Перенијализам је, дакле, и даље цветао на почетку деветнаестог века, макар у француским масонским круговима.

Изгледа да је до комбинације перенијализма и хиндуизма, која је произвела веданта-перенијализам, дошло отприлике у исто време. Најпре се показала у делу Рубена Бурова, важне фигуре у почецима Традиционализма. Буров је био познат још и као сарадник *Asiatick Researches*, часописа Азијатског бенгалског друштва. Ово друштво, прво западњачко научно удружење које се посветило проучавању Оријента, основано је у Калкути, 1784. године, под председавањем “оријенталног Џонса” – сер Вилијема Џонса, запосленог у ИсточноИндиској компанији, надареног лингвисте и судије Врховног суда Калкуте.¹¹ Иако се рад самог Џонса још увек поштује, рад неких његових колега данас би био лошије примљен него што је то био случај при kraju осамнаестог века. У своме делу *A Proof that the Hindoos Had the Binomial Theorem*, објављеном у *Asiatick Researches* 1799. године, Рубен Буров је покушао да покаже напредност древног индијског математичког знања. Ово схватање га је одвело до тога да предочи могуће индијско порекло европских наука. Након неколико нагађања о могућој локацији “Мојсијевог Раја”, Буров је запазио:

Из поменуте земље [Мојсијев Рај] хиндуистичка [Hindoo] религија се вероватно раширила по целој земљи; њени трагови постоје у свакој северној земљи, и у готово сваком систему веровања. То се јасно види у Енглеској; Стоунхенџ је очито један од храмова *Boo-dh...* Религијске церемоније паписта у многим деловима изгледају као пуке услужне копије церемонија госеина [Goseigns] и факира [Fakeers]; хришћанске аскете су се веома мало разликовали од њихових прљавих оригиналних *Braggys-a...* Нема ни најмање сумње у то да су британски *gruudi* или брахмани [Bramins]; али није могуће да су они сви побијени, а њихова наука изгубљена; пре ће бити

да су постали учитељи, слободни зидари и гатари, а на тај начин би део њихове науке лако могао да пређе на потомство, као што смо утврдили да је случај.¹²

Буров овде одобрава форму перенијализма која даје предност хиндуизму над Хермесом, али такође повезује хиндуизам са Мојсијем. Његова претпоставка да су знања брахмана и друида преживела међу слободним зидарима сугерише да је и сама могла бити слободан зидар, а у том случају је могла да се сусретне са перенијализмом у масонским круговима сличним онима око француске ложе *Les Elus Coëns*. Ово је, дакако, нагађање. Јасно је да су неки, од самог почетка западњачког откривања хиндуистичких текстова, хиндуизам видели као "првобитни извор" свих религија.

Иако је Буровљева теза заинтересовала неке касније британске научнике,¹³ нема доказа било какве непосредне везе између његовог рада и Олкотовог уверења да Веде садрже перенијалну философију. Највероватнији извор Олкотовог занимања за Веде била је растућа доступност превода (и интересовања за исте) хиндуистичких текстова на западне језике, а неки од њих су били дело других чланова Азијатског бенгалског друштва. Један од првих западних интелектуалаца кога су значајно привукли ови преводи, био је амерички философ Ралф Валдо Емерсон, важна личност у почецима Традиционализма. Емерсон, некадашњи свештеник Унитарне цркве, је био, заједно са Хенријем Д. Тором, вођа трансценденталистичког покрета. Емерсон је 1831. године прочитао тек објављени енглески превод Кузиновог дела *Cours de philosophie*, у коме су се налазила два поглавља Багавад Гите (Песма о Господу). Багавад Гита је преведена на енглески између 1824. и 1827. године у часопису *Transaction of the Asiatic Society of London*, и управо је тај превод привукао Кузина.¹⁴

Веде и Веданта су имале великог утицаја на Емерсона, па тако и на трансцендентализам, а преко трансценденталистичких часописа, као што су *The Western Messenger* и *The Dial*, стigli су до америчке публике.¹⁵ Можда се Олкот сусрео с њима на овај начин.

Емерсон је одобравао неку врсту перенијализма, записујући у свом дневнику 1839. године да за њега "Библија" значи "етичко откривење које се тиче свих, укључујући Веде, светих списка сваког народа, а не само Јеврејског." Овим се наглашава Исток као извор мудрости ("Европа је увек оријенталном генију дутовала своје божанске импулсе", рекао је 1838. у његовом прослављеном обраћању на Harvard Divinity School).¹⁶ Емерсон наговештава Олкота, али такође Енкузу и Генона. Перенијализам како су га схватали Емерсон и Кузин наставио је да постоји независно и током двадесетог века, можда најјасније у *The Perennial Philosophy* Олдуса Хакслија из 1944.¹⁷

Олкот би данас можда био поштован као и Хаксли да није било активности његове нове пријатељице, Хелене Петровне Блавацке (рођена Баронеса фон Хан), рускиње и пустолова сумњиве прошлости, и важне личности

у коренима Традиционализма. Кћерка руског официра и протофеминистички писац (њено германско презиме одсликава балтичко порекло њеног оца),¹⁸ Блавацка се млада удала и касније је напустила младог руског чиновника Никифора Блавацког, два пута вице-гувернера Јеревана у Руској Јерменији. Стигла је у Њујорк 1873. године након низа пустоловина и скорашиће пропasti – између оптужби за превару – Спиритистичког друштва које је водила у Египту, где се накратко сместила након путовања по Европи и Блиском истоку.¹⁹ Олкот се сусрео са њом 1874, и очигледно је био опчињен њоме, када је путовао у Вермонт како би посетио чуvenу фарму браће Еди, где су пријављени разни паранормални феномени.

Теософским друштвом је испрва председавао Олкот; ту је био још и млади адвокат као секретар и шеснаест других чланова, укључујући Блавацку. Након готово месец дана од оснивања, Блавацка је била изабрана за "дописног секретара", а са те позиције је могла да управи друштво ка својим циљевима. Нешто од онога што ће се догодити могло је да се предвиди из једне од бројних преписки, коју је Олкот примио убрзо након што је сусрео Блавацку, написане златним мастилом на зеленом папиру са потписом измишљеног Туитит Беја из Луксора, Египат.²⁰ Туитит Беј, који се представио као Велики Мајstor једнако измишљеног Мистичког братства Луксора, започео је преписку уверавањем Олкота да је "сестра Хелена [Блавацка] вредан и поуздан слуга", а у каснијем писму је затражио да Олкот пронађе Блавацкој стан у Њујорку и да се стара о њој.²¹ Будући да је Олкот неко време у својој каријери истраживао преваре (као посебни поверијеник у Министарству рата), тешко је разумети због чега није закључио оно што је било очигледно, да је Блавацка тражила неког ко ће јој плаћати рачуне.

Теософско друштво се проширило са својих првобитних осамнаест чланова у Њујорку у светску организацију, од 1879. са средиштем у Индији (а од 1882. у Адјару, Мадрас). На крају је имало више од пет стотина "ложа" (огранака) у преко четрдесет земаља у Азији и на Западу, укључујући и ложу у Паризу у коју је 1887. ступио Енкуз.²² За успех Теософског друштва у Азији вероватано је најзаслужнија вредност западњачке потврде националног и религијског препорода који се тада одвијао, делом као националистичка реакција на европски империјализам (Шри Ланка је 1947. обележила шездесет година од Олкотове смрти са посебном поштанском марком).²³ За ширење Теософског друштва на Западу, с друге стране, углавном су заслужна два чиниоца: оновремено окружење, и висок квалитет (у њиховом коначном облику) Блавацких списа.

За ширење теософије умногоме је заслужан и изванредан успех две књиге, *Isis Unveiled* (1877) и *The Secret Doctrine* (1888).²⁴ Ауторство обе књиге је приписано вечним изворима, али је обе заправо скрипцијала Блавацка, а потом их је за штампу припремио "писац-дух" – Олкот, у случају *Isis Unveiled*, а у случају *The Secret Doctrine*, два енглеска брата који су преузели посао након што је Блавацкин првобитни избор за приређивача одбио задатак обесхрабрен након читања њеног дезорганизованог првог нацрта.²⁵ Обе су

књиге на неки начин одсликавале првобитну намеру Теософског друштва да истражује "Хермесову књигу и Веде", али не у неком научном духу. *Isis Unveiled* је највећим делом плахијат разних стандардних дела о окултизму и херметизму (134 стране из дела *Sod, the Son of Man* Самјуела Дунлапа, 107 страна из дела *History of Magic* Џозефа Енемозера, и тако даље), док је *The Secret Doctrine* исписана углавном под утицајем дела *Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion* Џона Довсона, превода Вишну-туране Хораса Вилсона, и других сличних дела.²⁶ Ово плахијање важи и за писма Титуита Беја Олкоту, као и на Блавацкину наводну повезаност са тибетанским *махаймама* (иницирани адепти) "Великог Белог Братства" које је очигледно инспирисано романима сер Едварда Булвера Литона, британског колонијалног секретара (1858-66) и окултисте аматера, и са Блавацкином готово компултивним стварањем парапримарних феномена током сеанси.²⁷ Ове преварантске активности биле су откривене 1884. године, најпре када је истрагу спровело Друштво за психичка истраживања из Лондона (официјална организација налик на нешто шта је Теософско друштво могло да постане да је било до Олкота; у његовим редовима су се налазили философ Хенри Сиџвик, премијер Вилијем Гледстон и песник Алфред Лорд Тенисон). Ути-сак осуђујућег извештаја ове истраге погоршали су разочарани теософи који су открили детаље о томе како су се заиста остваривали извесни парапримарни феномени, показујући чак и функционисање лажног зида у соби у седишту Друштва у Адјару.²⁸

Иронично, плахијатство Блавацке може бити тајна успеха њених књига. Трикови као што је коришћење палице од бамбуса како би се исцедила "материјализована" слова, не могу да објасне популарност коју је уживала теософија, али то може објаснити ново исказивање класичних идеја савременим (и често помодним и псевдо-научним) изразом, под уредништвом компетентних писаца какав је Олкот. Дискутабилно је да ли је – да се Блавацка одупрла искушењу да настави с триковима које је вероватно развила пре него што је упознала Олкота како би зарађивала за преживљавање, те да је на тај начин избегла скандал – теософија изражена у њеним (плахијатским) књигама могла да постане велика светска религија уместо што је избледела током двадесетог века.²⁹

Мартинистички ред

Одмах након прикључења теософској ложи *Isis* у Паризу, Генонов први учитељ Енкуз почео је да пише за француски теософски часопис – *Le Lotus, revue des Hautes Etudes Théosophiques* – не толико о теософији колико о његовој главној теми, иницијацији, која је трећи велики елемент у традиционалистичкој философији. Према Енкузу, док је теософија преносила иницијацију из Индије, где је "још жива древна истина", савремена масонерија је дозволила да политички и материјалистички интереси истерају духовне,

иако су њени ритуали изведени из древних иницијација.³⁰ Ово је, у благо промењеном облику, постала традиционалистичка концепција иницијације.

Уопште речено, иницијација има два аспекта, који могу да се опишу као егзотеријски и езотеријски. Класична хришћанска иницијација јесте крштење. Његово егзотеријско значење јесте да означи нечије ступање у хришћанску заједницу, док езотеријско значење (у католичкој теологији) јесте да даје новом хришћанину приступ божанској милости, па тако и приступ могућности спасења, кога у супротном нема.³¹ Енкуза су занимали езотеријски аспекти нехришћанских иницијација као што је масонска, а једнако тако Генона и Традиционалисте.

Корени масонерије (или "слободног зидарства"; оба израза могу да се користе узајамно), која је преко Енкуза допринела Традиционализму да би касније и сама била изменеана Традиционализмом – нису познати. Највероватније објашњење њене појаве јесте калемљење елемената херметизма на постојеће занатлијске еснафе у Шкотској током шеснаестог и седамнаестог века.

Шкотски каменоресци [stonemasons] су у шеснаестом веку били организовани у еснафе, као и друге занатлије тог времена, али су зидарски еснафи развили посебне карактеристике због посебне природе градитељског послана. Док је већина заната и еснафа била везана за одређено место, главни грађевински пројекти захтевали су бројне грађевинаре који су стизали из различних крајева и често су, током градње, живели на градилишту. Ова ситуација је довела до две измене у уобичајеном еснафском систему. Прва је била: "ложе" на лицу места, савремене организације једнаке сталним еснафима, а прва је забележена 1483. године. Друга измена јесте развијање тајних знакова за препознавање квалификованих масона – "слободних масона", оних који су примљени у еснаф, или који су "ослобођени" еснафа. У граду је свако из еснафа лако знао ко је још припада еснафу; то није био случај на градилиштима која су доводила градитеље из далека, од којих неки и нису били квалифицивани.³²

Попут других еснафа, и зидари су имали оно што се може назвати "таемним митовима" (баш као и занатске тајне), а међу њима је био и мит о Цабалу, сину Ламеховом, и мит о развоју масонерије пре Потопа, затим о откривању тајни Хермеса Трисмегиста Цабалу, преношењу ових тајни кроз древни Египат до Јерусалима у време градње Храма, и последичном преносу ових тајни у Европу. Упућивање на Хермеса међу масонима јасно су запазила господа која су била упозната са улогом коју су Фићино и његови наследници приписивали Хермесу (вероватно међу првима Вилијем Шо, Велики Мајстор Дела Шкотског краљевства, који је у 1598-99. реорганизовао шкотску масонерију). Шо, дворјанин из породице дворјанина, је отпутовао у Француску 1584. и дошао у додир са алхемичарима и херметичарима.³³

Са Шоом или без њега, до краја седамнаестог века симболичко и херметичко учење карактеристично за ренесансу изменило је и шкотску и енглес-

ку масонерију. Од тридесетих година седамнаестог века, све већи број господе (познатих као "неоперативци") се учлањивао у шкотске и енглеске ложе, и 1723. и 1738. у Енглеској су објављене Консисторији Цејмса Андерсона, Шкота који се преселио на југ, означавајући почетак масонерије каквом је данас познајемо.³⁴ Прва ложа је била отворена у Француској пре 1736. године.³⁵

Док масони могу да расправљају о правој природи и циљу масонерије, у прaksi се може запазити да током деветнаестог века разне групе масона прате веома различите циљеве. Један историчар је исправно описао масонерију као "промењиву организацију која мења облик и садржај зависно од околности и чланства. Она је могла да понуди институционални оквир за готово сва религиозна и политичка уверења."³⁶ Осамдесетих година деветнаестог века, неке француске ложе су биле најпре политичке, често и насиљно атеистичке; неке су биле посвећене човекољубљу и братству; а неке су биле посвећене духовном развоју. Енкуз се обраћао свим овим групама, али је првенствено апеловао на one који су заинтересовани за духовни развој.

У години учлањења у теософку ложу *Isis*, Енкуз се упустио у свађу са старијим француским теософом. Ово је довело до личне интервенције пуковника Олкота, распуштања ложе, и оснивања нове теософке ложе, *Hermès*, чији је Енкуз био именован дипломски секретар (исти моћни положај који је Блавацка имала у Теософском друштву). Током ових дешавања, Енкуз и неколико следбеника основали су месечник *L'initiation*,³⁷ и у првом броју Енкуз је наставио да напада савремене масоне, жалећи се на њихово непознавање симболизма који се налази у њиховим ритуалима. Мало касније, основао је Мартинистички ред, који је требало да постане нова масонерија "на здравијим основама."³⁸ Ред се није придружио ниједној од три ривалске масонске Обедијенције које су тада биле присутне у Француској.

Као допуну новомасонског Мартинистичког реда, Енкуз је такође 1889. основао Независну групу за езотеријске студије, чији су прокламовани циљеви укључивали припрему људи за улазак у Мартинистички ред и Теософско друштво, те ширење перенијализма, објављујући "да је истина Једна, и да ни школа, нити религија не може да је присваја само за себе... У свакој религији могуће је пронаћи манифестије једне истине."³⁹ Генон се касније придружио и групи и реду.

Иако су циљеви Независне групе за езотеријске студије били подударни са идејама теософије, Мартинистички ред није био. Измишљени тибетански адепти из којих је Блавацка покушала да изведе свој ауторитет описаны су као иницирани, а сама Блавацка је била посредно иницирана у неке њихове мистерије, али иницирање осталих кроз новомасонске редове, као што је Мартинистички ред, никада није био део Блавацких плана.⁴⁰ И Мартинистички ред и Независна група за езотеријске студије били су такође претња за ауторитет Блавацке – одбегле групе биле су у то време стални проблем теософског вођства. Блавацка је стога организовала покретање новог часописа, *La revue théosophique*, у коме је напала Енкуза због тога што се удаљио

од теософије према масонерији. Енкуз је, као одговор, основао други часопис, *Le voile d'Isis* [Изидин вео], саркастично упућивање на једну од две главне Блавацкине књиге, *Isis Unveiled*, првенствено да би наставио полемику против Блавацке и теософиста. Као што смо видели, *Le voile d'Isis* је касније постао главни традиционалистички часопис. Излазио је нешто мало више од једног века, све до 1992. године. Први издавач *Изидиној вељи* био је Анри Шакорнак, чији је син Пол 1933. часопис преименовао у *Etudes traditionnelles*. Анри Шакорнак је оженио Мари-Полин Лермина, кћер Жула Лермина, успешног познатог романописца који је волео окултне теме и био је један од познатијих сарадника Енкузовог *L'initiation*. Анри Шакорнак је уз помоћ таста постао издавач-књижар (тада су ти послови обично комбиновани). Објавио је прослављеног писца Поля Валерија, свог таста као и бројне друге ауторе, и вероватно је преко Лермина Шакорнак изабран за издавача *Le voile d'Isis*. Након његове смрти, посао су наставили његова два сина Пол и Луј, Поль као уредник, а Луј као руководилац.⁴¹

Између Енкуза и Блавацке поново су изронила стара непријатељства, бројни теософи су напустили теософску ложу *Hermès* и прешли у Мартинистички ред, а преостали су теософи разорили ложу. Енкуз је проширио своју организацију у Француској и у иностранству, и до 1900. постојало је неколико стотина мартинистичких ложа и повезаних тела, од Америке до Руске царевине.⁴²

Ред Храма

Генон је 1906. ушао у Слободну школу херметичких наука (преименована Независна група за езотеријске студије) и прикључио се новомасонском Мартинистичком реду и нерегуларној масонској ложи под називом *Humanidad* (Човечанство), која се налазила у Француској али је била добила дозволу од шпанске, а не од француске Обедијенције. До тада су све ове организације уопштено постале окултистичка тела. Слободна школа херметичких наука била је подељена у бројне секције и групе, протежући се од Секције за иницијацијске студије (најближе Енкузовом срцу) до Групе за паранормално и до Групе за акцију у центрима женске интелектуалности.⁴³ Група за паранормално је препуштена триковима налик Блавацкиним – "материјализација" слова, косе и слично.⁴⁴ Мартинистички ред је у Паризу имао четири ложе: *Sphinx* (за опште студије), *Hermannubis* (за оријенталне традиције), *Velléda* (за масонерију и херметизам) и *Sphynge* (уметничка).⁴⁵ Ложе у иностранству су биле препуштене саме себи, неке су основали људи који никада нису срели Енкуза већ су се једва дописивали с њим.⁴⁶ Каснији Велики Мајстор Мартинистичког реда, Констан Шевијон, писао је да је Енкузов мартинизам "жртва исувише широког еклектицизма... он је у духовном свету представљао оно што у животињском свету представља класа бескичмењака."⁴⁷

Енкузове активности биле су од почетка повезане са раним феминизмом, пошто је онде било много теософа блиских Енкузу као и следбеника Ане де Волске, Пољакиње које је 1889. организовала Конгрес за женска дела и институције, одржан у Паризу. Први састанак Независне групе за езотеријске студије одржан је Волскиној библиотеци, а де Волска је била Енкузова љубавница све до 1895, када се он оженио.⁴⁸ Енкуз и мартинизам су имали додира не само са феминизмом, већ и са готово свим осталим проблемима тог времена: хомеопатијом, анархизмом, правима животиња и, наравно, са свиме што је било повезано са алтернативном духовношћу: масонеријом, херметичким окултизмом, Ведантом, бахаизмом, алтернативним наукама (готово свиме, заправо, осим римо-католичког хришћанства).

Концепт "култског окружења" како га је развио социолог Брајан Вилсон, од велике је помоћи за разумевање ове гомиле алтернатива. Према Вилсону, у модерним западним друштвима постоји окружење које он означава изразом "култско", а у коме се окупља све оно што је владајућа култура одбацила: алтернативне терапије, алтернативна веровања, и донекле алтернативни начин живота. Ти људи и идеје обично више припадају једном оваквом окружењу него некој одређеној групи унутар њега. Појединци зато веома лако мењају групе и идеје које су међусобно повезане мрежом часописа и местима активности.⁴⁹ Када је развијао свој сада већ познати концепт, Вилсон је описивао последњу трећину двадесетог века, али се његов модел може једнако тако односити и на касни деветнаести век.

Првобитни циљеви Независне групе за езотеријске студије нису били заборављени и изгледа да их је Генон схватио озбиљно, много озбиљније од самог Енкуза. Ови циљеви су били дефинисани као откривање перенијалне философије, коју је Енкуз називао "првобитно светло." Занемарујући Касау-Бонов рад на датирању *Corpus Hermeticus*, Енкуз и његови озбиљнији следбеници веровали су да је перенијалну философију из древних египатских извора пренео Хермес, и у том преношењу су видели извор иницијације. Енкуз је такође следио Блавацку, па чак и Бурову, у окретању ка Индујизму, сматрајући "индијску традицију" за "најтрајнији историјски пример континуитета религијског егзотеризма." Задатак његове Независне групе за езотеријске студије, dakle, био је да "изнова уреди ове егзотеријске крхотине" хиндуизма "у светлост непрекинутог преношења традиције" – Хермесове иницијацијске традиције.⁵⁰ Генон је, сагласно томе, уронио у проучавање хиндуизма и у засебну или комплементарну потрагу за непрекинутом иницијацијском традицијом. Био је први од многих Традиционалиста који су следили овај пут.

Тајна која је заокупљала разне традиционалистичке Генонове биографе јесте извор његовог познавања хиндуизма. Будући да је Традиционализам онда наглашавао "аутентично" преношење са учитеља на ученика, Традиционалисти су трагали за Геноновим хиндуистичким учитељем и нису успели да пронађу ништа конкретно. Постоји општа претпоставка да га је "неки Индус иницирао" у Паризу. Чини се мало вероватним, мада се то не

може поуздано закључити, да је тамо било таквих учитеља, те да је Геноново разумевање хиндуизма проистекло искључиво из читања текстова и студија које су тада биле доступне у Паризу.⁵¹ Генон никаде није то негирао, и никада није посетио Индију. Иако се такав закључак може каснијим Традиционалистима учинити неприхватљивим, нема разлога због чега се Генон тада не би сматрао овлашћеним да пише о хиндуизму без ранијег искуства у њему. Чинећи то, само би следио пример многих еминентних раних оријенталиста, који су такође радили само на основу текстова. Генон се, ипак, повремено ослањао на текстове које су стручњаци уопштено сматрали сумњивим.⁵²

Управо је Генонова потрага за иницијацијом довела до сукоба са Енкузом. Генон је очигледно жудео за мартинистичком иницијацијом, и након две године, пронашао је бољу иницијацију – из руку одавно мртвог Жака де Молеа (1243-1314), последњег Великог Мајстора Темпларског реда, реда вitezова-крсташа за које су многи претпостављали да су чувари иницијацијских тајни које су задобили у Јерусалиму.

Генону су током сеансе 1908. саопштена упутства Жака де Моле: обновити Ред Храма. Генон се прихватио оснивања Обновљеног Реда Храма (*Order du temple rénové*) уз помоћ петорице других мартиниста, од којих је један охрабрио Генона да искористи мартинистичку дописну листу. Друга двојица мартиниста су постала Генонови блиски пратиоци, остајући са њим током двадесетих година и били су главни сарадници у његовом часопису *Le Voile d'Isis/Etudes traditionnelles* током и након двадесетих година. Били су то Александар Томас, важна фигура у раној историји Традиционализма, поморски инжењер који је претходно зађен напустио Теософско друштво,⁵³ и Патрис Женти, члан Енкузове нерегуларне масонске ложе *Humanidad*. Ексцентрични Женти је био запослен у градском предузећу за гас. Јутра је проводио ишчитавајући гасомере, а поподнева у Националној библиотеци, и живео је у малом стану толико испуњеног књигама да је једва било места за госте.⁵⁴

Обновљени Ред Храма се под маском Друштва за високе студије религије и филозофије састајао у просторијама Слободне школе за херметичке науке. Није познато шта се тачно догађало током ових састанака; догађаји у вези Обновљеног Реда Храма су епизода коју је Генон у каснијим годинама сматрао срамном и избегавао је да прича о томе.⁵⁵

Није чудно да их је Енкуз – када је сазнао за њихове активности и за нестанак своје дописне листе – видео као претњу сопственом ауторитету. Мора да се подсетио ефекта који је оснивање његовог Мартинистичког реда имало на француску теософију. Генон и неки други (укључујући Томаса и Жентија) били су наравно претерани и из Мартинистичког реда и из ложе *Humanidad*. Преостали новотемплари су реинтегрисани под Енкузовим ауторитетом. Геноов Обновљени Ред Храма чини се да је престао да постоји, мада формално није распушен све до 1911.⁵⁶

Други перенијалисти

Традиционализам је имао своје најраније и најдиректније корене у мартинизму и теософији, али се развио у нешто сасвим другачије. Док су мартинизам и теософија биле веома успешне масовне организације чија је популарност лежала делом у њиховој свеобухватности, Традиционализам никада није био свеобухватан и никада није био надахнут масовним следбеништвом, иако је било покушаја да утиче на масе. Друга важна разлика између Традиционализма и његових деветнаестовековних претеча била је потпуни недостатак њиховог еволуционог оптимизма. Блавацка је веровала да смо "дошли до краја силазне криве и да смо започели, и свет и човечанство, повратак Божанству. Избегли од Бога, синови изгубљени у далеким земљама, кренули смо на путовање кући."⁵⁷ Слично томе се и Емерсон разликује од Генона јер прихвата два важна аспекта која потичу из романтичног покрета: духовност природе, и поштовање оригиналности, која стоји наспрот традицији (коју је Емерсон схватао уопштеније од Генона). Одјеци првог аспекта могу се пронаћи у каснијем Традиционализму, али је други аспект управо антитеза Традиционализма. Године 1836, Емерсон пише:

Прошле генерације су Бога и природу гледале лицем у лице; зашто ми не би, такође, кроз њихове очи, уживали првобитан однос са универзумом? Зашто ми не би имали песништво и философију спознаје, а не традиције; и наша религијска откривења, а не историју њихових?... У шумама је вечита младост. Унутар ових Божијих дарова... Ја постајем провидно око; ја сам ништа; видим све; кроз мене иду струје Универзалног Бића; ја сам део и честица Бога.⁵⁸

Генон би ипак био већи пессимиста.

Ово су, дакле, корени Геноновог перенијализма.

Сада ћемо укратко размотрити корене перенијализма Геноновог сарађника, Ананде Кумарасвамија. Упркос свом имени, Кумарасвами је био Енглез. Његов отац, Муту, долази из цејлонске тамилске заједнице, али као веома англизирани Тамил често је путовао у Енглеску. Био је први адвокат Индијац (позван је у Адвокатску комору шездесетих година деветнаестог века), произведен је у Витеза 1874, а 1876. године архиепископ Кентерберија га венчава Енглескињом.

Ананда Кумарасвами се родио на Цејлону, али када је Ананда имао две године, сер Муту је одлучио да се пресели у Енглеску како би учествовао у изборима за Енглески парламент, у чему га је подржавао и британски премијер, Бенџамин Дизраели. Сер Муту је, пак, преминуо пре него што је стигао у Енглеску, и Ананду је подигла мајчина породица у Кенту.⁵⁹ Он се није сећао нити свог оца нити Цејлона.

Анандин одгој и образовање били су, колико је познато, у потпуности енглески. Похађао је Колеџ Вајклиф, енглески интернат, где су име и његов

изглед могли да учине да се осети мање Енглезом. На универзитету је студирао геологију и ботанику, а 1903. је именован за асистента на Универзитетском колеџу у Лондону. Године 1902. је оженио Етел Партриџ, а 1905. је наследио позамашну свогу.⁶⁰

Пут од добростојећег енглеског геолога до америчког историчара уметности и Традиционалисте био је дуг, пролазећи кроз антиколонијални национализам. Убрзо након венчања, Кумарасвами је конкурисао за место директора Цејлонског минеролошког катастра, и онде је радио од 1903. Касније је често причао о једном јутру 1904, када је, док је доручковао у удаљено вили, угледао једну Цејлонку и њено дете, обоје одевене у "прљаву и укаљану" западњачку одећу, што је подразумевало прелазак у хришћанство. "Били су то локални преобраћеници у страну религију и у страну одећу", сећао се, "једнако неприродну и погрешно схваћену." Две године касније се обратио цејлонској публици у Јафи с истом мишљу: "Тешко је да неко од нас, ко није заиста одгоjen у Енглеској, схвати безнадежну недовољност наших покушаја и опонашања; за Енглеза, апсурд је очигледан, али нама није видљив."⁶¹ Кумарасвамију је апсурд био очигледан, и чинило се да управо енглеска посрамљеност због оваквог бедног опонашања Цејлонаца има директну везу са Кумарасвамијевим приласком цејлонском национализму. Други чинилац је вероватно био утицај његових рођака Понамбалама Раманатана и сер Понамбалама Аруначалана, обајице активиста цејлонског националистичког покрета.⁶²

Кумарасвами је 1906. године основао Цејлонско друштво за социјалну реформу, чији је циљ био културна и национална обнова земље. Запамтио је то јутро 1904. године: усвајање "спољашњости западњачких навика и обичаја, док су истински елементи супериорности у западној култури били готово у потпуности запостављени" – довело је до "занемаривања елемената супериорности у култури и цивилизацији Истока", занемаривања које је Кумарасвами жељео да исправи. Међу посебним циљевима Цејлонског друштва за социјалну реформу налазило се и уједињење "источних раса Цејлона", образовање на локалним језицима пре него на енглеском, "оживљавање урођеничке уметности и учења", и на крају, "заштита древних грађевина и уметничких дела".⁶³

О Цејлонском друштву за социјалну реформу зна се мало, и Кумарасвами је почeo да концентрише своје напоре на древне грађевине и уметничка дела; његову пажњу је на овај проблем вероватно делом привукла његова супруга, Етел, фотограф, чији је брат, Фред Партриџ, био укључен у Arts and Crafts покрет Вилијема Мориса. Године 1906, Кумарасвами је на Цејлону приредио изложбу уметничких заната. Године 1907, вратио се у Енглеску, где је 1908. објавио књигу о *Mediaeval Sinhalese Art*⁶⁴ и представио је рад о "Односу уметности и религије у Индији" на Трећем међународном конгресу о историји религије. Године 1920, укључио се у јавни спор, који се одигравао на колумнама *Тајмса* и другим местима, о положају индијске уметности. Започео је када је сер Чорц Бирдвид – док је председавао ин-

дијском секцијом годишњег састанка Краљевског уметничког друштва – објавио да у Индији не постоји “лепа уметност” и када је помало лудо одговарио на сугестију да је извесна статуа Буде била пример лепе уметности: “Ова безосећајна прилика, у њеној прастарој пози, није ништа више до не-инспиративна метална фигура... Пудинг би једнако могао да послужи као симбол чистоте и мирноће душе.” Ова препирка је кулминирала у оснивању Индијског друштва, каснијег Краљевског индијског друштва, како би се супротставило Бирдвидовим виђењима овог света. Кумарасвами је играо велику улогу у овом прегнућу.⁶⁵

Упркос преласку са геологије и цејлонског национализма на проучавање уметности, Кумарасвами је остао заинтересован за политику. Када је 1914. започео Први светски рат, јавно се супротставио индијском учешћу на страни Британије, а када је објављена мобилизација (чији је био обvezник) напустио је Енглеску и отишао за Америку. Године 1916, постављен је за кустоса Одељења за индијску уметност у Бостонском музеју лепих уметности по налогу тутора који је донео Кумарасвамијеву позамашну збирку индијске и цејлонске уметности и поклонио је музеју. Вероватно је ова тежња довела Кумарасвамија у Америку уместо у Индију, где није успео да пронађе финансијера за пројекат да се његова сопствена колекција искости као основ за Национални музеј индијске уметности.⁶⁶

Током ових догађаја, Кумарасвами је следио интелектуално путовање које га је до 1914. преобразило у перенијалисту. Најранији интелектуални утицај на њега начинио је Arts and Crafts покрет Вилијема Мориса. Кумарасвамијево одушевљење Морисом навело га је да научи исландски (Морис је обожавао нордијску литературу),⁶⁷ и на повратку у Енглеску 1907, Кумарасвами је потрошио позамашну своту на Гилд и школу занатске уметности Чарлса Абсија. *Mediaeval Sinhalese Art* је чак штампала Kelmscott press, издавачка кућа коју је Морис основао како би штампао своје издање Шосеа које је Кумарасвами откупио од Абсија.⁶⁸ Морис је припремио Кумарасвамија за антимодернистичке елементе у Традиционализму.

Најважнија припрема за Традиционализам, ипак, без сумње је произишла из Кумарасвамијевог читања Вилијема Блејка (највећег енглеског песника и сликара с краја осамнаестог и почетка деветнаестог века, који је познавао Фићинов оригинални ренесансни перенијализам) и преко енглеског новоплатоничара, Томаса Тейлора.⁶⁹ Пре одласка у Америку, Кумарасвами је био пријатељ Вилијема Батлера Јејтса, ирског песника, окултисте и Блејковог ученика.

Кумарасвами је очито открио перенијализам пре 1914. године у којој је, у чланку о “Религијским основама живота и уметности”, написао да Блејково дело задржи “суштину религије, већ записане у хијероглифима и Ведама, коју су подучавали Христос, Орфеј и Кришна, Лao-Це, Екхарт и Руми.”⁷⁰ Кумарасвами је 1914. био перенијалиста или не још и Традиционалиста. У истом је тексту повериљиво записао да ће “религија будућности објавити као циљеве, дужности и смисао живота – слободу духа и ума да

спроведу божанске уметности Имагинације.”⁷¹ Овде звучи као Емерсон (кога је читao).⁷² Можда се кретао и у правцу Алистера Кроулија, који је био повезан са Јејтсом. Постојала је још једна веза са Кроулијем: Кумарасвамијева супруга, Етел, причало се, била је трудна са Кроулијем 1916. године. Кумарасвами и Етел су се потом развели.⁷³ Овај инцидент је вероватно помогао да се умањи Кумарасвамијев ентузијазам за окултизам, учинивши га пријемчивијим за Генонов Традиционализам и за идеју да оно што је битно није религија будућности, већ традиција прошлости. Кумарасвами је, пак, задржао нешто од својих ранијих погледа чак и након што је постао Традиционалиста, и управо је ова чињеница допуштала да начини одлучујући допринос традиционалистичкој философији: увођење нагласка на естетици у Традиционализам – што потиче директно од Блејка и Мориса.

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕ II

¹ Paul Chacornac, *La vie simple de René Guénon* (1958; обновљено издање, Paris: Editions traditionnelles, 1986), стр.16-27.

² Жерар Енкуз је бранио докторат 1894, “L'anatomie philosophique et ses divisions, augmentée d'une essai de clarification méthodologique des sciences anatomiques.” Marie-Sophie André и Christophe Beaufils, *Papus, biographie: la Belle Epoque de l'occultisme* (Paris: Berg International, 1995), стр. 115.

³ André и Beaufils, *Papus*, стр. 8-14.

⁴ Као младић, Олкот је напустио New York University због финансијских проблема и преселио се у Охајо, где је имао фарму и написао стандардно дело о узгајању тропских биљака. Након што је био польоприврени дописник за *New York Tribune* педесетих година деветнаестог века, официр за везу током Грађанског рата и успешног рада као чиновник Министарства рата, Олкот је позван у Адвокатску комору Џорка 1868.

⁵ Наведено у Bruce F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement* (Berkeley: University of California Press, 1980), стр. 29. Види такође и стр. 2-7 and 21-22.

⁶ У његовом делу *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes*. За Фићина, Хермеса и Касубона видети: Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Leiden: Brill, 1996), стр. 388-91, и Paul Oskar Kristeller, *Introduction to The Letters of Marsilio Ficino* (London: Shephard-Walwyn, 1975). Видети такође и David Stevenson, *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590-1710* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), стр. 82-82, и Antoine Faivre, “Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (Xve-XXe siècles)”, *Aries, Symboles et Mythes* (c. 2000), стр. 9-12.

⁷ Arthur Edward Waite, “The French Mystic and the Story of Modern Martinism”, доступно на <http://www.icbl.hw.ac.uk/bill/TFMSOMM.html> [May 8, 1996]. Енкуз је заправо тврдио да је де Сен-Мартин утемељивач реда, мада за то нема много оправдања.

⁸ Saint-Martin, *De l'esprit des choses* (Paris: 1800), наведено у Umberto Eco, *Foucault's Pendulum* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989), стр. 173.

⁹ Emile Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique* (1923; reprint, Paris: La Colombe, 1946), стр. 48-51.

¹⁰ De Maistre, *Mémoire au Duc de Brunswick* (1781), наведено у Faivre, “Histoire de la notion moderne de Tradition”, стр. 18.

¹¹ За Asiatick Society, видети J. M. Steadman, “The Asiatick Society of Bengal”, *Eighteenth Century Studies* 10 (1977).

¹² Reuben Burrow, "A Proof that the Indoos Had the Binomial Theorem", *Asiatick Researches: Transactions of the Society Instituted in Bengal for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature, of Asia* 2 (1799), 488-89. Стедман, "Asiatick Society", је скренуо моју пажњу на овај важан чланак.

¹³ Посебно Томаса Мориса у његовом раду "A Dissertation on the Indian Origin of the Druids and on the Striking Affinity which the Religious Rites and Ceremonies, Anciently Practised in the British Islands, Bore to Those of the Brahmins" (*Indian Antiquities* 6, 1812), и Годфрија Хигинса у његовом делу *The Celtic Druids* (London: Rowland Hunter, 1829). Види: Catherine Robinson, "Druids and Brahmins: A Case of Mistaken Identity?" Доступно на <http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus> [фебруар 1, 2002].

¹⁴ Цитати из Емерсона су узети из Russell B. Goodman, "East-West Philosophy in Nineteenth-Century America: Emerson and Hinduism", *Journal of the History of Ideas* 51 (1990), 627, и Stephen E. Whicher, изд., *Selections from Ralph Waldo Emerson: An Organic Anthology* (Cambridge, Mass.: Riverside Press, 1960), стр. 104.

¹⁵ *The Dial* је радио захваљујући Емерсону, а *The Western Messenger* захваљујући Џејмсу Фримену Кларку, аутору популарног дела *Ten Great Religions: An Essay in Comparative Theology* (Boston, 1871). Семјуел Чонсон, не-традиционалиста и бивши свештеник унитаристичке цркве, а такође Кузинов читалац је промовисао не само хиндуизам, већ и романтично-перенијалистичку идеју о "идентитету религијског осећања" [мој нагласак] у свим својим великим историским формама" као и потребу за "заједничком разменом искуства између Истока и Запада." Види: Carl T. Jackson, "The Orient in Post-Bellum American Critical Thought: Three Pioneer Popularizers", *American Quarterly* 1 (1970), 69-75. Све су ово варијације на тему преношења преко Кузина и трансцендентализма.

¹⁶ У Whicher, изд., *Selections*, стр. 139-40.

¹⁷ Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (1944; New York: Harper and Brothers, 1945).

¹⁸ Балтичке државе су падле под немачку контролу пре него што су ушли у Руско царство, и већина балтичких велепоседника је тако имала далеко немачко порекло, ранг барона и немачка презимена. До деветнаестог века, међутим, балтички барони су били културно неразвојниви од остатка царске аристократије.

¹⁹ Campbell, *Ancient Wisdom*, стр. 2-7 и 21-22.

²⁰ "Беј" је био отоманска, и деветнаестовековна египатска титула једнака енглеској титули "сер."

"Туитит" не подсећа ни на једно египатско име из тог периода.

²¹ Campbell, *Ancient Wisdom*, стр. 23-24 и 25-26.

²² Величина је процењена према Poul Pedersen, "Tibet, Theosophy, and the Psychologization of Buddhism", необјављени рад изнет на конференцији о "Миту и Тибету" одржаној на Бонском универзитету, мај 10-12, 1996. Ово пресељење Теозофског друштва у Индију подудара се са почетком његовог ширења, највећим делом у Индији (такође у Бурми и Цејлону) - 1885; 106 од 121 ложа налазиле су се у ове три земље.

²³ Peter Washington, *Madame Blavatsky's Baboon: A History of the Mystics, Mediums and Misfits Who Brought Spiritualism to America* (New York: Schocken Books, 1995), стр. 66-67.

²⁴ *Isis Unveiled: A Master-key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology* (New York: J. W. Bouton, 1877); *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion and Philosophy* (London: Theosophical Pub. Co., 1888).

²⁵ Campbell, *Ancient Wisdom*, стр. 34 и 40.

²⁶ Samuel Dunlap, *Sōd, the Son of Man* (London: Williams and Norgate, 1861); Joseph Ennemoser, *The History of Magic* (London: H. G. Bohn, 1854); John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History, and Literature* (London, Trübner, 1879); Horace Wilson, trans., *Vishnu Purana: A System of Hindu Mythology and Tradition* (London, J. Murray, 1840). Ово је барем био закључак Вилијема Колмана, америчког стручњака за пали текстове који се интересује за спиритизам (Campbell, *Ancient Wisdom*, стр. 34 and 41). Види: Coleman, "The Source of Madame Blavatsky's Writings", у *A Modern Priestess of Isis*, изд. Vsevolod Soloviev (London, 1895: 353-66). Постоје и друге теорије, али је опште прихваћено да су ова дела у велики мери плағијати.

²⁷ Види: Washington, *Madame Blavatsky*, стр. 37 and 81. Ово указује на алтернативну могућност преношења Генону оног што може да се назове ведским перенијализмом, пошто је Булвер Литон био у контакту са Елифасом Левијем (псеудоним Алфонса-Луја Константа), рашичињеним француским свештеником који је комбиновао окултизам са интересовањем за Веде и веровањем у једну универзалну религијску традицију (Washington, *Madame Blavatsky*, стр. 37). Слично веровање у "постојање великог Јединства" налази се код свих религија које могу да се нађу у Antoine Fabre d'Olivet, *L'Histoire philosophique du genre humaine* (1822) (I, 1, наведено у Faivre, "Histoire de la notion moderne de Tradition"). Могућ је и правац од Фабреа 'Оливеа преко Левија, али овде није наглашен (ради јасноће).

²⁸ Campbell, *Ancient Wisdom*, стр. 87-93, и Washington, *Madame Blavatsky*, стр. 80-81.

²⁹ Теософско друштво наставља своје постојање и изродило је многе друге покрете од којих је најпознатија антропософија Рудолфа Штајнера. Види: Washington, *Madame Blavatsky*, за историју касније теософије.

³⁰ *Lotus*, јул-август 1887, наведено у André и Beaufils, *Papus*, стр. 37.

³¹ Суфијска иницијација се може поделити другачије: езотеријско значење "преузимања" реда јесте да нови суфи приступају заједници и може да има користи од шејкових духовних инструкција, док је езотеријско значење да нови суфи прима *bāraka* [приближно, милост] приступајући ланцу шеика који сеже све до Пророка Мухамеда, а преко Пророка и до самог Бога.

³² Stevenson, *Origins of Freemasonry*, стр. 5-19.

³³ Stevenson, *Origins of Freemasonry*, стр. 20, 26-31, 44-50, и 87-96.

³⁴ Stevenson, *Origins of Freemasonry*, стр. 196-99 и 230-31.

³⁵ Antonio Coen и Michel Dumesnil de Grammont, *La Franc-Maçonnerie Ecossaise* (Nice: SNEP, 1946), стр. 15.

³⁶ Stevenson, *Origins of Freemasonry*, стр. 6-7.

³⁷ G. Rocca, изд., *'Abdul-Hadi: Ecrits pour La Gnose* (Milan: Archè, 1988), стр. 33-48.

³⁸ André и Beaufils, *Papus*, стр. 54-57.

³⁹ То су речи Жоржа Декормијеа, Енкузовог следбеника, наведене у Philippe Encausse, *Papus, le "Balzac de l'occultisme": vingt-cinq années d'occultisme occidental* (Paris: Pierre Belfond, 1979), стр. 31.

⁴⁰ Види: K. Paul Johnson, *Initiates of Theosophical Masters* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1995), стр. 1-10, за расправу о Блавацкином разумевању иницијације.

⁴¹ André и Beaufils, *Papus*, стр. 11, и Андре Брер, интервју.

⁴² André и Beaufils, *Papus*, стр. 84-86.

⁴³ André и Beaufils, *Papus*, стр. 86.

⁴⁴ André и Beaufils, *Papus*, стр. 93-94, и Chacornac, *Vie simple*, стр. 31-33.

⁴⁵ Encausse, *Papus*, стр. 34.

⁴⁶ Waite, "French Mystic."

⁴⁷ Наведено у Encausse, *Papus*, стр. 52.

⁴⁸ André и Beaufils, *Papus*, стр. 65-70 и 116-17.

⁴⁹ Bryan R. Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

⁵⁰ "Vurgey" (псеуд.), "L'Age de Sphinx", *Le Voile d'Isis* May 6, 1891, стр. 3.

⁵¹ Ово је закључак професора Жана Филозата, познатог француског индолога, по коме су Генонова "излагања [хиндуистичке доктрине] уопштено у сагласју са индијским ученим тог доба, чија је дела пратио." Filliozat, "Rien sans l'orient?" *Planète+*, април 1970, стр. 124.

⁵² На пример, Генон не само да је користио *Tao te King* у лошем преводу Леона Вјегера, већ је наводио део оригиналног текста преузет од Вјегера. Види: Pierre Grison, "L'Extrême-Asie dans l'oeuvre de René Guénon", у *René Guénon* [Cahiers de l'Herne], изд. Jean-Pierre Laurant и Paul Barbanegra (Paris: Ed. de l'Herne, 1985), стр. 145. Ален Данјелу такође помиње и Геноново позивање на *The Arctic Home of the*

Vedas Г. Б. Тилака. Daniélou, "René Guénon et la tradition hindoue", у René Guénon [Dossiers H], изд. Pierre-Marie Sigaud (Lausanne: L'Age d'Homme, 1984), стр. 137.

⁵³ Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel inédit", необјављено.

⁵⁴ Clavelle [Reyor], "Document confidentiel."

⁵⁵ André и Beaufils, *Papus*, стр. 268-70; Clavelle [Reyor], "Document confidentiel."

⁵⁶ André и Beaufils, *Papus*, стр. 270-73, и Clavelle [Reyor], "Document confidentiel."

⁵⁷ *The Secret Doctrine*, наведено у Campbell, *Ancient Wisdom*, стр. 49.

⁵⁸ Emerson, "Nature", у *Selections*, изд. Whicher, стр. 21 и 24.

⁵⁹ Roger Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3: *His Life and Work* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977), стр. 9-10.

⁶⁰ Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 10, 14, и 42. Нагађање о догађајима у Вајклифу је моја.

⁶¹ Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 17-18.

⁶² Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 41.

⁶³ Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 22-25.

⁶⁴ *Medieval Sinhalese Art, Being a Monograph on Medieval Sinhalese Arts and Crafts, Mainly as Surviving in the Eighteenth Century, with an Account of the Structure of Society and the Status of the Craftsmen* (Broad Campden: Essex House Press, 1908).

⁶⁵ Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 26, 33, 40, 53, и 69-72.

⁶⁶ Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 122-26. Спонзор је био др Диман В. Рос.

⁶⁷ Giovanni Monastra, "Ananda K. Coomaraswamy: de l'idéalisme à la tradition", *Nouvelle Ecole* 47 (1995).

⁶⁸ Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 42-45.

⁶⁹ Види: Kathleen Raine, *Blake and Tradition* (Princeton, N.J.: Princeton UP, 1968).

⁷⁰ Наведено у Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 108.

⁷¹ Наведено у Lipsey, *Coomaraswamy*, том. 3, стр. 109.

⁷² Monastra, "Ananda K. Coomaraswamy."

⁷³ Захваљујем се др Марку Пасију, стручњаку за Кроулија.

III

ГНОСТИЦИ, ТАОИСТИ И СУФИЈИ

Одвојен од свог првог учитеља, Жерарда Енкуза, и након епизоде са Редом Храма, Генон још није био потпуно спреман да заузме независан курс. Године 1909, пријурдио се Универзалној Гностичкој Цркви, организацији која је блиско повезана са окултистичким окружењем. Ту је Генон срео централну фигуру у раном развоју Традиционализма, таоисту и грофа Албер-Ожена Пујоа де Пувурвијеа. Генон је од де Пувурвијеа извучао свој други основни елемент у традиционалистичкој философији, инверзију, која се најпре исказала као непријатељство према савременом католицизму. Генонов први часопис, *La Gnose*, био је повезан са Универзалном Гностичком Црквом; у *La Gnose* су објављени први препознатљиво традиционалистички списи Генона и другог следбеника де Пувурвијеа: суфија Ивана Агелија, важне фигуре у историји западњачког суфизма.

Новогностицизам

Универзалну Гностичку Цркву је основао око 1888. Жил-Беноа Дојнел, архивар из Орлеана. Дојнелова црква је била инспирисана како упућивањима на гностицизам пронађен у два текста из другог века после Христа (Хиполитова *Philosophoumena* и *Adversos Haereses* лионског бискупа Иринеја), тако и разним визијама, а умногоме се разликовала од изворног гностицизма из другог века. Била је то теолошка тежња (касније осуђена као јерес) унутар ране хришћанске цркве, углавном у Египту, пре него дефинисана група. Гностици из другог века су веровали у један облик трајног откривења и у способност непосредног, личног доживљаја Бога гностичке (знајуће) елите. У много чему су се разликовали од онога што се касније развило у Католичку Цркву, али ове разлике нису биле познате све до открића гностичких текстова из Наг Хамадија 1945. године.¹ У деветнаестом

веку гностици су били познати углавном само по непријатељском помињању у записима њихових противника, црквених отаца, међу којима су се налазила и два текста која је користио Дојнел. Пошто нису постојали извори за гностичке ритуале, Дојнел је прилагодио ритуале које је преузео од катара и других извора за које је веровао да су потекли из првобитног гностицизма.² Пошто су га три катарска бискупа и један прави католички бискуп у Утрехту миропомазали, Дојнел је основао Универзалну Гностичку Цркву чији је био патријарх (под именом Валентин II).³

Дојнел је ушао у теософске и мартинистичке кругове, и његовој цркви су се прикључили разни рани мартинисти, укључујући самог Енкуза и Леонса Фабра Дезесарта, песника који је у то време радио са Енкузом на *L'initiation* и био запослен у француском Министарству образовања.⁴ Године 1891, Света Столица у Риму је и формално осудила оживљавање гностичке јереси и у исто време је уврстила Енкузову *L'initiation* у Попис забрањених књига.⁵ Универзална Гностичка Црква је запала у кризу 1894. године, када је Дојнел – као резултат визије у којој му се приказао свети Станислав Костка – напустио Гностичку Цркву и вратио се Католичкој Цркви. Као чин покајања написао је књигу *Lucifer démasqué* [Раскринкани Луцифер], објављујући да су Гностичка Црква, мартинизам и масонерија ћавоље дело.⁶ Дојнелова књига је била једна од бројних сличних експозеа објављених у то време,⁷ а Генонове књиге *Théosophisme et L'erreur spirite* касније су допринеле том истом жанру.

На овој се тачки Универзална Гностичка Црква поделила на два дела: на мартинистичку групу која је основала Католичку Гностичку Цркву и на групу предвођену Фабреом Дезесартом (патријархом Синесијем) који је преузео оригиналну Гностичку цркву и удаљио се од Енкуза.⁸ Фабре Дезесарт је 1909. посветио Рене Генону као Палингенија, бискупа Александрије, а такође је посветио и Генонове верне следбенике из Реда Храма, Жоржа-Огиста Томаса и Патриса Жентија.⁹ Ово је била, након мартинистичке и новотемпларске, трећа Генонова “иницијација.”

Де Пувурвије

Још један члан Универзалне Гностичке Цркве кога је Генон учланио 1909. године био је гроф Албер де Пувурвије, кога је Генон и даље 1918. признавао као “једног од мојих учитеља.”¹⁰ Рођен у аристократској војној породици, де Пувурвије је био послат у елитну војну академију у Сен Сиру, али се побунио и 1884. године скинуо се из француске војске. Пријавио се у Легију странаца и послат је у француску Индокину, и онде је видео акцију у француским колонијалним ратовима. Легију је напустио негде у јужном Вијетнаму, и вероватно је као бегунац ступио у две Тријаде (тајна друштва), *Tian di hui* и *Bac Lieu*. Тријаде су се уопштено противиле француској окупацији, а то је чињеница која је могла да се допадне једном дезертеру.

Као и све Тријаде и *Tian di hui* је имала кинеско порекло. У Вијетнам је стигла у осамнаестом веку и од 1875. године у чланству је имала велики број Вијетнамаца (порекло *Bac Lieu* није познато).¹¹ У ово време су вијетнамске Тријаде биле мање философске и утемељене на текстовима од кинеских прототипова, које су служиле за економске и друштвене циљеве као и за религијске, слично масонерији што је задивило прве западњачке учењаке који су их проучавали. Њихови ритуали, укључујући и помно разрађене иницијацијске ритуале, изведени су из таоизма, будизма и у мањој мери из конфуцијанских извора али их Вијетнамци као и странци углавном описују као “таоистичке.”¹² Де Пувурвије је тако описао своје чланство у Тријадама као “таоистичку иницијацију.”

Од могућих негативних последица дезертерства из Легије странаца де Пувурвије је спасила интервенција његовог оца, вишег официра са добрым везама. Пошто је научио вијетнамски језик, млађем де Пувурвије су додељне посебне дужности: прво као преводиоцу а потом као инспектору у Министарству спољних послова. Након рањавања током кампање Тонкин (1890-91), вратио се у Француску и објавио своју прву књигу, *Le Tonkin actuel* [Тонкин данас].¹³ Била је то снажна осуда француске колонијалне политike у којој је напао колонијално непознавање локалних језика и правог стања ствари.¹⁴ Након мисије која га је одвела назад у Индокину године 1892. са овлашћењем Министарства уметности, де Пувурвије је започео своју другу каријеру као писац и новинар у Паризу. Писао је о колонијалним темама у часописима као што су *Journal des sciences militaires*, *La dépêche coloniale* и *La corrier de Saïgon*. Његово је стваралаштво било чудесно: поред новинарства, од 1894. до 1911. године објављивао је отприлике једну књигу годишње, у почетку о кинеској и индокинеској историји.¹⁵ Најуспешнија од његових књига, *De l'autre côté du mur: récits chinois des guerres de 1883* [С друге стране зида: кинески записи о ратовима из 1883], имала је четрдесет пет издања између 1887. и 1935. године.¹⁶ Када је 1898. постао члан Француског колонијалног института и потом председник Удружења ветерана Легије странаца,¹⁷ његово младалачко дезертерство или је било заборављено или није било познато.

Од деведесетих година деветнаестог века, де Пувурвије је почeo све више писати о духовним темама и објавио је превод *Лао-Цеовог Тао Те Кинја*.¹⁸ Као и Генон, провео је неко време у Енкузовом кружоку, објављујући у *L'initiation*, али се онда (као и Генон) разишао са Енкузом. Де Пувурвије је 1904. покренуо свој часопис како би се такмично са Енкузом и пришао је (немартинистичкој) Универзалној Гностичкој Цркви.¹⁹ У три књиге, објављене између 1904. и 1907.,²⁰ показао се као антикатолик перенијалиста. Правио је разлику између “религије” и “религија” (“воли религију и не веруј религијама”) и тврдио је да су црквени оци уништили учење које су примили,²¹ што је индиректно оправдање Универзалне Гностичке Цркве, која се ослањала на ранију хришћанску традицију, а не на црквене оце.

Један од Генонових најранијих радова, *La religion et les religions* из 1910. године, не само да носи наслов према де Пувурвијевом разликовању, већ изричito признаје де Пувурвијеа (описаног као “нашег учитеља и сарадника”) као творца идеје да “примордијално учење” једино може бити Једно и да “паразитска вегетација не сме да се помеша са самим Дрветом Традиције.” Упркос овом признању, постојали су (како смо видели) други и важнији извори за Генонов перенијализам. Генон, пре свега, од де Пувурвијеа није преузео перенијализам, већ наглашавање избегавања “паразитске вегетације” у Католичкој Цркви.²² Ово је једно посредно порекло концепта “инверзије” у традиционалистичкој философији.

Де Пувурвије је био такође извор другог Геноновог важног убеђења: да се Запад налази под претњом. Де Пувурвије је био обузет потребом да одбрани “белу расу” од “жуте расе”, која се тада, чинило се, будила из сна. Потреба за овом одбраном постала је јасна током Руско-јапанским ратом 1905. (који су Руси срамно брзо изгубили), и изванредним и мало познатим филозофским и социолошким достигнућима “жуте расе.”²³ Одбрана “беле расе” требало је да има два правца. Први је био француско-немачки савез, кога је промовисао де Пувурвије у двојезичном француско-немачком месечнику, *Le continent*, кога су покренули 1906. и заједнички уређивали де Пувурвије и непознати др Ханс Рихтер из Берлина.²⁴ Други правац је био да осигурање западњачке контроле над кинеским филозофским и социолошким изворима, готово као што су каснији империјалисти желели да осигурају контролу арапске нафте. Вероватно то није мотивисало де Пувурвијеова када се први пут као дезертер из Легије прикључио Тријадама, али је постало његов циљ 1906. године.

Интересантно је, мада мање важно, да је де Пувурвије очито сматрао опијум за кинеско природно богатство које би западњаци требало да искористе. Једно од његових дела је било, *L'opium, sa pratique* [Употреба опијума],²⁵ тема о којој је писао и у свом часопису *Le continent* 1906. године и држао предавање на Школи за високе трговинске студије, 1908. године (текст овог предавања је објавио Комитет француског колонијалног конгреса). Пре де Пувурвијевог нећака, он је чак успео да убеди министра за колоније, Албера Саругта, да заједно пуше опијум (европске земље су тек након Првог светског рата почеле да ограничавају и, коначно, забране употребу опијума). Чини се вероватним, дакле, да је Генон научио да користи опијум од њега.²⁶

Иван Агели

Група око де Пувурвијеа и *La Gnose* укључивала је још једног важног следбеника де Пувурвијеве верзије перенијализма, шведског сликара, Ивана Агелија.²⁷ Агели се придружио де Пувурвијеу и Генону 1910., након што је упознао Жоржа-Огиста Томаса у езотеријској књижари, *La Librairie du Mer-*

veilleux, у чијем је вођењу помагао. Томас је био мартиниста који је пратио Генона кроз Ред Храма и Гностичку цркву. Агели се прикључио Универзалној Гностичкој Цркви и почeo да пише за *La Gnose*.²⁸

La Gnose се представљала као званични часопис Универзалне Гностичке Цркве, а покренули су је и уређивали заједнички Генон и Томас. Управо је у *La Gnose* Генон објавио свој раније поменути рад *La religion et les religions*. *La Gnose* је заиста био лични Генонов часопис, и неко време га је користио као место за спровођење личне освете против Енкуза, баш као што је млади Енкуз користио *Le voile d'Isis* за своју полемику против Блаваџке. Потом је постао место за серију чланака који су садржали суштину онога што ће постати Традиционализам. Чланци који ће касније постати прва Генонова књига, *Introduction générale*, прво су објављени у *La Gnose*. Већина Генонових чланака се тицала хиндуизма, али је и Агели писао серију чланака о суфизму и исламу. Двадесет година касније и суфизам и ислам бити од прворазредне важности за Генона и многе друге Традиционалисте. Када се то буде дододило, Агелијев суфизам ће имати важност какву није имао 1910. године.

La Gnose није био једини периодични часопис у коме је тада писао Генон. Године 1909., Томас и још један бивши мартиниста написали су заједничко писмо којим су напали Енкуза за Абела Кларина де ла Рива, уредника *La France chrétienne*. Био је то католички часопис који је кампању против Енкуза и мартинизма 1894-95, започео под пређашњим уредником, Леоном Таксилом.²⁹ Када је Генон објавио чланак у *La Gnose* у коме је критиковала нелогичност тада стандардног масонског система виших ступњева (“Les hauts grades maçonniques” [Високи масонски ступњеви]), Кларин де ла Рив је био веома рад да га следеће године поново одштампа у *La France chrétienne*. Кларин де ла Рив је такође прихватио Генонов позив да присуствује церемонији универзалних гностика, што га је очито импресионирало. Он и Генон су постали пријатељи, и *La France chrétienne* је почела да напада Енкузову Гностичку Католичку Цркву – али не и Универзалну Гностичку Цркву којој је припадао Генон. Генон је почeo да прати Геноново учешће у *La France chrétienne/La France anti-maçonnique* [Антимасонска Француска].³⁰ Геноново учешће у *La France chrétienne/La France anti-maçonnique* не значи да је он сам постао католик или антимасон – као што ћемо видети, он је током овог времена био члан масонске ложе и задржао је поште мишљење о Католичкој Цркви – већ то пре значи да је мислио да је де ла Ривов часопис користан као говорница против мартиниста, атеистичких масона, и осталих веровао је, шире опасно погрешна виђења духовности и религије.

Генона је 1911. де Пувурвије иницирао у своју Тријаду, могуће са осталим члановима ове групе. Генона и другог гностика, Леона Шампrenoа, такође је иницирао и Агели у Шазилија Арабија суфијски ред (разматран касније), и узели су имена Абд ал-Вахид и Абд ал-Хак. Ово нису била (како су катkad приказивана) преобраћења у обичном смислу речи. Не постоји

ништа што би сугерисало да је Генон, 1911. године или све до његовог доласка у Египат 1930, на пример, практиковао ислам или следио правила таоизма или будизма.³¹

Због важности суфизма и ислама за Генона након 1930, а потом и за Традиционализам као целину, сада ћу размотрити како је дошло до тога да Агели буде у позицији да прима људе у суфијски ред, а потом ћу расправити природу Агелијевог ислама, као и двојице савремених суфија западњака.

Иако је Агели био Швеђанин, већину свог живота је провео у Француској и Египту, напустивши отаџбину у двадесет првој години из уметничких разлога – а можда и из личних разлога. Био је избачан из три уметничке школе у Сали, малом, родном граду у средишњој Шведској, а његови родитељи су се противили његовој одабраној сликарској каријери.³² Током Belle Epoque, Париз је био готово једино могуће одредиште за озбиљног уметника, и ту се Агели запутио 1890. Учио је и сликао у атељеу Емила Бернара, талентованог сликара и скулптора који је потпомогао каријеру Пола Гогена и Пола Сезана. Агели је такође имао много других интересовања која су пројиковала париски уметнички и алтернативни миље, посебно за анархизам, феминизам и теософију – са којом га је упознао Бернар 1891. године и коју никада није одбацио у потпуности.³³

Убрзо након приступања Теософском друштву, Агели је ступио у блиски однос са удатом Францускињом и теософом нешто старијом од њега, Маријом Уот. Она је била анархијста, вегетаријанац и борац за права животиња – једном приликом је прекинула предавање Луја Пастера на Сорбони и од гнева Пастерових присталица спасила ју је једино интервенција Фердинанда де Лесепа. Била је и секратар Народне лиге против вивисекције и основала је прво прихватилиште за животиње у Француској.³⁴ Поред тога, била је (тек осредњи) песник.³⁵ Није сасвим јасно да ли је Агелијево блиско пријатељство са Уотовом било љубавно, али је трајало годинама.

Уотова је индиректно одговорна за увођење Агелија у суфизам. Агелијева веза са анархистима, преко ње, водила је његовом кратком затварању 1894, током кога је почeo да чита Куран (а Уотин супруг је био тај који је платио Агелију карту за Египат након изласка из тамнице).³⁶ Није јасно зашто је Агели изабрао баш Египат за своје одредиште; Северна Америка би била много логичнији избор за Парижанина заинтересованог за ислам – и због географских и због лингвистичких разлога. Можда је Агели размишљао да настави пут према Индији због занимања за хиндуизам; уобичајена ruta од Европе за Индију тада је ишла преко Египта.³⁷

Након посете Египту 1894-95, Агели је напустио сликање на неколико година и вратио се у Париз како би студирао арапски на водећој француској институцији, Ecole des Langues Orientales, и да студира санскрит са Силваном Левијем (истим оним индолом који је касније одbio Генонову тезу). Агели је постао муслиман и вратио се у Египат.³⁸ У Француској је постао познат током посете 1900. године, као резултат одлучности Уотове да се супростави увођењу шпанског начина борбе са биковима у Француску (у

кому се бик убија, што није случај у француском начину борбе). Агели је пратио Уотову до арене и пуцао у матадора. Ово је био први случај онога што може да се назове традиционалистичким (илиproto-традиционалистичким) тероризмом, и био је потакнут мање теоријским промишљањима, а много више Агелијевим односом са Уотовом. Матадор је преживео, али због симпатија јавности према Уотином племенитом циљу, Агели је добио само условну казну. Промотори шпанског начина борбе са биковима одустали су од покушаја да га уведу у Француску.³⁹

Агели се 1902, поново у Каиру, укључио у антиколонијалну политику, сарађујући блиску са Италијаном, Енриком Инсадатом. Инсадат је попут Агелија потекао из анархизма. Био је приватни агент Ђованије Ђиолитија, италијанског премијера од 1903-1905, са којим је водио директну преписку; није имао присталица у Министарству спољних послова нити у Италијанском посланству у Каиру, где је био омражен. Његов циљ је био да уједини рађајући италијански империјализам са исламом.⁴⁰ Као и Пувурвијеов француско-немачки савез, ни овај никада није заживео, и све наде су нестале у Италијанско-отоманском рату 1911-12. Пре ове несреће, Инсадатови успели пројекти су укључивали установљење колеџа (*riwaq*) за Триполитанце на Универзитету Ал Азхара у Каиру, и цамију у Каиру, завршену 1906 (коју су спонзорисали Италијани) названу у част краља Умберта I.⁴¹ За Традиционализам је најважније да је покренуо двојезични италијанско-арапски периодични часопис, *Al nad/Il Convito*, за који су писали Агели и Инсадатов главни египатски присталица, Абд ал-Рахман Илајш.

Абд ал-Рахман Илајш био је син угледног учењака, Мухамеда Илајша, који је од 1854. био *малики муфтија*, један од неколико најважнијих дужностника у египатској исламској хијерархији. Абд ал-Рахман је након очеве смрти у затвору (у који је бачен из политичких разлога) из Египта побегао у Дамаск,⁴² и онде је постао блиски сарадник Амира Абд ал-Кадира, алжирског вође отпора кога су током последњих година живота Французи поштовали због његових изјава, а сиријски муслимани због његовог познавања великог средњовековног суфијског теоретичара, Мухјудин ал-Арабија.⁴³ Абд ал-Рахманово дружење са Инсадатом, дакле, могло је да се чини као наставак антибританских активности његовог оца; такође је могуће и да је Инсадатово чланство у масонерији играло неку улогу, пошто је и сам Абд ал-Кадир био масон.⁴⁴ Илајш се касније очито разочарао у Инсадату. Одбио је Инсадатову понуду да му уговори састанак са *шејхом ал ислам* (најпознатијим исламским учењаком) из Етиопије, и 1909. је напустио Инсадатове планове, усмеравајући своје напоре уместо тога на француско-исламско зближавање.⁴⁵

Илајш је на страницама часописа *Al nad/Il Convito* први ставио нагласак на Ибн Арабија, када је обзнатио оснивање Друштва за проучавање Ибн Арабија у Италији и на Оријенту;⁴⁶ међутим, о овом се пројекту ништа више не зна. Он је такође потхрањивао Агелијево занимање за Ибн Арабија, на чија је учења Агели касније гледао као на одавање тајне или суштинско

учење ислама. Ибн Араби је у исламском свету био веома важан за суфије; за велики број Традиционалиста, који су следили Агелијев траг, он је постао изузетно важан. Потоње традиционалистичко наглашавање Ибн Арабија, коначно, потиче од Амира Абд ал-Кадира.

Агели је такође ступио у суфијски ред Шазилија Арабија, који је водио Илајш. Тада су у Египту постојале стотине таквих редова, и док неки од њих нису чинили ништа више од тога што су нудили симпатичан контекст за религијску праксу побожних муслимана, други су водили мали број верника дуж пута ка мистичком доживљају Бога. Ислам, као и Традиционализам, прави разлику између егзотеризма (*захир*) и езотеризма (*байин*), и суфији понекад однос између суфизма и несуфијског обичног ислама описују овим изразима. Обичан ислам припада *захиру*, егзотерији; суфизам отвара приступ езотерији, *байину*, чистој духовности. Суфијски пут, наглашено је, јесте пут *унутар* ислама: брижно практиковање обичног ислама јесте предуслов за приступање *байину*.

Шазилија Арабија, Илајшев суфијски ред, потиче из седамнаестог века, а процват је доживео у касном осамнаестом веку. Илајшев отац, Мухамед, је вођство наследио после смрти свог оца, али се ред до тада већ налазио у опадању. Није било неубичајено да учењаци спајају дужности као што је дужност муфтије са вођом суфијског реда као што је то учинио Мухамед Илајш, али је за њега главна улога била улога ученика и политичког чиниоца, а не суфија. Током живота Мухамедовог сина, Абд ал-Рахмана, чинило се да је Шазилија Арабија изгубио активно чланство.⁴⁷ Речено суфијским речником, није важно то што Шазилија Арабија више није постојао као организација: сасвим је исправно “предати” неком другом једном преузећи ред, све док је неком дата дозвола (*иџаза*) – за ту сврху, било да ли неко има или нема активне следбенике. Наравно, ред без следбеника тешко да се може описати као важан или успешан ред. Илајш не само да је Агелију предао Шазилију Арабију, већ му је дао и *иџазу* да сâm преда ред.

Агели се 1909. вратио у Париз, где је постао познат по екстравагантном понашању. Преке нарави, држао је дуте говоре о непопуларним темама као што су изванредност анархије, често је носио турбан или арапску одећу.⁴⁸ Такво понашање се готово очекивало од уметника *Belle Epoque*, који су “развили систематску технику скандала како би своје идеје држали пред пажњом публике.” Агелијев познатији савременик, Алфред Жари, аутор “Краља Ибија”, шетао је улицама Париза одевен као бициклиста и носио пиштолje за појасом.⁴⁹ У том је тренутку Агели срео де Пувурвијеа и искристио своју дозволу, коју му је дао Илајша да Генона и Леона Шампреона прими у Шазилију Арабију.

Агели није био једини западњак-суфи на почетку двадесетог века, иако је он први западњак за кога се зна да је успоставио истинску грану суфијског реда, ма како малу, у Европи. Можда је најпознатији западњачки суфи тог времена била Изабела Еберхарт, француски новинар и писац, рођена у Женеви од руских родитеља (њено презиме је немачко јер је њена бака са

мајчине стране била Немица, али су и она и њена мајка биле ванбрачна деца).⁵⁰ Еберхартини текстови су представљали романтично виђење пустиње и арапског живота што се у Француској показало као веома популарно; они су били алжирски еквивалент изузетно популарних романтичних романа Пјера Лотија о отоманском турском животу. Еберхартин приватни живот често је такође приказиван романтично, и слика неустрашиве Францускиње која у одећи арапских мушкараца гледа опасности у очи и противи се колонијализму била је веома привлачна. Еберхартова је постала нека врста феминистичке (и, у мањој мери, антиколонијалне) иконе.⁵¹

Еберхартин отац, Александар Трофимовски, рођен је као кмет, и био је запослен као тутор Еберхартине мајке код њеног првог супруга, царског официра. Трофимовски, Еберхартина мајка и њених троје деце напустили су Русију и заједно отишли за Швајцарску, где се родила Еберхартова. Трофимовски је био радикални социјалиста и атеиста, следбеник Толстоја и Бакуњина. Образовање његове кћерке, Изабеле, било је једнако радикално и неконформистичко. Не само да ју је подучавао латински и грчки (које су тада чешће учили дечаци) већ је и подржавао њено облачење у мушки одећу.⁵² Еберхартова је научила и арапски, вероватно од оца који је био занесен исламом (као антиколонијалном силом). Међу очевим пријатељима био је и Џејмс Сануа, египатски Јевреј италијанског порекла, који се доселио у Париз 1878.⁵³ године. Сануа је постао Еберхартин блиски пријатељ, највише преко преписке започете 1896, и упознао ју је са разним Туничанима, а са једним од њих се и дописивала о религијским темама.⁵⁴

Газдинство Трофимовског је пропало, а двадесетогодишња Еберхартова и њена мати преселиле су се у Алжир 1879. Једно од Еберхартиних браће и сестара остало је у Швајцарској; друго двоје се вратило у Русију, где су обоје касније починили самоубиство. Еберхартова је у Алжиру издржавала себе и мајку новинарством које се донекле обликовало под утицајем текстова Пјера Лотија. У међувремену је својим понашањем шокирала локална француска колонијална осећања – не само да се одевала као мушкарац, већ је као арапски мушкарац пуштила хашиш, појављивала се пијана у јавности и спавала са великим бројем Алжираца. Французе је запањила и изјавом да је “муслиманка и суфи.”⁵⁵

Није јасно како и када је Еберхартова постала муслиманка. Чини се да је њен отац пре смрти прешао на ислам (вероватно више због политичких симпатија него због духовног убеђења⁵⁶), па је и Еберхартова могла такође да постане муслиманка у Европи пре него што је кренула за Алжир. Преобраћање у ислам је, технички речено, једноставан процес: нема потребе за неким упућивањем или било каквим стварним формалностима. Све што је потребно јесте да се пред двојицом сведока – који морају бити одрасли људи, муслимани и здрави – потврди вера, речима на арапском: “Нема другог бога до Алхана и Мухамед је његов Пророк.” Тада човек постаје муслиман, и као такав је обавезан да се покорава шеријату, исламском закону – који између остalog забрањује одевање одеће супротног пола, пушчење хашиша,

пијење алкохола и полни однос ван брака. Еберхартова се, дакле, не чини као добра мусиманка, или – да кажемо на други начин – њено разумевање онога шта то значи “бити мусиман” није укључивало пажљиво придржавање шеријатских забрана.

Није познато да ли се Еберхартова придржавала шеријата у другим стварима. Шеријат се не састоји само од забрана, већ и одређује религијску праксу коју захтева или подстиче ислам: ритуалне молитве, пост, давање милостиње, и слично. Давање милостиње вероватно није био проблем, пошто, колико се зна о Еберхартином очајном финансијском положају, она би она сигурно била ослобођена те дужности због сиромаштва, али се молитве и пост захтевају од свих. Наравно, многи рођени мусимани се не моле предовно, али готово сви посте рамазански пост. На несрћу, не постоје ваљани извештаји о томе да ли се Еберхартова молила и да ли је постила.

Еберхартова је, међутим, била озбиљна у вези са питањима суфијске праксе, иако можда није била тако озбиљна по питању шеријатских забрана. Била је у контакту са два различита суфијска реда, кадиријама и раманијама.⁵⁷ Кадиријама се прикључила 1899. или 1900. године, две године након доласка у Алжир, а 1901. је отишла у повлачење (*калва*, суфијска пракса која се мало разликује од католичке). Године 1902, отишла је на тешко путовање до Бу Сада у јужном Алжиру, како би се сусрела са раманијским шејхом (вођом суфијског реда), Зејнебом бинт Мухамед ибн Абил-Касим. Зајнаба је била чувена као наследница једног од најчувенијих алжирских шејха деветнаестог века, Мухамеда ибн Абил-Касима, њеног оца, и још више као женски шејх (што је, заиста, веома ретко).⁵⁸ Године 1903, Еберхартова је поново отпотовала ка Зајнаби, и 1904. се повукла по други пут – овог пута са Кадири шејхом у Кенадсу. Ове посете се очекују од регуларног алжирског суфија; два повлачења би, код Алжирца, указала на стварну посвећеност суфијском путу.

Убрзо након другог повлачења, пред крај 1904. године, Еберхартова је погинула (поред осталих) у поплави – са тек двадесет седам година, али болујући од маларије (и, вероватно, сифилиса) и изгубивши све зубе. Упркос њеном антиколонијалном ставу, у исто то време је достављала осетљиве информације о алжирском покрету отпора француском генералу Иберу Лиотеју (с којим је вероватно била у љубавној вези).⁵⁹

Као преобраћеник у ислам који је веома занемаривао шеријатски закон, али је посећивао шејхе и одлазио на повлачење – Еберхартова је била посебна врста мусимана: више суфија него мусиманка. Током двадесетог века, виђење суфизма као нечег одвојеног од ислама постала је опште место на Западу, али је од суштинског значаја да се призна да је ово виђење чисто западњачко и да је разноврсност неисламског новосуфизма у Европи и Америци чисто западњачки феномен.⁶⁰ У Алжиру и у исламском свету, суфизм и ислам су били и јесу нераздвојиви. Суфији су, по дефиницији, мусимани, а религијска пракса суфија се темељи на пажљивом придржавању шеријатског закона. Еберхартин прилаз религији не би био прихват-

љив за већину мусимана, мада је био прихватљив за њеног шејха, пошто су велики шеици, на много начина, иатински познаваоци тајни људског срца.

Права природа Еберхартиног преобраћења у ислам остаће непозната, али то је пре могло да буде средство поистовећивања са алжирским светом (који је очито волела), и одбацивање француског света (кога се гадила), него религијски чин. Такође је могуће да је она у суфијском исламу пронашла духовну утеху, али није хтела или није могла да напусти оне делове свог начина живота који су били неспојиви са суфијским путем.

Трећи западњак и суфи из истог периода био је Рудолф Фрајхер фон Себотендорф (рођен као Адам Глауер), чији је суфизам био делимичан, као и Еберхартин, али чини се да се, као и Агелијев, темељио на западњачком окултизму. Фон Себотендорф је позната фигура у историји западног суфизма. Његова духовна интересовања била су најпре везана за алхемију и масонерију, и очигледно је био склон емерсонској форми перенијализма и подржавао је уверење Блавацке и Емерсона о корисности оријенталне духовности за материјалистички Запад.⁶¹

Фон Себотендорф је био син немачког железничког инжењера, а име Себотендорф и племићку титулу (*Freiherr von*) је стекао под веома контроверзним околностима.⁶² Након што је напустио високу школу, отиснуо се на море како би зарадио за живот. Искрцао се у космополитској грчко-египатској луци у Александрији и тамо нашао је посао као инжењер код локалног земљопоседника, отоманског Турчина (члана египатске аристократије тог времена), који је повео фон Себотендорфа са собом у Турску. Фон Себотендорф је највећи део преосталог живота провео у Турској, узвеши отоманско држављанство 1911. године.⁶³ Док је био у Турској, прво је проучавао Кабалу (јеврејску езотеријску традицију) са јеврејским кабалистом у Бруси, који га је 1890. увео у масонску ложу у том граду.⁶⁴ Наставио је да проучава необичну врсту суфизма са неким бекташи суфијима који су такође били масони.⁶⁵ Од њих је фон Себотендорф научио много више о нумерологији (духовна наука у којој су бекташи увек били изврсни) него о суфизму.⁶⁶

Колико је до сада познато, фон Себотендорф није заиста следио суфијски пут као што је то, барем делимично, чинила Еберхартова, иако је вероватно постао мусиман.⁶⁷ Уместо тога, трудио се да све што је научио споји у јединствени систем. Након много година, негде пре 1910, фон Себотендорф је успео у својој намери, барем по сопственој процени. Пошто је пронашао оно што је сматрао за “кључ духовне реализације”, фон Себотендорф је одлучио да своје откриће подели са онима којима је било то потребно: не са немусиманима (њима је суфизам већ био доступан и довољан), нити чак са верујућим хришћанима, већ са материјалистима који више нису могли да верују ни у шта (а посебно онима у Немачкој).⁶⁸ Фон Себотендорф се тако вратио у Немачку 1913, где је након неколико година и много разочарења објавио своје откриће 1924. године као *Die Praxis der alten Türkischen Freimaurerei* [Пракса древне турске масонерије]. Ова кратка књига до-

носи детаљна упутства за неколико нумеролошких медитативних вежби које немају много сличности нити са суфизмом нити масонеријом. Оне нису, чини се, импресиониране оне којима су биле намењене, и да није било фон Себотендорфовог каснијег политичког деловања, он би био задорављен као и његова књига из 1924. године.

Фон Себотендорф је, попут Еберхартове и Агелија (судећи по његовим сликама), имао сасвим романтично виђење своје друге домовине, мада мало другачије врсте. Еберхартине приче откривају љубав према пустини и њеним становницима; фон Себотендорф слика отоманску мусиманскую цивилизацију као бољу од саме Немачке током и после Првог светског рата.⁶⁹ За обое је одбацивање западне буржоаске цивилизације, или макар њиховог личног разумевања те цивилизације, било мотив за њихово прихваташе источне алтернативе. Код Генона нема ове романтичне мотивисаности. У писмима из Шетифа у Алжиру (где је на лицеју предавао философију) 1917. године, Генон се жалио на алжирску климу, јадиковао је да на лицеју ради сувише напорно, коментарисао је своје ненадарене ученике, и изнад свега, "одсуство сваког интелектуалног миљеа."⁷⁰ Еберхартова се са тим не би сложила. Генон је касније био западњак-суфи који се интегрисао у арапски и исламски свет, али је 1917. његова реакција на Алжир била веома негативна.

Еберхартин религијски доживљај суфизма остаће ствар нагађања. Фон Себотендорфов прилаз суфијској пракси је јаснији: није имао ничег заједничког са оним што би већина суфија сматрала суфизмом и ничег заједничког са његовим претходним доживљајем масонерије и европског окултизма. Тешко је рећи какав је био Агелијев прилаз. Његово преобраћање у ислам чини се да је имало слабог утицаја на његов свакодневни живот. Наставио је да слика људске фигуре и да скицира наге жене, а то су повреде шеријатског закона које би побожни суфији обично избегавали (мада су то много блажи прекршаји од Еберхартиних). А, опет, с друге стране, судећи по Агелијевим списима, његово схватање ислама, суфизма и арапског било је изузетно и потпуно правоверно, посебно када се пореди са фон Себотендорфовим схватањем ислама.⁷¹

Агели се од ово троје западњака и суфија показује као најправовернији, али је и његово преобраћање, као и Еберхартино и Себотендорфово, било посебна врста преобраћања која не може да се пронађе пре деветнаестог века. И други су западњаци с времена на време прелазили у ислам, а неколико је отоманских паша било западњачког порекла. Ови преобраћеници су напуштали хришћанске и европске идентитете и имена зарад мусиманских, стапајући се са мусиманском популацијом на простору где су живели, као што то и данас чине неки преобраћеници. Иако су били романтично везани за своје нове домовине (Египат, Алжир и Турску) и иако су се посветили националистичкој и антиколонијалној политици, Агели и други западњаци-суфији остали су западњаци, задржавајући своје првобитне везе и већину свог првобитног идентитета. Исто важи и за Блавацку и Олкот,

обоје такође "преобраћеника" – Блавацку у хиндуизам, а Олкот у будизам, или бар у њихове сопствене верзије ових религија.

Први светски рат

Генон је 1912. године примио своју шесту и последњу иницијацију у регуларну масонску ложу Thébah. У ову ложу га је увео Освальд Вирт,⁷² средишња фигура у историји масонског Традиционализма. Вирт, јединствена и најважнија фигура у двадесетовековној француској масонерији, већ је раније прошао исти пут од окултизма до поштовања који ће Генон прећи под католичким покровитељством. С почетка је био повезан са Енкузом и осталима у окултистичким круговима⁷³ од којих је (као и Генон) извукao основне циљеве, да би осамдесетих година Вирт окренуо своју пажњу на регуларну масонерију и да би се удаљио од својих ранијих сарадника.⁷⁴ О Вирту и масонским аспектима Традиционализма говорићемо касније.

Геноново увођење у регуларну масонерију био је последњи значајан дођај прве фазе његовог одраслог живота: окултистичке фазе. Иако је Први светски рат ставио тачку на размотрене активности, које су све суштински припадале периоду Belle Epoque, 1913. година је била само затишје пред буру. Године 1912. *La Gnose* је престала да излази,⁷⁵ вероватно због недостатка новца и читалаца – из истих разлога као и већина других окултистичких часописа. Друго могуће објашњење јесте да је Генон имао нешто друго на уму, јер се 1912. оженио са Бертом Лури, наставницом која је са својих двадесет девет година била три године старија од њега, а коју је упознао преко своје тетке током посете родном Блуу годину дана раније. Тада је Генон већ престао да користи опијум и хашиш.⁷⁶ Како је и налагao француски закон, најпре је обављено грађанско венчање; следеће седмице, прошли су и кроз црквено венчање у Блуу (као што је раније речено, Генона жена је била одана католкиња).⁷⁷

Први светски рат је довршио распршивање групе око де Пувурвијеа. Фабре Дезесарт, патријарх Универзалне Гностичке Цркве, умро је 1917. Женти је тада замолио Генона да постане нови патријарх, али је Генон то одбио, па је тако сâм Женти постао патријарх. Пошто га је признавало само неколико гностика, Универзалана Гностичка Црква се убрзо поделила и пропала.⁷⁸

Агели, попут Дезесарта, није доживео да види прекид рата, 1918. Поново је почeo да слика 1911. и вратио се у Каиро 1914. Као резултат његових контаката са про-отоманским Египћанима, 1915. је програн као субверзијан странац⁷⁹ и тада се сели у неутралну Барселону. Онде га је, без преbijеног динара у цепу, згазио воз, 1917. Постоје наговештаји да се, у ствари, радило о самоубиству.⁸⁰ Агелијев сликарски талент је до тада спазио брат краља Шведске, принц Еуген, који је и сâм био сликар, али је његов новчани дар стигао прекасно – тек након Агелијеве смрти. Принц Еуген је, међутим,

спасио Агелијева платна⁸¹ и Агелијев рад је постао цењен у Шведској, све док, на крају, није признат као један од водећих шведских сликара свог периода (прослављен бројним изложбама и биографијама, својим музејом, колекцијом маркица и најпродаванијим романом у 1918. – који је по први пут скренуо шведску пажњу на чињеницу да је Агели био муслиман).⁸²

Де Пувурвије је успео да преживи рат, али га је рат заувек променио. Стварни сукоб са Немачком је заменио онај могући сукоб са „жутом расом“ и некадашњи страствени заговорник француско-немачког савеза почeo је да пише патриотску пропаганду, објавивши 1916. *Jusqu'au Rhin, les terres meurtries et les terres promises* [Ка Рајни: израњаване и обећане земље], која је доживела шест издања до 1917.⁸³ Његови послератни списи су били посвећени све популарнијем жанру ове врсте, а врхунац је доживео са *Alert sur Paris, le mur de lumière* [Узбуна над Паризом] (1934), а потом и пет брошура о *La guerre prochain* [Надолазећи рат] за којима је уследило сличних десет пет свезака *L'héroïque aventure* [Херојске авантуре]; свака се продавала за по 1 франак 1935. и 1936. године.⁸⁴ Чини се да током ових година није било никаквих контаката између њега и Генона. Након што је толико много допринео Традиционализму – де Пувурвије је нестао са сцене.

Де Пувурвијеови каснији радови указују на финансијске потешкоће, а тај проблем је, као последицу рата, засигурно имао и Генон. Мада је ослобођен војске због здравствених проблема, Генон је увидео да више не може да живи од својих улагања – можда управо и због потребе да обезбеди примања и за своју супругу. Године 1914, вратио се формалном образовању, припремајући се за свој први посао.

Рат је означио и крај мартинизма који је био прво поље Генонове активности. Енкуз је 1914. мобилисан у Француску војску као лекар са чином мајора, а 1916. је умро од запаљења плућа које је зарадио у рововима.⁸⁵ На челу Мартинистичког реда га је наследио Шарл Детре, новинар који је неко време живео у Енглеској и који је водио нерегуларну масонску ложу *Huitanidad*,⁸⁶ или је Детре умро 1918. Ред се потом поделио на неколико грана, и свака је прошла кроз различите проблеме и убрзо пропала. Покушај Енкузовог сина, Филипа, да оживи Мартинистички ред 1952. (након каријере лекара и спортског новинара) није успео.⁸⁷

Први светски рат је, дакле, очистио сцену најпре за појаву традиционалистичке философије, а потом (тридесетих година) традиционалистичког покрета. Ратне страхоте су такође уништиле велики део вере у модерни свет која је потцртавала период Belle Epoque. Рат је тако довео до околности које су водиле ка пријемчивости традиционалистичког антимодернизма.

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕ III

¹ Lance S. Owens, "An Introduction to Gnosticism", *The Gnostic Society Library* [online]. Досутно на <http://home.online.no/noetic/nagharn/nhlintro.html> [јул 12, 2001].

² René Le Forestier, *L'Occultisme en France aux XIXe et XXe siècles: L'église gnostique*, изд. Antoine Faivre (Milan: Archè, 1990), стр. 9-37.

³ Није јасно ко је био Валентин I. Marie-France James, *Ésotérisme et Christianisme: autour de René Guénon* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1981), стр. 81-82.

⁴ Група је укључивала и известног Фогерона (који је касније помогао Генону при оснивању Реда Храма) и Ивон ле Луп (банкарску службеницу и Енкузову библиотекарку). Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel inédit", објављено; Marie-Sophie André и Christophe Beauflis, *Papus, biographie: la Belle Epoque de l'occultisme* (Paris: Berg International, 1995), стр. 128-29; и Philippe Encausse, *Papus, le "Balzac de l'occultisme": vingt-cinq années d'occultisme occidental* (Paris: Pierre Belfond, 1979), стр. 37.

⁵ Le Forestier, *Occultisme en France*, стр. 69, и Jean-Pierre Laurant, *L'ésotérisme chrétien en France au XIX siècle* (Lausanne: L'Age d'Homme, 1992), стр. 141.

⁶ Jean Kostka [псеуд. Jules-Benoît Doinel]. *Lucifer démasqué* (Paris: Delhomme et Briguet, 1895). Види такође, Le Forestier, *Occultisme en France*, стр. 71-74, и André и Beauflis, *Papus*, стр. 127-28.

⁷ Још један бивши окултиста, Пол Розен (Paul Rosen), је објавио *Satan et compagnie, association universelle pour la destruction de l'ordre sociale* (Paris, 1888), а затим је уплатило дело *L'ennemie sociale, histoire documentée de la Franc-Maçonnerie de 1717 à 1890* (Paris, 1890), посвећено папи Лаву XIII.

⁸ Католичку Гностичку Цркву водио је Фогерон. André и Beauflis, *Papus*, стр. 128-29, 275, и 278.

⁹ James, *Ésotérisme et Christianisme*, стр. 82; André и Beauflis, *Papus*, стр. 275-76; и Clavelle [Reyor], "Document confidentiel."

¹⁰ Nöèle Maurice-Denis Boulet, "L'ésotériste René Guénon: Souvenirs et jugements", *La pensée catholique: Cahiers de synthèse* [Paris] 77 (1962), 23.

¹¹ Према самом Пувурвијеу, "le Thien dianhien" и "le Bachlieu." Marie-France James, *Esotérisme, Occultisme, Franc-Maçonnerie et Christianisme aux XIX et XX siècles. Explorations bio-bibliographiques* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1981), стр. 22. Ја "Thien dianhien" узимама као Thien dia hoi, вијетнамски облик за T'ien-ti-hui, а "Bachlieu" као Bac Lieu. Hue-Tam Ho Tai, *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), стр. 55 и 62.

¹² Hue-Tam Ho Tai, *Millenarianism*, стр. 20 и 35-37; Julian F. Pas и Man Kam Leung, *Historical Dictionary of Taoism* (Lanham, Md.: Scarecrow Press, 1998), стр. 1-3, 212-16; и Barend J. Ter Haar, *Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity* (Leiden: Brill, 1998), стр. 7 и 344. За његову каријеру видети: James, *Esotérisme, Occultisme*, стр. 219-20. Захваљујем се Жан-Пјер Лорану за даље информације које су добијене током његовог разговора са нећаком де Пувурвијеа, Гијомом де Пувурвијеом.

¹³ *Le Tonkin actuel* (Paris: A. Savine, 1891).

¹⁴ Jean-Pierre Laurant, *Mat-gioi, un aventurier taoiste* (Paris: Dervy livres, 1982), стр. 30 и 41-42.

¹⁵ *L'art indo-chinois* (Paris: Librairies-imprimeries réunies, 1894); потом *Les sept éléments de l'homme de la pathogénie chinoise* (Paris: Chamuel, 1895) и *Le Taoïsme et les sociétés secrètes chinoises* (Paris: Chamuel, 1897).

¹⁶ Објављено под Пувурвијевим псеудонимом Mat-Gioi као *De l'autre côté du mur: récits chinois des guerres de 1883* (Haiphong [Вијетнам]: F.-H. Schneider, 1897) и обновљено као *L'Annam sanglant*, 1911.

¹⁷ James, *Esotérisme, Occultisme*, стр. 221.

¹⁸ Преводи су били *Le Tao de Lao-Tseu* и *Le Te de Lao-Tseu* (Paris: Librairie de l'art indépendant, 1894). Он је такође објавио превод *Traité des influences errantes de Quangdu* (Paris: Bibliothèque de la Haute Science, 1896).

¹⁹ Види: James, *Esotérisme, Occultisme*, стр. 221.

²⁰ De Pouourville и Louis Champrenaud, *Les enseignements secrets de la Gnose* (Paris, 1904). За овом књигом су следиле *La voie métaphysique* (Paris, 1905) и *La voie rationnelle* (Paris: L Bodin, 1907).

²¹ Jean-Pierre Laurant, *Le sens caché selon René Guénon* (Lausanne: L'Age d'homme, 1975), стр. 53.

²² Boulet, "L'ésotériste René Guénon", стр. 22. Ноел Буле - најваљанији извор за Генона у том раздобљу (јер је она била блиска Генонова пријатељица и никада није била присталица Традиционализма) је

била убеђена да је Генон своје одбацивање католицизма као "сентименталне" религије извео од Пу-вурвијеа.

²³ De Pouvourville, *editorial*, *Le Continent* 1, бр. 1 (1906), 11-16.

²⁴ Престао је излазити 1907. након само десет бројева. Нема разлога да се Ханс Рихтер повезује са сликаром Ханом Рихтером.

²⁵ *L'opium, sa pratique* (Paris: Editions de l'Initiation, 1903).

²⁶ De Pouvourville, "La question de l'opium", *Le Continent* 4 (1906-7), 289-310, и Laurant, *L'ésotérisme chrétien en France*, стр. 178. Генон је признао да је користио описјум (у "помоћ при медитацији") пре 1912 (Boulet, "L'ésotériste René Guénon", стр. 22); разумно је закључити да је ову навику примио од де Пу-вурвијеа.

²⁷ У "Pages dédiées à Mercure", *La Gnose* 1911 (поновљено у 'Abdul-Hadi: Ecrits pour La Gnose, изд. G. Rocca [Milan: Archè, 1988]), на пример, Агели је тврдио да је "езотеријски ислам" (Арабијев суфизам) веома близак таоизму како га објашњава де Пу-вурвије, а оба је поистоветио са "Примордијалном Традицијом" (користећи исту фразу као и Генон) и са исламским концептотом *din ul-fitra* [првобитне религије]. Показавао је и понешто интересовања за де Пу-вурвијеве расне бриге, иако није следио његове теорије које He also showed some interest in de Pouvourville's racial concerns, though he did not follow his theories", декаденцију" Оријенталаца приписују "етничко хетерогености", већ је додао да ван градова и насеобина Оријента може да се нађе "колективна моралност и врлина појединача једанака оним у најбољим европским земљама." Aguéli, "Pages", стр. 24.

²⁸ Rocca, изд., 'Abdul-Hadi: Ecrits, стр. xv.

²⁹ André и Beaufils, Papus, стр. 124-25 and 136; James, *Ésotérisme et Christianisme*, стр. 105; и Le Forestier, *Occultisme en France*, стр. 88-89. Види: AN 1.

³⁰ James, *Ésotérisme et Christianisme*, стр. 105-14 and 127, и André and Beaufils, *Papus*, стр. 276

³¹ Paul Chacornac, *La vie simple de René Guénon* (1958; Paris: Editions traditionnelles, 1986), стр. 47, и Laurant, *Matgioi*, стр. 62. Постоје неке сумње у то да ли је де Пу-вурвије уопште могао да иницира неког у Тријаду, пошто је пут од помоћника [Tao-chung] до господара Таоа [Tao-shih] дугачак и сложен, а де Пу-вурвије тешко да је имао времена да га пређе у целости. Само Tao-shih може да изведе обред сам. Види: Pas и Man Kam Leung, *Historical Dictionary of Taoism*, стр. 258-60. Година 1912. која се обично везује за ове догађаје није тачна - види: Rocca, *Introduction*, стр. xix, стр. xix.

³² Viveca Lindqvist, *Ivan Aguéli 1869-1917: centre culturel suédois*, Paris 11 mars-24 avril 1983 (Paris: Centre culturel suédois, 1983), стр. 6.

³³ За Бернара и теософију види: Jean-Pierre Laurant, "La 'non-conversion' de René Guénon (1886-1951)", у *De la conversion*, изд. Jean-Christophe Attias (Paris: Cerf, 1998), стр. 135. Године 1907. Агели је написао надахнуту читуљу Олкоту. Он је такође задржao донекле теософску верзију перенијализма, а 1907. неуспех теософије међу муслиманима приписује чињеници да "ниједан теософ заиста не познаје тајна учења ислама па тако не може да пронађе теософију у муслимanskim формулама." Aguéli, читуља за пуковника Олкота, *Il Convito* 2 (1907), 62-64, обновљено у Rocca, изд., 'Abdul-Hadi: Ecrits, стр. xiii.

³⁴ Marie Huot, *Les courses de taureaux à Paris, 1887, 1889, 1890: Conférence faite le mercredi 11 juin 1890, à la salle des Capucines* (Paris: Ligue populaire contre la vivisection, 1890); Alphonse Séché, *Les muses françaises: anthologie des femmes poètes (XXe siècle)* (Paris: Louis Michaud, 1908), стр. 162; и Lindqvist, *Ivan Aguéli*, стр. 8.

³⁵ Séché, *Les muses françaises*, стр. 162. Види: AN 2 за песму Уотове.

³⁶ Hilary Hocking и Ingrid Holmgren, *Ivan Aguéli* (Sala: Sala Art Society, n.d.), стр. 2.

³⁷ Агелијев учитељ Бернар је провео 1894-1904. у Египту, али то изгледа да није био Агелијев разлог одласка, јер Агели тих година или није спикоа уопште или је спикоа веома мало.

³⁸ Rocca, изд., 'Abdul-Hadi: Ecrits, стр. xvi, и Chacornac, *Vie simple*, стр. 45.

³⁹ Lindqvist, *Ivan Aguéli*, стр. 8. За Агелијеву каријеру, види: Chacornac, *Vie simple*, стр. 42-48.

⁴⁰ Salvatore Bono, *Orientalismo e Colonialismo: La ricerca di consenso in Egitto per l'impresa di Libia* (Rome: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1997), стр. 33-37 и 58-61.

⁴¹ Bono, *Orientalismo*, стр. 42-44 и 47-50.

⁴² Муфтија је пре свега учен човек или често има и политичку улогу. Мухамед Илајша се 1881. пријучио антиевропском устанку који је водио пуковник Ахмед Ураби. Након што је Британска армија поразила Урабијеву војску 1882, остала је у Египту све до 1956. Мухамед Илајша је притворен и умро је у затвору. Knut S. Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. 'Ali al-Sanusi and his Brotherhood* (London: Hurst, 1995), стр. 250-51.

⁴³ Извештај о Абд ал-Рахмановим блиским контактима са Абд ал-Кадиром у Дамаску (Michel Vâlsan, *L'islam et la fonction de René Guénon: recueil posthume* [Paris: Ed. de l'Oeuvre, 1984], стр. 35) јесте сумњив, јер није јасно где је Валсан добио ову информацију и зато што Валсан извештава да је Рахман успео да се врати у Каиро након што га је краљица Викторија помиловала, што никако није могуће.

⁴⁴ Види: K. Paul Johnson, *The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1994), стр. 68-69.

⁴⁵ Bono, *Orientalismo*, стр. 57, и Rocca, изд., 'Abdul-Hadi: Ecrits, стр. xiii-xiv. Етиопија, наравно, има мали број муслимана.

⁴⁶ Vâlsan, *L'islam et la fonction de René Guénon*, стр. 37.

⁴⁷ Fred De Jong, *Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt: A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism* (Leiden: Brill, 1978), стр. 27-28, 113, и 173-74.

⁴⁸ Laurant, "Non-conversion", стр. 135, и Rocca, изд., 'Abdul-Hadi: Ecrits, стр. viii и ix-x.

⁴⁹ Roger Shattuck, *The Banquet Years: The Origins of the Avant Garde in Paris, 1885 to World War I* (1958; New York: Vintage Books, 1968), стр. 24, 211, и 215.

⁵⁰ Lesley Blanch, *The Wilder Shores of Love* (London: John Murray, 1955), стр. 275-76.

⁵¹ Види: Isabelle Eberhardt, *Departures: Selected Writings Translated from the French* (San Francisco: City Lights, 1994).

⁵² Blanch, *Wilder Shores of Love*, стр. 275-78.

⁵³ Сануја је био политички радикални новинар и професор, који је у младости подржавао италијанске националисте карбораре, а касније је подржавао натикованијалистички исламски национализам Цамата ал-Дина ал-Авганија. Припадао је истој масонској ложи у Каиру као и ал-Авгани, и када је ал-Авгани отишао у Париз Сануја га је подучавао француском језику. Johnson, *Masters Revealed*, стр. 52-55; K. Paul Johnson, *Initiates of Theosophical Masters* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1995), стр. 77.

⁵⁴ Johnson, *Initiates*, стр. 168 и 171-72.

⁵⁵ Овај извештај о Еберхартовој у Алжиру је састављен из различних извора, а делом је реконструкција. Види посебно: Blanch, *Wilder Shores of Love*, и Karim Hamdy, "The Intoxicated Mystic: Eberhardt's Sufi Experience", у *Departures*, стр. 225-42; Користио сам и Tanya Monier, "Isabelle Eberhardt, Colonial Heretic", необјављени рад изнет на годишњем састанку Middle East Studies Association одражаном у Сан Франциску, новембра 22-24, 1997.

⁵⁶ Johnson, *Initiates*, стр. 171.

⁵⁷ Фраза "суфијски ред"- *tariqa* на арапском - може се користити двосмислено: како би описала одређену групу суфија који прате једног шејха, или како би описала духовно наслеђе. За потпуније уопштавање суфизма, види моје кратко дело, *Sufism: The Essentials* (Cairo: American University in Cairo Press, 2000). Види такође: AN 3. За контакте рахманија и Еберхартове, види: Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters* (Algeria and Tunisia, 1800-1904) (Berkeley: University of California Press, 1994), стр. 217-22 и 233-48.

⁵⁸ Еберхартова је била први француски посетилац Бу Сада.

⁵⁹ Blanch, *Wilder Shores of Love*, стр. 298-99.

⁶⁰ Многи следбеници учитеља као што је Инајат Кан и писци попут Идрија Шаха неће се сложити са овом изјавом. Међутим, са историјске тачке гледишта, у исламском свету се не може пронаћи не-исламски суфизам (мада, наравно, постоје повремене секташки покрети који постaju не-исламски, понекад суфијског порекла, као што данас свуде постоје нови верски покрети).

⁶¹ Фон Себотендорфов алтер его, Ервин Торе (види даље), након читања Румијеве *Mesnawi* да је хришћанство у суштини исто што и ислам, и он истражује разумевање "јединства духовне природе са Богом." Rudolf von Sebottendorf, *Der Talisman des Rosenkreuzers* (Pfullinger in Württemberg: Johannes Baum Verlag, 1925), стр. 37. Он такође држи да Европи треба "оријентална култура" више него што Турском треба вестернизација (стр. 74-75), а на почетку књиге налазе се многе објаве западњачког материјализма, супротстављене "оријенталној духовности." Заправо, разне турске и египатске личности које на почетку његове књиге објашњавају "оријенталну духовност" изгледа да пре проповедају обични ислам. "Оријентална духовност" је, наравно, западњачки пре него оријентални концепт.

⁶² Фон Себотендорф је тврдио да га је као одраслог усвоји осталери Фрејер фон Себотендорф, што се не чини вероватним и за што нема других доказа. Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany, 1890-1935* (Wellingborough: Aquarian Press, 1985), стр. 140-41.

⁶³ Већи део фон Себотендорфове биографије је овде пажљиво реконструисан на основу аутобиографског романа, *Talisman*, који је више роман на почетку а више аутобиографија након 1908. Види такође и Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, стр. 135-52.

⁶⁴ Von Sebottendorf, *Talisman*, стр. 53-55. Приближни датум је изведен из стр. 72-73.

⁶⁵ Између бекташа и турских масона су након распуштања реда 1826. посовојале блиске везе, највећим делом од 1839. са многим отоманским либералима бекташима и масонима. Види: Irène Mélíkoff, *Hadjî Bektach un mythe et ses avatars* (Leiden: Brill, 1998), стр. 241-44, и Thierry Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam: Riza Teyfiq, penseur ottoman (1868-1948), du soufisme à la confrérie* (Paris: Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, 1993).

⁶⁶ Различитост нумерологије коју описује фон Себотендорф темељи се на интерпретацији слова *alaf, lam, и mim* у Курану, за које је кључ, речено је, древна табла индијског порекла која је предата Пророку а коју је он предао његовом наследнику Абу Бекру, а потом је од Абу Бекра прешла Алију. Од Алија су њене тајне прешле неким суфијским редовима. Von Sebottendorf, *Talisman*, стр. 71, и Von Sebottendorf, *Die Praxis der alter türkischen Freimaurerei: Der Schlüssel zum Verständnis der Alchimie* (1924; обновљено, Freiburg im Breisgau: Hermann Bauer, 1954), стр. 12-13. Ова прича сигурно није раширила међу суфијима, и не знам ни за један други њен помен, мада је можда кружила међу бекташима у то време.

⁶⁷ Ервин Торе је примио "уже" реда Бекташа (што из контекста може да означава *vird*, дневну праксу, уобичајену последицу ступања у суфијски ред) од бекташа шејха, са којим је студирао арапски и Куран након јутарње молитве. Као одговор на питање "Верујеш ли у Бога?" Ервин је одговорио "Да, верујем да је Бог Један" - што може бити потврда муслимског схватања Бога, или једнако прењијелистичко схватање. Von Sebottendorf, *Talisman*, стр. 50-51. *Vird* што га је примио Ервин, међутим, не личи ни на који суфијски *vird* који ја познајем, а све скупа не личи ни на једну бекташи церемонију описану у Mélíkoff, *Hadjî Bektach*. Фон Себотендорф другде (*Talisman*, стр. 34) показује познавање праксе не-бекташских суфија и он је вероватно пренео не-бекташску суфијску праксу у измишљени бекташски контекст. Познавање је на нивоу боље обавештења аутсајдера него једног инсајдера.

⁶⁸ Von Sebottendorf, *Talisman*, стр. 73-78. Парадоксално, фон Себотендорф је можда покренуо сопствену псеудо-масонску ложу 1910. у Цариграду, али она није опстала.

⁶⁹ Von Sebottendorf, *Praxis der alter türkischen Freimaurerei*, стр. 9-10.

⁷⁰ Boulet, "L'ésotériste René Guénon", стр. 18 и 26-27.

⁷¹ Мишел Шодкиевиц, савремени стручњак за Ибн Арабија, је критиковao неке Агелијеве преводе са арапског - види: M. Chodkiewicz, "L'Offrande au Prophète" de Muhammad al-Burhanpuri", *Connaissance des religions*, јун-септ. 1988, стр. 30-40, посебно. стр. 30 - и несумњиво има право. Ја, међутим, не тврдим да је Агели био првопредни стручњак попут Шодкиевица, већ да је био много више од аматера.

⁷² Laurant, "Non-conversion", стр. 136.

⁷³ Посебно Stanislas de Gvajta, критичара из 1888. Кабалистичког реда ружиног крста. James Webb, *The Occult Underground* (La Salle, Ill.: Open Court, 1974), стр. 174.

⁷⁴ André и Beaufils, *Papus*, стр. 160 и 168.

⁷⁵ Catalogue of Bibliothèque nationale de France.

⁷⁶ Boulet, "L'ésotériste René Guénon", стр. 22.

⁷⁷ Chacornac, *Vie simple*, стр. 46.

⁷⁸ Clavelle [Reyor], "Document confidentiel"; André и Beaufils, *Papus*, стр. 338.

⁷⁹ Lindqvist, Ivan Aguéli, стр. 10 и 30. Субверзиван у очима Британаца, који су тада били су рату са Отоманским царством.

⁸⁰ Chacornac, *Vie simple*, стр. 47-48.

⁸¹ Lindqvist, Ivan Aguéli, стр. 5, 8, и 10-11.

⁸² Музеј, Агелијев музеј у Сали, је основан 1962. (Hocking и Holmgren, *Ivan Aguéli*, стр. 3-4). Роман у питану јесте, Torbjörn Safve, *Ivan Aguéli: en roman om frihet* (Stockholm: Prisma, 1981). Према Laurant, "Non-conversion", Алекс Гофин, у његовом делу *Ivan Aguéli: människan, mystikern, målaren* (Stockholm: Sveriges allmänna konstföreningens publikation, 1940-41), извештава да се Агели преобратио из ислама у бахаизам. Нисам могао да потврдим овај извештај нити се он више појављује на неком другом месту.

⁸³ Речено је да је он написао још једно религијско дело, *Sainte Thérèse de Lisieux*, које означава његов повратак католицизму (Laurant, *Magioi*, стр. 93). Ова књига се, међутим, не може пронаћи у Француској националној библиотеци, however, а Ги де Пувурвије је изразио велике сумње током разговора са Жан-Пол Лораном поводом било каквог повратка његовог ујака цркви (захваљујем се Жан-Полу Лорану на овој информацији).

⁸⁴ Види такође: *L'homme qui a mis les Boches dedans* (Paris: Editions Figuière, 1919), *La greffe* (Paris: Editions Figuière, 1922), и *Chasseur de pirates* (Editions du Monde Moderne, 1928).

⁸⁵ André и Beaufils, *Papus*, стр. 324-34.

⁸⁶ James, *Ésotérisme et Christianisme*, стр. 96-97

⁸⁷ André и Beaufils, *Papus*, стр. 338 и 340-42.

Део други

ТРАДИЦИОНАЛИЗАМ У ПРАКСИ

IV

КАИРО, МОСТАГАНЕМ И БАЗЕЛ

Касних двадесетих година, баш када је Традиционализам почeo да постајe уобличена философија, Генонов живот у Паризу је разорен бројним ударима. Као последица тога, он се преселио у Каиро 1930. године, започињући трећу и последњу фазу свог живота. То је био такође и најдужи период, током којег је Традиционализам постао покрет лабаво здружен са групама које су или следиле различите религијске правце или су се укључивале у политичке активности. Религијски аспекти раног традиционалистичког покрета размотрени су у овом, а политички у наредном поглављу.

Почетком 1927, Генон је имао четрдесет година, био је ожењен и релативно обезбеђен. Његова каријера професора философије не би могла да се опише као успешна: тада је предавао у приватној женској школи, што је тада било најниže место у француској академској хијерархији. Међутим, његове књиге су биле цењеније, бар у ограниченим круговима, и број његових поштовалаца се увећавао. Он и његова жена, Берта, нису имали деце, али су 1918. почели су да подижу кћерку Бертине сестре, Франсоу (која је тада имала шест година), уз помоћ Генонове омиљене тетке, мадам Дуру,¹ преко које је 1911. упознао Берту.

Током две године Генон је изгубио све осим својих поштовалаца. Берта је умрла 1927. на операционом столу током операције слепог црева, у четрдесет четвртој години, а Генон је изгубио посао у женској школи. Мадам Дуру је умрла 1928. Следеће године, након неколико неугодности између Генона и Франсоине мајке (Бертине сестре), Франсоа, која је тада имала шеснаест или седамнаест година, одведена је од свог тетка.²

Ова серија несрећа је резултирала Геноновом благом паранојом. У марта 1929, писао је Шарбоно-Лесају – који је поред тога што је био пријатељ из часописа *Regnabit* познавао Бертину породицу – да је Франсоа “играла двоструку игру” – говорећи њему да жели да живи с њим, а мајци да жели да

буде с њом. Генон ју је сумњично и да је пуштала људе у стан док он није био присутан. „Заиста могу да кажем да сам гајио гуђу“, писао је Генон. Био сам окружен „стварном мрежом шијунаже и издаје“, тврдио је. „Главни циљ оних који су све ово узроковали“, наставио је Генон у другом писму Шарбоно-Лесају, „управо је то да ми онемогуће да... наставим [мој рад].“³ Никада није разјашњено ко су били људи „који су све то узроковали“, али Генон јечини се указивао на „неочекиване ниске силе“ које помиње у *Orient et Occident*: контраиницијацијске организације које су укључивале и преживеле мартинисте. Заправо, Франсоа је одвојена од њеног тетка јер његов начин живота тешко да је обезбеђивао идеално окружење за младу даму, коју можемо да замислимо како седи сама у стану док је Генон отишао да расправља о традицији са својим поштоваоцима.⁴ Генон и Франсоа, која је касније постала католичка калуђерица, готово је сигурно, нису се више никада срећли.⁵

Генонов рад је требало да се настави, и наставио се. Запослио се са *Le Voile d'Isis* и одржавао контакте са својим поштоваоцима. Године 1929, у Шакорнаковој књижари је срео Дину Шилито (рођену Мери Шилито), богату америчку удовицу, преобраћену у ислам, која се занимала за окултно. Изгледа да су Генон и Шилитова одмах успоставили непосредан однос, а можда су постали и љубавници.⁶ Испланирали су серију традиционалистичких књига које би уређивао Генон, а финансирала Шилитова. Након два месеца због непознатих разлога проведених у Алзаку, отпловили су за Египат 1930. године и онде су провели три месеца сакупљајући текстове за своју серију. Идеја је вероватно била Шилитина, пошто Генон никада пре није показивао икакво интересовање за путовање у иностранство или за икакав стварни контакт са традиционалним Оријентом о коме је писао. Избор одредишта је вероватно такође био Шилитин избор; њен супруг је био Египћанин и она је имала неке контакте у Египту.⁷ Генонов сусрет са Шилитом, дакле, био је од највеће важности за потоњу историју Традиционализма, који је увек потпао под утицај ислама. Без Шилитове је тешко замислити како би дошло до овог развоја.

Три месеца пошто је пар отишао за Египат, Шилитова се вратила у Француску сама. Генон и она су, због непознатих разлога, прекинули однос. Планирана серија традиционалистичких књига никада се није остварила, и Шилитова више није имала додира са Традиционализмом.

Генон у Египту

Након одласка Шилитове, Генон је исправа намеравао да онде проведе само неколико месеци, али је његов повратак у Француску одложен, а потом и отказан, а на крају се никада није ни догодио. Исправа је једини Генонов приход долазио од постотка продаје његових књига, а то се показало недовољним. Генон је Режору (који је 1932. постао уредник у *Voile d'Isis/Etudes*

traditionnelles, а тиме и један од главних Генонових додира са Француском) слао очајничка писма, тражећи од њега да му исплати део хонорара који је заостао од Шакорнака. Као одговор на то, Генонов велики поштовалац је отпутовао из Париза за Каиро да га посети и пронашао га је како живи „у једној бедној соби, видно неубрањен.“ Тада је велики број Генонових поштовалаца почeo да уплаћује новац под маском ауторског хонорара (који заправо није зарађен),⁸ али Генон није никада био богат. Године 1939, Џон Леви, богати енглески Традиционалиста који је под утицајем Генонових дела прешао из јудаизма у ислам и који је посетио Генона у Каиру, купио је кућу коју је Генон изнајмљивао и дао му је на поклон,⁹ и на тај начин величим делом је осигурао његову финансијску будућност.

Дарови из Француске су мало побољшали његову финансијску ситуацију и Генон се 1934. оженио Фатимом Мухамед Ибрахим, посвећену Египћанку скромног порекла.¹⁰ Следеће године је уредио да се његов стан у Паризу испразни, и током наредних година он и његова египатска жена добили су породицу коју никада није имао у Француској – две кћерке и два сина од којих се млађи родио након његове смрти. Године 1948, Генон је узео египатско држављанство како би га пренео на своју дечу.¹¹

За Генонову одлуку да остане у Египту могу да се наведу четири разлога која не укључују његов брак, који је уговорио отац његове супруге и тако је он био пре последица него узрок одлуке да остане у Каиру. Први вероватни разлог јесте тај да је осећао да у Паризу нема чему да се врати. Други разлог био је тај да је у Каиру могао да живи јефтиније него у Паризу. Трећи је био страх од „неочекиванх ниских сила“ у Француској. Четврти и најважнији разлог јесте био тај да је у Египту, по први пут, Генон пронашао ислам и живу традицију.¹²

Каиро из 1930. године не би могао да се опише као традиционални град, па чак ни као изразито исламски, али је међу његовим становницима било много побожних муслимана чији животи још нису били погођени модернизмом и позападњачењем. У ту класу је ушао Генон преко брака и међу њима је живео, најпре у радничком крају око древне Хусеинове цамије, а потом у предграђу средње класе, Доки. То што је Генон увек био одевен у арапску одећу упућије на то је избегавао крајеве где су уобичајено живели Европљани. Код Египћана, ношење арапске одеће није толико традиционално колико је архаично – образована средња класа и више класе давно су одбациле овај и друге обичаје које је Генон сада усвојио, заменивши их француском одећом и обичајима. Генон је, ипак, задржао неке француске обичаје, завршавајући целодневни рамазански пост не јелом, како је то уобичајено, већ цигаретом и шољом кафе.¹³

Генон је у Каиру живео као побожни муслиман и суфи. Сви извештаји указују на то да је не само пажљиво следио захтеве шеријата, већ и препоручене суне, добровољно исповедање ислама; на пример, знао је наизуст препоручене молитве да се некоме пожели срећан пут.¹⁴ Генон се тада разликовао од своје западњака и суфија које смо раније поменули, од којих

нико није пажљиво следио шеријатски закон, ако га је уопште и следио. Постоји, ипак, једно одступање од исламске праксе које не може да се очекује од побожног суфија: Генон никада није отишао на хаџ у Меку. Технички речено, он није био обавезан да то учини, пошто је још издржавао своју младу породицу, али хаџ није само питање обавезе; то је нешто што готово сваки побожни муслимани жуди да оствари, и тешко је одговорити побожног муслимана да искористи прилику за хаџ, ако му се пружи. Генону се, на неки начин, прилика указала када је његова жена, Фатима, отишла на хаџ 1946,¹⁵ а Генон је одбио прилику да је прати.¹⁶

Што се тиче схватања шеријата, Генон је следио суфијски ред. Последњи трагови Арабија Шазилија реда, кога је Агели добио од Абд ал-Рахмана Илајша, чини се, нестали су са смрћу Илајша 1921, па се Генон прикључио реду Хамдија Шазилија.¹⁷ Био је то млад ред који је тада још водио његов оснивач, Салама ал-Ради, најутицајнији суфи шејх свог времена. Генон је вероватно изабрао тај ред због ал-Радијеве утицајности, али је ал-Ради, на неки начин, веома чудан избор за једног Традиционалиста.

Суфијски шеици се уопштено могу поделити на три групе: "рутински", "харизматични", и "специјалисти." Већина шеика су "рутински", људи по-пупут Илајше, који су наследили ред од оца и који одржавају оно што је заправо дневна рутина побожних муслимана. Неколицина шеика, попут ал-Радија, имају харизму, и то су људи који око себе окупљају велики број ентузијаста и следбеника који их сматрају свецима; они су обично зачетници неког новог реда. Харизматични шеици су често бивши следбеници шејха "специјалисте", односно човека који води мали круг посвећених следбеника дуж суфијског пута, који често завршава доживљајем мистичког јединства са Богом. Шејх "специјалиста" би био природан избор муслимана који је цео свој живот посветио религији, тако да се од Генона могло очекивати да следи таквог шејха. Ал-Ради је, међутим, био харизматични шејх.¹⁸ Можда Генон није следио ал-Радија као духовног водича, већ је само присуствовао повременом заједничком зику. Није имао високо мишљење о редовима уопште. "Сви су иницијацијски у суштини", писао је једном следбенику две године након доласка у Каиро, "али, на несрећу, постоје и они који су изгубили доста од своје духовности, било због тога што су се исувише раширили, или, изнад свега, због уплитања политичких утицаја."¹⁹ "Политички утицаји" на које је Генон указивао били су, вероватно, уплитање многих редова у антиколонијални националистички покрет.²⁰

Иако је био муслиман у религијској пракси, Генон је у својим убеђењима остао убеђени перенијалиста. Говорио је да се он није преобразио у ислам, већ да је "прешао" у њега: "ко год схвата јединство традиција...", писао је, "нужно је... 'непреобрватив' у било шта."²¹ О сопственом "преласку" у ислам, Генон је писао: "У томе нема ничега што подразумева супериорност једне традиционалне форме – по себи – над другом, већ просто оно што може да се назове разлозима духовне подесности."²²

Генон је остао не само универзалиста у својим убеђењима, већ и Традиционалиста пре него муслимани у свом писању. У његовом делу пре 1930. постоји неколико упута на ислам, и упркос благом порасту броја упућивања од 1930, ислам за њега никада није постао важан извор. Он није био важан део његове лектире: његова приватна библиотека је у време његове смрти садржала око три хиљаде књига, али четири пута више о хиндуизму него о исламу, а тек неколико или ниједну књигу на арапском.²³ Када је Генон жељео да упути на дела великог суфијског теоретичара Ибн Арабија, тражио је референце од следбеника у Паризу који је добро познавао Арабија.²⁴ Заправо, вероватно је да Генон није читao арапски. Често га описују као човека који говори арапски, и засигурно је говорио египатски дијалект (једини језик који је знала његова жена), али флуентност у арапском дијалекту не значи и способност да се чита класичан језик на коме су написане религијске књиге. Потребне су године марљивог рада да би западњак научио читати класични арапски иоле течно, а у време када се Генон насељио у Каиру, вероватно није имао ни времена нити воље за таквим учењем.²⁵ Имао је педесет година; завршио је са учењем, и сада је он подучавао.

Генон је у Каиру наставио писати и читати књиге и чланке и одржавати опширну преписку баш као и у Паризу, остављајући свој рад како би се играо са децом или да би седео у својој фотељи и мазио мачке. Преписка би му одузимала неколико сати сваког дана, посебно у каснијим годинама; одговарао је на сва писма с једнаком пажњом, без обзира на то ко их је послао и на њихов садржај.²⁶ Ова је преписка сада чинила жариште организовања његове западне "елите" и протезала се од Индије до Бразила.²⁷

Генон је повремено такође примао и посетиоце из Европе, мада је то чинио често нерадо како је његова параноја напредовала. Касно 1937, болест је приковала Генона за кревет на неколико месеци и он је мислио да је то последица магијског напада једног европског посетиоца за кога је веровао да су га послали контраиницијацијски кругови из Француске.²⁸ Постојале су гласине да је Генонова прва жена, Берта, убијена магијом,²⁹ гласине које су могле да потекну од самог Генона. Након болести 1937, Генон не само да је предузео ритуалне мере опреза, већ је и своју адресу држаоу тајности, одржавајући своју преписку преко поштанског фаха. Пристајао је да се сусретне само са оним Европљанима у чији је идентитет био сигуран, а у каснијим годинама је ретко напуштао кућу.³⁰

Изгледа да Генон није имао много пријатеља у Каиру – засигурно ништа што би личило на кружок који је имао у Паризу. Његов најстарији пријатељ била је грофица Валентина де Сен-Пуе, Францускиња која је била у Каиру дуже од њега. Прешла је у ислам у Мароку 1918, неких седам година након краја успешне каријере песника и писца у Паризу из времена Belle Epoque. Феминисткиња, била је прва жена која је прешла Атлантик авионом, а била је и наги модел вајару Огисту Родену. У Каиро се преселила 1924, и ту је, као и Агели, подржавала националистички покрет док је експе-

риментисала са акупунктуром. Генон јој је представљен након доласка у Каиро.³¹

Чини се да су Генонови остали пријатељи у Каиру исте врсте (мада са мање спектакуларном прошлочију): западњаци и преобраћеници у ислам, и космополите попут младог Нецмудина Бамате. Дагестанског порекла, Бамате је био син авганистанског амбасадора у Паризу; студирао је у Швајцарској, а потом је предавао на француском универзитету, поставши важна фигура међу француским Традиционалистима муслиманима седамдесетих и осамдесетих година двадесетог века.³² Било је ту и неколико позападњачених Египћана као што је Муин ал-Араб, пензионисани дипломата који је прешао у будизам и оженио се Енглескињом (која је прешла у ислам).³³

Као што је ислам у његовим списима слабо видљив, Генон је имао мало контаката са исламским учењацима у Каиру. Један изузетак је Абд ал-Халим Махмуд, суфи и од 1973-78. године шејх Ал Азхара, врховна позиција египатске исламске хијерархије.³⁴ Махмуд је посветио доста енергије одбрани суфизма у периоду када је био веома непопуларан међу образованим Египћанима, и он је касније био представљан у традиционалистичким круговима као близки сарадник Генона па чак и као Традиционалиста. Међутим, докази Махмудовог Традиционализма нису убедљиви,³⁵ а Махмуд је једном приликом признао да никада није прочитao ниједну од Генонових књига (што је могао учинити да је хтео, јер је докторирао философију у Паризу).³⁶ Махмуд, који је први пут срео Генона када му је достављао књигу коју му је из Француске послao заједнички пријатељ, написао је подужи чланак у коме је хвалио Генона, али није хвалио Геноново писање, већ његову побожност, а смишао је био да ако је овај сјајни Француз могао да постане суфи, онда суфизму ништа не фали.³⁷ Други изузетак у овом недостатку контакта са исламским учењацима било је Геноново сарадништво у *Al-marifa* [Просвећење], исламском часопису који је био склон суфизму, убзо након доласка у Каиро. Из непознатих разлога ова сарадња је била кратког даха.³⁸

Чини се да је Генонов утицај на египатски ислам био беззначајан; неколико његових чланака је преведено на арапски, али других трагова нема. Можда и због тога што у Египту није постојала публика налик оној коју је Генон имао у Француској. Египћани имају апетит за религијске књиге, али воле модерне и древне наслове о исламу, а не о хиндуизму. Заиста, сваки побожни муслиманин би се згрозио над сугестијом да његова религија може имати ишта заједничко са хиндуизмом, на који се обично гледа као на паганско идолопоклонство. Генонов перенијализам би био лоше примљен: уобичајено виђење ислама (мада постоје и неки веома ретки изузети) јесте да су све остале религије претходиле откривењу ислама и да сада могу да се следе само из незнაња или изопачености. Претходна откривења била су само делимична припрема откривења Божје воље, а потом су их изопачили следбеници, као што је случај, на пример, са хришћанима који су измислили невероватну лажу да је Бог имао децу. Провалија између Генонових инте-

совања и интересовања "традиционалних" египатских муслимана била је исувише велика за икакву стварну размену мишљења.

Разлика између Генона и египатских интелектуалаца била је још већа. Муин ал-Араб је једном повео Генона да упозна Таха Хусеина, водећег египатског интелектуалаца с почетка двадесетог века. Он је био секуларни модерниста и оженио се Францускињом. Поред тога што је имао уобичајени мешани брак, тешко је замислити зашто је Муин мислио да њих двојица треба да се упознају. Како је могло и да се предвиди с обзиром на Тахин делокруг рада, његова реакција на Генонов Традиционализам била је тренутачна и видно непријатељска.³⁹ "Није истина", писао је Таха Хусеин другом приликом, "да је 'Запад материјалистички'... његови материјални тријумфи су производ његовог разума и духа, а чак су и његови атеисти спремни уметри за своја убеђења."⁴⁰

Иако Генон од бивших или тадашњих мусиманских учењака није научио много или ништа, научио је нешто од година проведених у Египту. Његов доживљај стварног живота на Истоку начинио је његов поглед реалијум и тако је потпомогао прелазак од идеализације Истока, која може да се пронађе у романима Еберхартове и Агелија, до идеализације традиције као концепта који није зависан од места. Овај прелазак се огледа у додатку који је Генон додао за ново издање (1948) своје књиге *Orient et Occident*, где прави разлику између "мистичног Оријента" (традиција) и "географског Оријента"⁴¹ – Египат и друга места, где није све традиционално и где нису сви побожни суфији. Упркос овој промени гледишта, Генонова рано идеализована (и нереална) слика Истока имала је утицаја на многе касније Традиционалисте који су – попут Генона пре 1930. – често једва искусили Исток или га нису искусили уопште.

Још важнија последица Геноновог непосредног искуства живота и побожности верујућих мусиманова била је све веће разумевање важности религијске праксе,⁴² разумевање које је било изузетно исламско, у смислу да ислам налаже дневну службу више него многе друге религије. Ово се разумевање одразило ускоро у Геноновом писању. Уопштено речено, Генонови чланци написани у Каиру су прилагођена традиционална философија, а његове књиге из овог времена су уређене компилације ранијих чланака из периода 1910 – 1915. Заиста нова тема о којој је писао јесте иницијација, којој је посветио низ чланака од 1932. до 1939, када је Други светски рат прекинуо везе између Египта и Европе. Ови чланци, касније сакупљени и објављени под насловом *Aperçus sur l'initiation* [Коментари о иницијацији] (1946), потпртавају потребу за личном иницијацијом у правоверну религијску традицију.⁴³

Ови чланци су покренули бујицу писама упућених Генону у Каиру. Обесхрабрени Традиционалисти који су мислили да се баве превасходно интелектуалном потрагом и новији читаоци Генона и занесењаци постављали су исто питање: којој иницијацији да приступе? Генон никада у делима није предлагао неку одређену иницијацију, иако је искључио организације

које је он видео као организације које су одвојене од иницијацијске вредности – Католичку Цркву, разне новохиндуистичке групе на Западу и, наравно, све контраиницијацијско. Указао је такође и на посебне тешкоће које ће свако, ко се није родио као Индус, имати следећи било коју форму хиндуизма. Подразумева се да сада остају само два избора: масонерија (о којој ћемо говорити касније) или Генонов лични избор, суфијски пут унутар ислама. Генон, међутим, није увек препоручивао ислам својим дописницима или не увек одмах. У књизи *Orient et Occident* надао се да ће избећи или макар ублажити “асимијацију” Запада од стране Истока, а његов циљ никада није било нешто тако једноставно као што је исламизација Запада. Увек је задржавао интересовање за могућност преживљавања западњачких форми иницијације. Неко се време, такође, занимао за могућности које очигледно представља једна преживела западњачка иницијацијска организација, Братство вitezова Божанског Параклета.

Братство вitezова Божанског Параклета

Fraternité des Chevaliers du divin Paraclet [Братство вitezова Божанског Параклета] открио је Рејор у Француској након Геноновог одласка у Каиро. Рејор, уредник *Etudes traditionnelles* и један од Генонових водећих поштоваљаца у Паризу, није био вољан да постане муслиман, а није имао много разумевања за масонерију. Тако се пристетио повремених упућивања на непознати средњовековни хришћански ред која је срео у чланцима која је писао Шарбоно-Лесај.⁴⁴ Рејор се није интересовао само у своје име: као уредник *Etudes traditionnelles*, он је од читалаца често добијао питања која се тичу тога којој иницијацији да приступе. Због тога је ступио у контакт са Шарбоно-Лесајем, који му је рекао да се упутства односе на *L'estoil Internelle* [Унутрашња звезда], католички ред основан у петнаестом веку који је једва преживео Француску револуцију, али који још увек постоји, а чини га дванаест чланова. Неколико година раније, један од његових чланова, каноник Бенжамин-Теофил Барбо, контактирао је Шарбоно-Лесаја одговарајући на његово објављено дело о хришћанском симболизму како би му дозволио приступ њиховој архиви.

Рејор је био заинтересован, али *Estoil Internelle* није била одговор за његове проблеме. Она иницира новог члана тек након смрти једног члана, а било је више од једног Традиционалисте који је трагао за иницијацијом.⁴⁵

Шарбоно-Лесај је, под притиском, признао да постоји још један ред, Братство вitezова Божанског Параклета. Божански Параклет (од грчког *parákletos*, посредник) у католичкој теологији присуство Светог Духа у одсуству Христа. Братство вitezova Божанског Параклета, вели Шарбоно-Лесај, делује од шеснаестог века. Иако је распуштен 1668, његова иницијација је преживела унутар *Estoil Internelle*, а Шарбоно-Лесају предао ју је каноник Барбо. Шарбоно-Лесај није био рад да обнови Братство, али када му је Рејор

указао да ће, ако то не учини, многи Традиционалисти морати да пређу у ислам, Шарбоно-Лесај је пристао.⁴⁶ Године 1938, *Fraternité des Chevaliers du divin Paraclet* званично су обновили Шарбоно-Лесај, Рејор и Жорж-Огист Томас – исти онај бивши мартиниста који је члан Геноновог бившег Реда Храма. Братству се 1939. прикључило још неколико Традиционалиста.⁴⁷ Ускоро потом, почетак Другог светског рата прекинуо је његове активности.

Генон је са занимањем пратио ствар из Каира, и закључио да, иако се Братство вitezова Божанског Параклета чини правоверним, ипак постоје “лакуме” које га чине бескорисним – односно, није било трагова било какве духовне праксе. Рејор је тврдио да би се пракса могла обновити, можда помоћу паралела са суфијском праксом, али Генон је изгледа одбацио ову могућност. Године 1943. у окупираним Паризу, Рејор је напустио Братство и постао муслиман.⁴⁸ Око 1946, међутим, Шарбоно-Лесај је рекао Томасу (који га је наследио на месту Мајстора Братства) да се сетио детаљног списка дневне службе што му је рекао Барбо, чију важност је увидео так након двадесет година. Томас је то пренео својим наследницима.⁴⁹

Изненадно присећање Шарбоно-Лесаја једноставно је исувише згодно и детаљно да би било вероватно. Неки су веровали да је Томас то сањао,⁵⁰ али се чини вероватнијим да је то сањао Шарбоно-Лесај. Томас није имао разлога да намерно обмањује своје наследнике у Братству, али Шарбоно-Лесај јесте: да спаси душу од проклетства. Упркос томе што је сарађивао са Геноном у часопису *Regnabit*, Шарбоно-Лесај је некоћ био фратар-лаик и остао је побожан католик; дошао је до закључка да, мада је Генона рад занимљив и понекад исправан, његове књиге могу бити “опасне” и да често имају “отужне резултате”: преобрађење у “надрелигију резервисано је за елиту иницираних који могу прећи без икаквих потешкоћа из једне форме обожавања у другу у складу са религијама које могу успешно преузети”,⁵¹ можда разочаран Геноновим коментаром о свом “преласку” у ислам. Шарбоно-Лесај је, дакле, имао све разлоге да усније све што би Традиционалисте задржало под окриљем Католичке Цркве.

Заправо, Шарбоно-Лесај је, на првом месту, могао да усније и само Братство. Четири човека из шеснаестог века који је он именовао као осниваче Братства постојали су, али не постоји доказ о њиховој повезаности, сем Шарбоно-Лесајевог недокументованог извештаја Братства.⁵² Шарбоно-Лесај је био антиквар, и њему не би било веома тешко да пронађе четири вероватна имена и одговарајуће детаље. Заиста се чини сумњивим да сва четири шеснаестовековна имена јесу имена која могу да се идентификују у двадесетом веку. Могло је изгледати уверљивије да барем једно име оснивача није оставило друге трагове.

Ако је Братство вitezова Божанског Параклета било у потпуности лажна организација, коју је уснио верујући католик како би спречио апостазу ислама – што мора да остане претпоставка, али, чини се, вероватна – била би то прва фаза онога што је Генон 1924. назвао “девијацијом.” Неће бити последња.

Масонерија

Иако је Братство вitezова Божанског Параклета било разочарење, масонерија је обезбеђивала иницијацијске могућности које су занимале Генона све до смрти.⁵³ И заиста, Рејор је – уз Генонов пристанак – у једном тренутку, рутински предлагао масонерију онима који су му писали и распитивали се о иницијацијском путу, предлажући суфизам само кад је масонерија била одбачена (што се, према Рејору, обично и догађало).⁵⁴

Као што смо видели, Генонов главни масонски сарадник био је Освальд Вирт, који га је увео у ложу Thébah. Они заправо никада нису били сарадници, и заиста је забележено да су се препирали;⁵⁵ Генон, чини се, није присуствовао састанцима ложе након 1914. Ипак, њихова гледишта су остала довољно сагласна да Традиционализам учествује у реформи и оживљавању француске масонерије за шта велику заслугу има Вирт.

До почетка десетог века француска масонерија је у одређеном спису била жртва сопственог успеха. Масонерија је била готово мртва током Француске револуције, али је оживела под Наполеоном. Велики Оријент (главна француска Обедијенција) привукла је толико много званичне наколоности⁵⁶ да је мало касније постала део републиканског естаблишмента, супротстављеног монархистичким и нелибералним алтернативама републици. До 1900. године, половина чланова Сале депутата (како се до 1946. звала Француска национална скupштина) били су масони, а масонерија је била позната под шаљивим називом као "Црква републике." Друштвене и политичке активности су закрилиле већину осталих – или како је то рекао Вирт, "суштинске ствари су све више занемариване зарад развоја профаног реда", а ниво упутства у духовним питањима у већини ложа "био је примерен основној школи."⁵⁷ Када опстанак републике и републиканаца више није био озбиљно угрожен, и републикански покрет и Црква републике постали су некако сувишни.

Виртов циљ је био повратак масонерије суштини, реформирањем како ритуала тако и општег схватања његовог значења и сврхе. Његово схватање функције масонског ритуала се мало разликовало од неких схватања сврхе религијске праксе, иако је он подвлачио да је циљ пре од овог света него онастрани.⁵⁸ Ваљано схваћен, држао је, циљ масонског ритуала било је морално и етичко напредовање појединца, преко контроле воље над животињским страстима. Ритуали у ложи су били симболичке представе средстава која могу и треба да се користе за ову сврху ван ложе. Они би се користили само до степена када је њихов симболизам био ваљано схваћен и када су били очишћени од свих небитних и збуњујућих додатака који су се нагомилали током деветнаестог века.⁵⁹ Како би остварио овај циљ, Вирт је покренуо часопис *Le Symbolisme*, и написао неколико веома популарних књига о масонерији. Његов рад су веома ценili старији масони у Великој Ложи Француске, Обедијенцији која се супротстављала Великом Оријенту, која је установљена 1880. и која је била мање окренута ка политици од Великог

Оријента. Виртов рад су чак ценili неки и из Великог Оријента, који је и сам постао мање исполитизован током друге половине десетог века. Вирт је у француској масонерији извршио нешто од реформи којима се надао.⁶⁰

Мада је њихов општи оквир био веома различит,⁶¹ Виртово разумевање масонског ритуала је било довољно блиско Геноновом схватању езотеријске праксе да би развили извесно савезнштво. Генон је, за Виртовог живота, понекад писао у Виртовом *Le Symbolisme*,⁶² а Виртов наследник на месту уредника тог часописа био је отворен према дугу који је дуговао Геноновом раду,⁶³ мада се никако не може описати као Традиционалиста. Традиционалистички рад о симболизму је удаљну нов живот у ритуале многих ложа, узрокујући малу масонску ренесансу. Традиционалистичка философија ће касније бити добро позната у француским масонским круговима, а мање међу италијанским и шпанским масонима. Допринос Традиционализма масонској реформи одсликао се на крају десетог века у постојању бројних масонских ложа са традиционалистичким нагласком, укључујући и швајцарску ложу под именом "Рене Генон." Традиционализам је имао много мање утицаја на америчку и британску масонерију које су донекле удаљене од континенталне масонерије, иако је до краја десетог века и онде био познат. Овај развој догађаја, међутим, додгио се након Другог светског рата па стога мора сачекати следеће поглавље.

Шуон и алевије

Није било суђено да Братство вitezова Божанског Параклета или масонска ложа постану главна традиционалистичка религијска организација, већ суфијски ред Алавија, касније познат под именом Марјамија. Он је, као и Братство вitezова Божанског Параклета, установљен раних тридесетих година као одговор на ново Геноново наглашавање иницијације и религијске праксе. Двојица Швајцарца десетогодишњака одговорни су за ову творевину: Титус Бурхарт и Фритеоф Шуон. Њих су двојица најпре постали пријатељи у школи у граду Базелу. Донекле су различитог образовања, мада су оба била уметници. Бурхарт се родио у Фиренци као син вајара, али је одрастао у Швајцарској.⁶⁴ Потицао је из једне од најстаријих и најчувенијих базелских породица и био је потомак Јакоба Бурхарта, чија је *Die Kultur der Renaissance in Italien* [Ренесансна култура у Италији] (1860) класични израз виђења ренесансне тријумфа људског духа и рођења величанствене модерности – гледишта које је Генон одбацивао. Шуон је, супротно томе, био син имиграната. Отац му је био немачки виолиниста, а мајка Францускиња из Алзаса, тако да је Шуон по рођењу Немац, а не Швајцарц.⁶⁵

Мало се зна о Бурхартовом животу пре сусрета са Традиционализмом, али је Шуонов рани живот у неким детаљима познат због његове аутобио-

графије *Erinnerungen und Betrachtungen* [Сећања и размишљања] (1974). Ово је задивљујуће искрено дело и непроцењив извор за историчаре.⁶⁶

Шуон је имао шеснаест година када је први пут прочитao Генонову књигу *Orient et Occident*, коју му је дала Луси фон Дешент, Немица и пријатељица из детињства, знајући за његово интересовање за Веданту, интересовање које је потекло из књига у библиотеци његовог оца.⁶⁷ Шуон је одмах био понесен.⁶⁸ Године 1931, док је служио војску, писао је Генону.⁶⁹ Његова прва реакција на Геноново предлагање суфизма била иста као и Рејорова: изузетно невољна. Како је касније објаснио пријатељу: "Како можеш мислити да ја желим досегнути Бога 'преко Меке,' и тако издати Христа и Веданту?"⁷⁰ Након неког времена премиšљања, изашао је на улицу и видео необичан призор, одреда северноафричке коњице. Схвативши ово као знак за који се молио, Шуон је постао муслиман и писао Генону тражећи да му препоручи шејха.⁷¹

Повремени знакови и визије попут ове играле су одлучујућу улогу како у Шуоновом животу, тако и у животима многих других његових следбеника. Чак је и његово рођење, речено му је, предсказано знаком: болнициу у којој се родио погодио је гром и сви сатови су се зауставили. Некима ово може да изгледа као добар почетак, посебно онима чије име дословно значи "крадљивац мира." (То је пре норвешко но швајцарско име, које је изабрао његов отац који је имао норвешке пријатеље).⁷²

Шуон у аутобиографији ставља велики нагласак на своје детињство, које га је обележило за цео живот. Његову срећу је уништила изненадна смрт оца у његовој тринестој години.⁷³ До тог тренутка је живео реативно комфорно у опуштеном и уметничком окружењу; није био сигуран да ли ћели да постане сликар или песник, али је био сигуран да ће бити једно или друго. Међутим, очева смрт је ставила породицу у тешку финансијску ситуацију и 1920. његова мајка је одвела Шуона и мало старијег брата, Ериха, из Базела да живе са њеном мајком у Мулхаусу, неких двадесет пет миља преко француске границе у Алзасу. Шуон је у Алзасу био тужан. Не само да му је недостајао отац и стари дом, већ су се према њему односili непријатељски јер је био Немац – једна од последица Првог светског рата је била та да бити Немац у Француској током двадесетих година значи бити одбачен. Финансијске околности су такође одредиле ни сликарство нити песништво не долазе у обзир; Шуон је морао да у шеснаестој години напусти школовање и да се запосли у фабрици, као шегрт текстилног дизајнера, како би издржавао породицу.⁷⁴ У међувремену, његов однос са мајком је био веома лош, а са баком никакав. Мајка је желела да он постане добар француски грађанин, због чега је своју протестантску и слободномислећу децу крстила као католике убрзо након њиховог доласка у Француску.⁷⁵ Шуон је, супротно томе, желео да задржи што је више могао од уметничког миљеа из свог детињства.⁷⁶ Године 1923, Ерих је напустио кућу и отишао у семениште; касније је постао цистерцитски ("трапистски") калуђер.⁷⁷ Пишући свој дневник Шуон

је изразио свој очај пошто је био лишен свега што му је било мило: оца и брата, дома и земље, своје "духовне и друштвене касте."⁷⁸

Млади Шуон је своје слободно време проводио читајући философију и књиге о Истоку. Грзио се модерности због њене "ситничавости, нискости и ружноће", и путао би улицама Мулхауса, сањарећи о "племенитости, узвишености и лепоти."⁷⁹

Чак и у овој фази, Шуон је предосећао да ће његова величина бити религиозна. Године 1923. или 1924, када је имао седамнаест година, у свом дневнику је записао очекивање да ће једног дана бити позван као *parákleto*.⁸⁰ Значење овог пасуса није сасвим јасно; *parákleto* је хришћански израз, као што смо видели из контекста Братства вitezова Божанског Параклета, и обично упућије на Свети Дух. За Шуона је он морао имати другачије значење; не постоји ништа што би указивало на то да је Шуон у седамнаест години себе сматрао за део Божанства.⁸¹

Чим му се указала прилика, Шуон је напустио Мулхаус и отишао у Париз, где се запослио као текстилни дизајнер и био је донекле срећнији него што је био у Мулхаусу. Међутим, 1932. године је изгубио посао због *гейресије*, и у очајању је одлучио да напусти Француску и оде на Исток. Убрзо након овога се молио да прими неки знак – примио га је и постао муслиман. Тада се вратио у Швајцарску, где је пронашао младог иранског мулу који га је научио *Фатиху* (почетна сура Курана).⁸² Такође је неколико пута посетио малу групу у Базелу која се онде редовно састајала како би расправљала о Геноновом делу.⁸³

Шуон је накратко изнајмио јефтино поткровље у Лозани у француском делу Швајцарске. Непознати школски друг који је живео у том граду сажалио се на њега и посећивао га сваког јутра у његовом поткровљу, доносећи му доручак. Једног дана када је пријатељ био заузет, послao је своју седамнаестогодишњу сестру. Била је то Маделин (презиме није познато), чија је лепота је одмах опчинила Шуона.⁸⁴

Шуон је из Лозане наставио ка француској средоземној луци Марсеју, где се срео са пријатељицом фон Дешентовом. Још није био примио одговор од Генона који је требало да му препоручи шејха. У Марсеју, Шуон и Дешентова су сусрели неке алжирске (а можда и јеменске) морнаре који су Шуону причали о шејху Ахмеду ал-Алавију.

Ахмед ал-Алави је био Алжирац и један од најпрослављенијих шејха с почетка двадесетог века. Шејх харизматичног типа, ал-Алави је путовао у Мароко, где је петнаест година следио шејха-специјалисту реда Даркавија, Мухамеда Бу Зидија. На свом повратку у родно место, луку Мостаганем, основао је нови ред, назван Алавија у част Алија (алави је арапски придев начињен од речи Али), Пророковог зета, који му се указао у визији и дао име за његов нови ред (он је усвојио и презиме "ал-Алави").⁸⁵ Наравно, није Шуон био једини који је примао знакове и визије, које су увек биле природни део духовног живота већине суфија. Ал-Алавијева каријера је ти-

лична за шејха његове врсте, као и време проведено у Мароку; суфизам је од почетка занемаривао националне границе.

Ред Алавија се проширио на исток и на запад, потпомогнут ал-Алавијевим следбеницима морнарима. Један јеменски морнар, на пример, се 1925. године настанио у Кардифу и основао британску границу реда Алавија која је ускоро била највећа у религијском животу јеменске заједнице у Британији.⁸⁶

Живећи у француском Алжиру, ал-Алави је био свестан важности добрих односа са Европљанима. Француске власти су тада гледале на суфизам са великим подозрењем, будући да су већину разних раних покрета отпора против француске окупације Северне Африке водили суфији.⁸⁷ Амир Абд ал-Кадир, сарадник Илајша кога смо раније помињали, био је најпознатији од свих суфијских вођа покрета отпора. Сада је борба против Француза била готово изгубљена, али је ал-Алави усвојио помирљив приступ. Добро је разумевао француски, иако га је нерадо говорио, и када је разговарао са Европљанима наглашавао је вишеоно што суфизам и хришћанство имају заједничко него разлике. Као резултат тога, многи Французи су га ценили и управо је он замољен да 1926. води прву јавну молитву у новоизграђеној париској цамији. Такође је имао неколицину европских следбеника, укључујући Проба Бирађена, једног од Генонових раних поштовалаца у Паризу.⁸⁸

Алжирски морнари које је Шуон срео у Марсеју уредили су му слободан пролаз до Оранта у Алжиру,⁸⁹ или не и за фон Дешантову (можда зато што није била муслиманка), и она се вратила у Базел.⁹⁰ Касне 1932, Шуон је стигао у цамијски комплекс (завија) Алавија у Мостаганему.⁹¹ Неко време након долaska, Шуон је примио писмо од Генона, које је било послато раније, у коме му препоручује шејха – Абд ал-Алавија.⁹² Ову коинциденцију је лако објаснити: Шуон је говорио немачки и француски и вероватно нешто мало арапског, а ал-Алави је био најпознатији живи шејх који је говорио француски.

Године 1932, ал-Алави је био стар и болестан човек, а Шуон је кратко био с њиме, иако је на почетку 1933. био доведен код ал-Алавија на кратку церемонију примања у ред Алавија.⁹³ Уместо тога, време је проводио у разговору са другим члановима реда, посебно са Адом Бентунеом, једним од ал-Алавијевих заступника (*мукадам*). Шејх са великим бројем следбеника (као што је био ал-Алави) обично именује велики број *мукадама*, првенствено да воде потчињене *ořanke* на периферији, и понекад да припомажу у вођењу главног завија. *Мукаダメ* је обично дата дозвола, која му омогућује да прима људе у ред.

Шуон је онде провео три месеца, живећи у соби опремљеној само са сламнатом простијром, душеком и ћебетом. Поред разговора са другим члановима реда, време је проводио шећући по плажи, а након молитве у сумрак (*акишам*) стајао би у дворишту цамије и дивио се болној лепоти призора.⁹⁴ Ова рутина је сасвим нормална за новопридошлог у суфијски ред, који на овај начин постаје делом заједнице која се окупља око шејха, учећи

од заједнице како преко примера тако и кроз обичне разговоре, сабијући и проживљавајући целокупно искуство. Након три месеца, Шуон је напустио Мостаганем, делом због тога што су локалне француске власти постале знатижељне по питању његовог присуства онде, и вратио се у Европу.⁹⁵

Шуонови пријатељи Традиционалисти у Базелу били су запањени; чинио се као „други човек.“⁹⁶ Бурхарт је поново срео Шуона у овом тренутку, а нису се били видели од своје десете године, и одмах је и сам пожелео да оде у Мостаганем, иако су га обесхрабрили извештаји о све лошијем здрављу ал-Алавија и тешкоће које је имао Шуон са француским властима. Одлучио је да уместо тога оде у Мароко.⁹⁷

Шуон је и тако изменењен задржао свој традиционалистички перенијализам. Он је чак и у завији у Монстаганему писао чланке за *Le voile d'Isis* о „L'aspect ternaire de la tradition monothéiste“ (Тројном аспекту монотеистичке традиције), односно о темељном јединству хришћанства, ислама и јудаизма.⁹⁸ Такође је водио расправу са другим припадником реда Алавија, Мароканцем који је узбудио Шуона тврдећи да хришћани не могу да оду у рај – гледиште које је ал-Алави могао да подржава или не,⁹⁹ или је свакако гледиште које он засигурно не би рекао новом преобраћенику чији је брат, знало се, био хришћанин и калуђер.¹⁰⁰

Бурхарт је, за разлику од Шуона, више скренуо у ислам, а мало мање је био перенијалиста. Отишао је у Фез, где је провео зиму учећи арапски, и постао муслиман. У пролеће 1934, упознао је неке суфије из реда Дарквија у Салеу, и потом је ступио у тај ред који је водио Али ибн Таид ал-Дарквији из Феза¹⁰¹ – али тек након чудног искуства у завији дарквија у Салеу. Бурхарт је одведен у собу где су чекали многи други припадници реда, и на уласку је осетио да га је поздравила мала група од неколико Шуона.¹⁰²

Отприлике у исто време, Шуон је у Паризу имао прву визију док је читao Багавад Гиту: „Највише Име [Алах] одзвाњало је у мени и наставило је снажно да вибрира у мени. Нисам могао ништа учинити, већ сам се пропустио овој вибрацији.“ Шуон је спустио књигу и изашао из куће, дуго шетајући кејом у некој врсти транса и понављајући Највише Име.¹⁰³

Неколико дана након овог искуства, Шуон је сазнао да је ову визију имао на дан ал-Алавијеве смрти. Одлучио је да је значење визије било: ал-Алави му је дао дозволу да користи Највише Име у својој личној литанији,¹⁰⁴ дозволу која се обично давала само онима који су добрано узапредовали на суфијском путу. Шуонова свесност Највишег Имена би, међутим, долазила и одлазила током следећих неколико година, и ова свест о томе изгледа да је за Генона постала обележје његовог сопственог духовног напретка.

Убрзо након овог догађаја, Шуон се вратио у Мостаганем, где га је примио Ада Бентуне, некадашњи ал-Алавијев *мукадам*, а потом његов наследник као шејх. Након неколико недеља, Бентуне је послao Шуона у *калву* (повлачење), стандардни елемент суфијског *йуша*, током кога је Шуон видео не само неке од пророка, већ такође и јапанске златне слике Амиде (Бу-

да)¹⁰⁵ – а то су, вероватно, потакнуле јапанске статуе Буде у базелском Етнографском музеју које је Шуон много волео као мало дете.¹⁰⁶

На крају калве, према Шуоновој аутобиографији, *Erinnerungen und Betrachtungen*, Бентуне га је именовао за *мукадама* реда Алавија.¹⁰⁷ Ово намештење је касније постало предмет расправе. Касније су неки чланови реда Алавија потврдили Шуоново именовање, иако су га неки негирали;¹⁰⁸ јасно је да су га, када је Шуон једном почeo да дела као *мукадам*, на неко време прихватали људи као Бентуне,¹⁰⁹ или то не значи да је то била првобитна Бентунова намера. Неки Шуонови каснији следбеници су поседовали копије текста недатиране *ицазе*, коју је потписао Бетуне, и пропратно писмо, касније преведено на француски, насловљено “*Moqaddem Diploma*”, али овај документ само доприноси збрци. Нема помена примања људи у ред Алавија. Најзначајнија реченица гласи: “[Шуон] је овлаштен да шире позив у ислам... и прихвата речи јединства, ‘*La illaha ila Allah, Muhammadan rasul Allah*.’” “Речи Јединства” – у енглеском познатије као *исбоведање вере* (Нема другог бога до Алаха и Мухамед је његов Пророк) – треба да изговори немусиман како би постао мусиман. Када то имамо у виду, дакле, Шуонова *ицаза* му је дозвољавала да придобија за ислам и да прима преобраћенике. Није потребна посебна дозвола, ипак, за оно што Шуонова *ицаза* допушта: должност је сваког мусимана да шире ислам, и сваки одрасли мусиман може да посведочи (и да прихвати) преобраћење.

Највероватније објашњење овог необичног текста јесте да је Шуон – свестан потребе да се валидном иницијацијом у правоверну традицију обезбеди традиционалистичка елита – предочио је Бентунеу да би *ицаза* могла да му корити у Европи (баш као што је Рeјор тражио од Шарбоно-Лесаја да обнови Братство вitezова Божанског Параклета) и да Бентуне није желео нити да му одобри тражени захтев нити да га одмах одбије, па је тако Шуону дао *ицазу* која му у ствари није давала дозволу да прима људе у ред Алавија, већ је то била нека врста утешне награде.

Иако је Шуонова дозвола довела до расправе, још је важније шта се крије иза самог документа. Дозвола је у исто време и административна ствар и част. Као административна ствар, то је начин преношења неких шејхових овлаштења и одговорности које се врше у шејхово име. Шуон никада није делао у име ал-Алавија. Као част, она може бити доказ достигнућа. У уобичајеним суфијским терминима, Шуоново достигнуће тада је било то да је прешао први део суфијског *йута*. Тешко да је прешао цео *йут*, а то видимо када упоредимо време које је провео у *завији* алевија (неколико месеци) и време које је ал-Алави провео са својим шејхом (петнаест година).

Иако су постојале касније сумње о Шуоновој *ицази*, у Базелу тридесетих година сумњи није било, а сâм Шуон није имао сумње у вези са својом способношћу да прима људе у ред Алавија.¹¹⁰ Исправа је примио неколико Традиционалиста у Базелу – укључујући Бурхарта и Харалда фон Мејенбурга, Бурхартовог пријатеља и зета – који су сви најпре постали мусимани. Започели су да се састају с времена на време како би се молили и у

тишини заједно одржавали зикр, а затим је Шуон покренуо седмични гласни зикр (који се најчешће одржавао у Базелу) у Бурхартовом стану изнајмљеном за ту сврху у једном базелском мање лепом крају, “са комунистима на спрату испод и курвама на спрату изнад њега.”¹¹¹

Уобичајено трајање гласног зикра јесте око један сат, током кога суфији седе у кругу или стоје у редовима (зависно од реда) и заједнички понављају кратке молитве, обично покрећући горњи део тела уз ритам молитве. Базелски зикр је, међутим, почињао у осам ујутро, и често је трајао све до један или два сата поподне. Покрети који су пратили молитве били су толико заносни да су се неки станари једном попели горе како би се жалили да им се гасе светла и да им се слике на зидовима тресу. Другом приликом пропао им је плафон; након три секунде паузе, Бурхарт је усред русваја наставио зикр.¹¹²

После неког времена, кућа је била срушена, и заједнички зикр је на неко време прекинут, све док фон Мејенбург није пронашао ново седиште, малу двоспратницу на обали Рајне, са неколико соба на сваком спрату. Шуон је овде преселио ред и умерио занесењачко понашање чланова. Зикр је сведен на природнију дужину, форма је регулисана, а учесницима је речено да носе “традиционалну” одећу: арапску одећу и турбан. Чак и у овој фази, Шуон је до детаља пазио на то како ће се ствари одигравати.

Шуон је успео да тако лако преузме контролу над базелском групом Традиционалиста делом своје личности, делом због *ицазе*, а делом због Бурхартовог доживљаја у Салеу, где је у *завији* видео гомилу шуонова. Бурхартов арапски је био добар – вероватно бољи него иједног међу западњацима које смо до сада поменули, сем Агелија – а такво је било и његово разумевање ислама и мароканске културе. Даље, Шуон је провео мање времена са Ахмедом ал-Алавијем него што је Бурхарт провео са својим шејхом, а био је и слабије упознат са арапским језиком и са исламом. Шуон је, а не Бурхарт, међутим, врло брзо постао признати вођа групе.

Док је наметао умереност занесеној браћи из Базела, Шуон их је упућивао такође да врше само обавезне ритуалне молитве (*farḍ*), и да изостављају суне (препоручено понашање).¹¹³ Док многи мусимани у исламском свету по правилу изговарају суне, и док је оно што се описује као сұна по дефиницији непотребно, већина суфија у исламском свету пажљиво изводе суне кад год је то могуће, и скоро је нечуvenо да је суфи шејх икome *наредио* да не изводи такав чин. Шуоново упутство одсликава убеђење да је једино битан зикр, а не ритуална молитва. Зикр је био средство за “истински иницијацијски пут”, за “[мистичко] јединство са Богом.” “Постоји извесна неподударност”, писао је Шуон 1939, “између вршења овог врховног чина... и бесконачног умножавања секундарних прописа, чији је циљ пре индивидуално спасење него мистичко сједињење (фана) у Алеху. Зато ми... морамо да се ограничимо на ненадоместиво у ономе што се тиче побожног обреда, чију *шачно одређену неохходносć* ми свакако *признајемо*.”¹¹⁴

Готово ниједан сунит у исламском свету неће се сложити са овим гле-диштем, нити са необичним тумачењем Курана 29:45, које су многи Шуонови следбеници користили како би га подупрли.¹¹⁵ Ова “девијација” од уобичајене праксе исламског света била је само прва од многих током петнаест година и чини се да је изронила из Шуоновог схватања да ислам није толико циљ колико средство за досезање циља, перенијале философије или *religio perennis*.

Тада је Шуон поново срео Маделин, девојку која му је једном донела доручак у његово поткровље у Лозани. Маделинин брат је уредио сусрет између њих двоје крај Леманског језера, прекрасног језера на коме лежи град, и неко време су се сретали повремено, шетајући понекад по шуми ван Лозане. Тада је, а Шуон не наводи разлог, Маделина прекинула везу.¹¹⁶

Шуон се заљубио у Маделин, и његова “несрећна љубав” према жени коју је називао *Freudin* (немачки израз која дословно значи “пријатељица”, али који обично означава девојку и који ће овде бити преведена као “љубљена”) добила је огромне размере. Шуон је својој љубљеној написао бројне песме (чији избор ће касније објавити),¹¹⁷ и често је одлазио у капелу у близини језера где су се срели како би се молио да она промени мишљење о њему.¹¹⁸ Чак је престао да користи Највише Име у дневној личном богослужбују јер је био растрзан “земаљском љубављу”.¹¹⁹ Шуон је тражио да му се његови следбеници у реду придруже у овој “несрећној љубави.” “Ко год не воли Маделин није члан реда!” говорио је често.¹²⁰

“Лепота”, писао је касније, “заиста све што волимо, припада Небу; све што је добро долази од Бога и припада Богу. Земаљска лепота је добра ако даје кључ да се воли Бог, ако је оквир наших молитви и наше медитације.”¹²¹ Шуон је очито осетио да му је Маделин дала кључ да воли Бога, и жељео је да то подели са својим следбеницима. Ово је важан инцидент, пошто ће се лепота и љубав према прелепој жени наново појавити у каснијој историји Шуоновог реда.

Генон је обавештаван о развоју догађаја, мада није познато да ли су ови извештаји укључивали ван-исламске детаље у Шуоновим визијама.¹²² Генон је одмах био понесен: ето је иницијацијска основа за његову елиту.¹²³ Ускоро су и он и Рејор у Паризу (према Геноновим упутствима) почели да упућују Традиционалисте Шуону, и ред Алавија је растао.¹²⁴ У чланство је примао и људе из Шуоновог и Бурхартовог друштвеног окружења. Луј Кодрон, Традиционалиста из Амијена у Француској, дао је Шуону посао у фабрици текстила коју је онде поседовао, и други алевијски завијаја је отворен у Амијену; трећи је убрзо отворен у Паризу, па онда још један у Лозани, где се Бурхарт преселио из Базела како би радио за издавача. Након што је Шуон прихватио боље плаћени посао у Тану (Алзас), Кодрон је постао Шуонов први *мукадам* за Амијен. До 1939, зикру у базелском завији, на који је Шуон путовао сваке седмице из Алзаса, присуствовало је тридесет до четрдесет Традиционалиста.¹²⁵ Фон Мејенбурн је касније описао то време као “златно доба”, са “изванредним духовним интензитетом.”

Постојање реда Алавија је од почетка било увек тајна. То је у оштром контрасту са суфијским редовима у исламском свету, који су увек јавне организације,¹²⁶ мада понекад могу да се окупљају приватно. Постојало је неколико разлога за ову тајанственост, неколико традиционалистичких и неколико практичних. Најпре, све друге религијске групе које смо до сада дотакли, сем Теософског друштва, биле су на неки начин тајне – масонске ложе, Ред Храма, Братство вitezова Божанског Параклете. Тајновитост је део западњачке или окултистичке концепције иницијације, иако она не игра никакву улогу у суфијској концепцији. Друго, Генон је у *Orient et Occident* упозорио на потребу да се дела са дискрецијом како би се избегло непријатељство “неочекиваних... сила”, премда није познато до ког степена је ова брига утицала на Шуоново наглашавање тајновитости. Треће, ислам је био средство, а не циљ. Када је фон Мејенбург – трећа особа која се прикључила Шуоновом реду – током интервјуа упитан чему тајновитост, његова прва реакција је била зачућеност: а како је могло бити другачије? Шта би било са њиховим пословима да су људи сазнали да су мусимани? Заправо, додао је, његови послодавци (велики швајцарски хемијски концерни) су открили истину али се на крају ништа није догодило. Према фон Мејенбургу, постојала је у то време још једна брига, а то је да се тиме што неко призна да је мусиман није ништа добијало – у Швајцарској у то време готово није постојала друга мусиманска заједница, и никде није било џамије где би неко могао клањати, на пример, петком.

Шуон је 1937. имао другу визију, током које му се вратила свест о Највишем Имену: “Пробудио сам се са сигурношћу да сам постао шејх; осетих да клизим док сам излазио на улицу.” Убрзо потом, “примио” је на необјашњен начин “шест тема за медитирање” – “Смрт и Живот”, “Смиреност и Акција” те “Знање и Биће”.¹²⁷ Две визије су означиле фомално раздвајање Шуонових алевија и алжирских алевија: ако је Шуон био шејх, онда више није био *мукадам* и није одговарао ником сем Богу. Шест тема за медитирање су уведене у ред Шуонових алевија (право као такве: теме за медитативне вежбе), озваничавајући раздвајање: Шуонове алевије су сада имале своју засебну праксу.

Шуон је након ових визија имао много сумњи, и по питању себе и по питању Запада као примереном оквиру за његову активност.¹²⁸ Ове сумње ће постати познате Шуоновим следбеницима,¹²⁹ али Шуон их је превладао.

Шуон је срео Генона први пут 1938. године када је због тог сусрета путовао у Каиро. Шуон је радије ћутао о овој посети која је трајала само седам дана, уместо да говори како је Генона посећивао готово сваки дан и да је био помало разочаран разговором.¹³⁰ Генон је сада, међутим, био уверен да је Шуон имао право када се одвојио од Мостаганема. Генон је 1936. изразио благу забринутост да Шуон иде исувише брзо и да се одвојио исувише рано,¹³¹ али 1938. се сложио да су промене од ал-Алавијеве смрти биле “далеко од задовољавајућих. Све је жртвовано пропагандистичким и егзотеричким тежњама које никако не можемо да одобримо.”¹³²

Почетак Другог светског рата 1939. године је прекинуо активности Шуонових алевија, баш као што је био случај и са Рейоровим Братством вitezова Божанског Параклета. Шуон је стигао у Бомбај баш у тренутку објаве рата, и готово одмах се укрцао на брод за Европу, носећи са собом санскритски текст Багавад Гите, не да би га читao, већ због "његове моћи благослава."¹³³ Његов сапутник, Џон Леви, који је недавно Генону поклонио кућу, остао је у Индији, прикључио се Британској армији, и преобратио се у хиндизам,¹³⁴ постајући први Традиционалиста муслимани који је напустио исlam.

Шуон је мобилисан у Француску армију и учествовао је у катастрофалном поразу Француске 1940, без икаквог учешћа у борби. Немачка победа му је донела нову опасност. Немачка је анектирала француску провинцију Алзас и започела је да мобилише Алзашане у Немачку армију. Не жељећи да служи у Немачкој армији, Шуон је пребегао у Швајцарску. Како је тада и био обичај, интерниран је након долaska у Швајцарску.

Шуон, који је имао утицајне пријатеље међу швајцарским следбеницима. Затражио је швајцарско држављанство (на основу рођења), и додељено му је 1941, захваљујући помоћи Жак-Албера Кутата, Шуоновног следбеника који је био син банкара из Берна и звезда у успону у швајцарској дипломатији.¹³⁵ Због ризика по његову молбу за држављанство, Шуон је наредио да базелски завија прекине рад. Мада ће ускоро поново почети са радом, Базел никада више неће бити средиште традиционалистичког суфизма.¹³⁶

Шуонови швајцарски следбеници су очигледно финансијски бринули о њему.¹³⁷ Изнајмљивао је станчић у Лозани, у којој су живели Бурхарт и љубљена Маделин, али је Шуон открио да је она сада удата. Срели су се 1943, и она му је показала своју бебу. Као резултат тог сусрета "цело окружење је постало моја вољена." Ова промена је била трајна: Шуон је потом осетио да треба "тако да кажем, да уђем у космичко тело љубљене. Био сам у њој као у мајци-љубави."¹³⁸

Шуон је убрзо након овог догађаја отишао у куповину како би опремио свој нови стан. У излогу је видео антикварну статуу Девице Марије и био је погођен њеном лепотом и нескладом њеног окружења. Упркос њеној високој цени и његовом релативном сиромаштву, Шуон је купио статуу, однео је кући и поставио је на почасно место. Фигуре су, уопште, забрањене за муслимане шеријатским законом, а статуе Девице Марије се обично повезују са католичким црквама; свестан овог ограничења, Шуон је касније објаснио: "Увек сам био пажљив по питању светих правила, али с друге стране, стајао сам изнад свих на основу Religio Perennis и нисам дозволио са ме ограничавају форме које за мене немају вредности – за мене, пошто ја никада нећу дозволити неком другом да крши иста правила."¹³⁹

Ова изјава језгровито сажима статус алевија на крају тридесетих година: традиционалистички суфијски ред чији су следбеници следили ислам и шеријат, али чији је шејх приватно стајао на универзалнијем стајалишту и који је међу своје највредније ствари убрајао копију Багавад Гите и статуу

Девице Марије.¹⁴⁰ Импликације Шуонове куповине ове статуе, ипак, постаће јасне тек касније, кад Шуонова куповина буде здружена са мајком-љубави коју је доживео када је видео Маделинину бебу. Ово питање ћemo размотрити у следећем поглављу.

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕ IV

¹ Nöële Maurice-Denis Boulet, "L'ésotériste René Guénon: Souvenirs et jugements", *La pensée catholique: Cahiers de synthèse*, 77 (1962), 41.

² Boulet, "Ésotériste René Guénon", 78-79 (1962), 140.

³ Генон Шарбоно-Лесају, март 18, 1929, и април 11, 1929, поновљено у Pier Luigi Zoccatelli, *Le lièvre qui rumine: Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet* (Milan: Archè, 1999), стр. 53 и 58-59.

⁴ Из Геноновог одговора (април 11, 1929) на нестало писмо Шарбоно-Лесаја, чини се да је Шарбоно-Лесај покушао да оправда Франсоу на основу тога да се осећала изоловано.

⁵ Boulet, "Ésotériste René Guénon", 77, 41.

⁶ Ово је закључак из Robin Waterfield, *René Guénon and the Future of the West: The Life and Writings of a 20th-Century Metaphysician* ([UK]: Crucible Press, 1987). Шилитин супруг је умро отприлике у исто време кад и Генонова жена.

⁷ Paul Chacornac, *La vie simple de René Guénon* (1958; Paris: Editions traditionnelles, 1986), стр. 91-92. Шакорнак назива Шилитову "мадам Дина" а њеног мужа "Хасан Фарид Дина" или је очито збуњен египатским именима. У Египту, "Madame" је префикс не за презиме већ за име, а Дина је свакако женско име, а не презиме. Жене задржавају девојачко презиме након удаје. Шилитин муж би тако био Хасан Фарид, идентификован као инжењер. Ако је Шилитова узела египатско име Дина, мора да је прешла у ислам - у супротном би задржала своје име Мери, које лако може да постане арапско Марјам. Она није морала да пређе у ислам како би се удала за Хасана Фарида, пошто је муслиманима некада дозвољено да узму хришћанку или јеврејску за жену, и то се у Египту понекад и дешава. Мора бити да се она преобратила из убеђења.

⁸ Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel inédit", необјављено.

⁹ Waterfield, *René Guénon*, стр. 56.

¹⁰ Фарук ал-Хитами, интервју.

¹¹ Chacornac, *Vie simple*, стр. 111. По египатском закону, националност се преноси преко оца. националност мајке и место рођења су небитни. Генонова су деца тако од рођења требала дозволе за боравак те је јасно да је Генон узео држављанство како би их ослободио ове потребе - не због неке врсте египатског патриотизма. Види такође: стр. 93-94.

¹² Он није ни први ни последњи западњак који је то открио. Значајан број западњака буде очаран Каиром упркос бројним његовим проблемима. Само неколицина постану муслимани. За већину то је оно што Традиционалисти скватају за "традиционални начин живота", чак иако га сами не следе у потпуности.

¹³ Jean-Louis Michon, "Dans l'intimité de Cheikh Abd al-Wahid - René Guénon - au Caire, 1947-49", Sophia 3,2 (1997), обновљено у Xavier Accart, изд., *L'Ermite de Duqqi: René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens* (Milan: Archè, 2001), стр. 258.

¹⁴ Види посебно: René Alleau и Marianne Scriabine, *Actes du colloque international René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle* (Cérisy-la-Salle: 13-20 јун 1973) (Braine-le-Comte [Белгија]: Editions du Baucens, 1979).

¹⁵ Michon, "Dans l'intimité de Cheikh Abd al-Wahid", стр. 256.

¹⁶ Следећа чудноватост вероватно није стварна. Фотографија угла у Геноновој кући у коме се молио појављује се у Accart, *Ermite de Duqqi* (plate 25). Под и зидови су прекривени трском, као што је то обичај у Северној Африци (али не и у Египту), и онде се налази свећа, као што је то пбичај у турским (али не и у египатским) џамијама. Захваљујући непознатом извору који нас обавештава да је Генон следио уобичајену муслиманску праксу (простирући простирику где је згодно, молећи се, а затим изнова скупљајући простирику, и захваљујући не-египатским елементима на овој фотографији снимљеној 1953 (након Генонове смрти), могуће је да је угао собе уредио фотограф а не Генон, као доказ Генонове побожности.

¹⁷ Мухамед Генон, интервју. Он је приступио кадиријама, према Seyyed Hossein Nasr, "Frithjof Schuon et la tradition islamique", *Frithjof Schuon, 1907-1998: Etudes et témoignages*, изд. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), стр. 126.

¹⁸ Овај суд је донет на основу Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1973).

¹⁹ Генон Ф. Шуону, новембар, 1932. Захваљујем се Жан-Батисти Ајмарду за ову референцу.

²⁰ Суфијска укљученост у политику заправо је стара колико и сам суфизам.

²¹ Генон у *Etudes traditionnelles*, 1948, наведено у Jean-Pierre Laurant, "La 'non-conversion' de René Guénon (1886-1951)" у *De la conversion*, изд. Jean-Christophe Attias (Paris: Cerf, 1998), стр. 139. Генон пише готово исту свар у писму Алену Даниелу, август 27, 1947, наведено у Thierry Zarcone, "Relectures et transformations de Soufisme en Occident", *Diogène* 187 (јануар 2000), 145-60. Фразу "прећи" [s'installer] Генон користи и другде; Зарконе указује на њено значење у "Relectures et transformations."

²² Геноново писмо Џерију Коларди из 1938, наведено у Laurant, "Non-conversion", стр. 139.

²³ Igor Volkoff, "Voyage à travers la bibliothèque de René Guénon", *Egypte nouvelle* October 9, 1953. Обновљено у Accart, *Ermite de Duqqi*. Види: стр. 220-21. Ту се не помиње ниједна књига на арапском, а према два извора такве књиге нема никад у Геноновој библиотеци током осамдесетих година. Могуће је, наравно, да их некада било.

²⁴ То је био Михаел Валсан, о коме се говори у поглављима V и VI (Мишел Шодкивиц, интервју).

²⁵ На ово такође указује чудан и необликовани рукопис (према Accart, *Ermite de Duqqi*, стр. 169) његовог јединог записа на арапском, потписа на молби за пријем у египатско држављанство. Ја нисам видео овај потпис; Генон је у преписци користио арапска слова за ритуалне фразе као што су *bismilla*, и у том случају рукопис је леп али не претерано читак.

²⁶ Alreau и Scriabine, *Actes*, стр. 47 and 91.

²⁷ Индија: Ален Даниелу (види поглавље VI). Генонов главни досписник из Бразила је био Фернандо Гуедес Галвао, који је 1948. објавио први португалски превод *Crise du monde moderne*. Традиционалистичко присуство у Бразилу опстало је све до краја века. (Луиз Понтнал, електронска пошта, август 11, 2000).

²⁸ Chacornac, *Vie simple*, стр. 99, за напад, и Michon, "Dans l'intimité de Cheikh Abd al-Wahid", стр. 257, за објашњење.

²⁹ Мартин Лингс, интервју.

³⁰ Michon, "Dans l'intimité de Cheikh Abd al-Wahid", стр. 258.

³¹ Marie-France James, *Esotérisme, Occultisme, Franc-Maçonnerie et Christianisme aux XIX et XX siècles. Explorations bio-bibliographiques* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1981), стр. 231-33; Jean-Baptiste Aymard, "Frithjof Schuon (1907-1998). Connaissance et voie d'intérieur. Approche biographique", у Frithjof Schuon, изд. Chevilliat, стр. 39; и Accart, *Ermite de Duqqi*, стр. 51-52. Види такође: Valentine de Saint-Point, "René Guénon", *L'Egypte nouvelle*, јануар 25, 1952, обновљено у *Ermite de Duqqi*, стр. 157, и Jean Moscatelli, писмо уреднику *France-Asie*, април 28, 1953, поновљено у *Ermite de Duqqi*, стр. 213.

³² Sadek Sellam, "Un frère des hommes", in *L'Islam et l'Occident: Dialogues*, изд. Najm-oud-Dine Bammate (Paris: UNESCO, 2000), стр. 13-15.

³³ Фарук ал-Хитами, интервју.

³⁴ Thierry Zarcone, "Le cheikh al-Azhar Abd al-Halim Mahmud et René Guénon: entre soufisme populaire et soufisme d'élite", у *Ermite de Duqqi*, изд. Accart, стр. 274-76.

³⁵ Види: Ibrahim M Abu-Rabi', "Al-Azhar Sufism in Modern Egypt: The Sufi Thought", *Islamic Quarterly* 32 (1988), 207-35. Многи Маҳмудови наводни традиционалистички ставови могли су потећи с разних страна и сваки пут када Абу Раби излаже тачно традиционалистичко Маҳмудово виђење, у напоменама се наводи Геноново дело, осим једном када наведено Маҳмудово дело изгледа не постоји (утуп није потпун).

³⁶ Мартин Лингс, интервју.

³⁷ Abd al-Halim Mahmud, "Al-'arif bi'Llah shaykh Abd al-Wahid Yahya", у Mahmud, *Al-madrasa al-Shadhiliyya al-haditha wa imamha Abu'l-Hasan al-Shadhili* (Cairo, n.d.), стр. 229-54. Моји закључци су подржани у расправи из 2001. са Хатсуки Аишимом, тадашњим дипломцем који је на Универзитету Кјото радио на тези о Маҳмуду. Аишима у Маҳмудовом делу није нашао никакав развој ниједне карактеристичне традиционалистичке теме.

³⁸ Часпоис *Al-Marifa* је уређивао Мустафа Абд ал-Разик, шејх Ал Азхара 1945-47. Види: Accart, *Ermite de Duqqi*, стр. 47. Али Разиково управљање Ал Азхаром обележио је период реформи а не традиције.

³⁹ Ахмед Бадави, интервју.

⁴⁰ Наведено у Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge: Cambridge UP, 1983), стр. 328-29. Захваљујем се Мони Абази за овај навод.

⁴¹ Accart, *Ermite de Duqqi*, стр. 45.

⁴² Ово је претпоставка утемељена на промени Геноновог писања.

⁴³ *Aperçus sur l'initiation* (Paris: Chacornac, 1946).

⁴⁴ Clavelle, "Document confidentiel."

⁴⁵ Калвел, необјављени документ објављен у Zoccatelli, *Lièvre*, стр. 121-22. Барбоово име и неки други детаљи из Stefano Salzani и PierLuigi Zoccatelli, *Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l'œuvre de Louis Charbonneau-Lassay* (1871-1946) (Milan: Archè, 1996), стр. 64 и 66-69. Рejоров документ доноси име Estoile internelle, али мора да је у питању грешка јер Mila доноси "éternelle"- види Mila, "Charbonneau-Lassay y el esoterismo católico en el siglo XX", доступно на интернет адреси <http://members.es.tripod.de/disidentes/art44.htm> [јун 1, 2000].

⁴⁶ Рejор у C. Tacou, изд., *Mircea Eliade* [Cahier de l'Herne] (Paris: Editions de l'Herne, 1978), стр. 122-23. Дневник Шарбоно-Лесаја указује да је мотив за оживљавање Братства божанског Параклета био да се људи зауставе у напуштању хришћанства, према PierLuigi Zoccatelli, електронска пошта, јул 2 и 4, 2001.

⁴⁷ Рejор у Zoccatelli, *Lièvre*, стр. 123, и Mila, "Charbonneau-Lassay."

⁴⁸ Рejор у Zoccatelli, *Lièvre*, стр. 123-24; за Рejорову сугестију, Salzani и Zoccatelli, *Hermétisme et emblématique*, стр. 79.

⁴⁹ Томасово писмо опату Адреју Жиркорту, јун 24, 1947, објављено у Zoccatelli, *Lièvre*, стр. 137-38. Опис самих обреда је поново објављен у *Lièvre*, стр. 127-33.

⁵⁰ На то се често указивало као на "la Thomasine." Zoccatelli, електронска пошта.

⁵¹ Шарбоно-Лесај, писмо опату Адреју Жиркорту, јануар 16, 1946. Поново објављено у Zoccatelli, *Lièvre*, стр. 65-66.

⁵² Mila, "Charbonneau-Lassay."

⁵³ Где није другачије указано, информације о француској масонерији и традиционалистичкој улози у њој потичу из разговора са Клодом Гањеом и Џеромом Молијером као и из разговора са другим француским и страним масонима. Ја нисам масон, те су моји саговорници морали да буду обазриви док су разговарали са мном. Желео бих да се захвалим масонским изворима на њиховој лубазности док су имали посласа "профаним" саговорником, и да упозорим моје читаоце да сам у овом поглављу необично много зависио од непотврђених доказа и спекулација.

⁵⁴ Clavelle, "Document confidentiel."

⁵⁵ За ову информацију се захваљујем Жан-Пјер Лорану.

⁵⁶ Наполеонов брат, Жозеф, разни генерали и Фуше, шеф полиције, сви су били масони. Antonio Coën и Michel Dumesnil de Grammont, *La Franc-Maçonnerie Ecossaise* (Nice: SNEP, 1946), стр. 23 и 27-28.

⁵⁷ Oswald Wirth, *La Franc-Maçonnerie rendue intelligible à ses adeptes*, 3 том., том. 2: *Le compagnon* (1931?; Paris: Dervy livres, 2000), стр. 22-23.

⁵⁸ "Слободно зидарство... учи људе да граде општу срећу на земљи, и не брани им да верују у загробни живот, ако они то желе" (Wirth, *Franc-Maçonnerie rendue intelligible*, том. 2, стр. 51).

⁵⁹ Wirth, *Franc-Maçonnerie rendue intelligible*, том. 2, passim.

⁶⁰ Pierre Chevallier, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, том. 3, *La Maçonnerie: Eglise de la République (1877-1944)* (Paris: Fayard, 1975), готово једнаке заступте приписује и Генону.

⁶¹ Wirth's views on many subjects are hardly compatible with Guénon's or indeed with those of any believing Muslim, Jew, or Christian. He maintains, for example, that the human soul is not an absolute—it can be modified by "anger, drunkenness or madness"—and that "the individual is an ephemeral and particularized manifestation of the species, which alone possesses a wider life, joined to the great universal life." Only participation in the totality of humanity can give us immortality, since it is only humanity as a whole that is immortal. See Wirth, *Franc-Maçonnerie rendue intelligible*, том. 2, стр. 83-84.

⁶² Jean-Pierre Laurent, "René Guénon (1886-1951) et la Franc-Maçonnerie" *Travaux de Villard d'Honnencourt* 9 (1984, 2): 15-20, стр. 17.

⁶³ J. Corneloup, *Je ne sais qu'épeler* (Paris: Vitiano, 1971), стр. 99-100, и Denys Roman, *René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie* (Paris: Les éditions de l'oeuvre, 1982), стр. 159.

⁶⁴ William Stoddart, "Titus Burckhardt: An Outline of his Life and Works", у *Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art*, изд. Titus Burckhardt (Cambridge: Quinta Essentia, 1987), стр. 3 и 5.

⁶⁵ Frithjof Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen* (приватно издање, 1974), стр. 12.

⁶⁶ Где није наведен други извор, информације потичу из Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, и интервјуја са Харалдом фон Мејенбургом.

⁶⁷ Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 7, допунује Ајмард, електронска пошта, фебруар 3, 2003. Постоје разне сутеске у Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, да је Шуонов отац био заинтересован за духовност и Веде.

⁶⁸ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 7.

⁶⁹ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 7.

⁷⁰ Шуон Алберту Ешу, 1932, наведено у Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 12.

⁷¹ Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 12, и Nasr, "Frithjof Schuon", стр. 124-25.

⁷² Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 13-14. Види: AN 1.

⁷³ Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 6.

⁷⁴ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 41 и 57, и Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 7.

⁷⁵ Овај прелазак се очито био договорен пре смрти Шуоновог оца, пошто је његов отац изразио жељу да деца постану католици пре његове смрти. Aymard, електронска пошта.

⁷⁶ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 6-7, и 12.

⁷⁷ Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 7.

⁷⁸ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 48-49.

⁷⁹ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 7.

⁸⁰ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 40.

⁸¹ Сусретање овог необичног термина у имену Братства Шарбоно-Лесаја и у Шуоновом дневнику је запањујуће. Ја међутим нисам успео да пронађем никакву везу између њих двојице па то морам сматрати за случајност. Израз је потпуно нејасан, посебно у католичком контексту. Користи се на неколико места у Јеванђељу Светог Јована.

⁸² Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 66.

⁸³ Фон Мејенбург, факс, јул 2002, за састанке и Шуонове посете њима. Фон Мејенбург не наводи чланове групе; Ајмард (електронска пошта) претпоставља да су групу основали Ханс и Ернст Кири, браћа са којима се Шуон дописивао али који нису играли значајну улогу у каснијој историји алевија.

⁸⁴ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 100. Ајмард (електронска пошта) ове дотажаје смешта у 1934, али Шуон описује догађај у контексту да је тек написао песму "Du bist der Traum." Написао ју је пре него што је отишао из Базела у Лозану. *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 97, 99.

⁸⁵ Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-'Alawi, His Spiritual Heritage and Legacy* (London: George Allen & Unwin, 1971), стр. 63-66.

⁸⁶ Овај јеменски морнар је био Мухамед Касим. Након његове смрти 1999, јеменски председник је послао свог брата у Енглеску на сахрану. Види: Muhammad al-Maysali, *Obituary of Muhammad Qasim al-Alawi*, *The British-Yemeni Society Website* [онлайн], <http://www.al-bab.com/bys/obits/alawi.htm> [јул 4, 2001].

⁸⁷ Разлог за сумњу није то да су суфијски редови милитантне организације посвећене үихаду, већ то што су суфијски редови, када је Француска уништила или ставила под своју контролу северноафричке институције, били једини што је преостало да дела као организована база отпора.

⁸⁸ Робер Каспар, у "Mystique musulmane. Bilan d'une décennie (1963-1973)", [Тунис] 135 (1975), стр. 81-82, указује на популарност али није у стању да је објасни. За Проба Бирађена, Жан-Пол Лоран, електронска пошта, октобар 11, 2001.

⁸⁹ Лингс (интервју) извештава да су морнари купили карту. Фон Дешантова се, међутим, сећа да је она купила карту (Ајмард, електронска пошта, говорећи о свом разговору са фон Дешантовом).

⁹⁰ Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 14.

⁹¹ За диван опис завије, види Шуоново писмо с почетка јануара 1933. које је објављено у Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 73.

⁹² Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 71-72.

⁹³ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 71-74 и 77.

⁹⁴ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 8, 71, и 74.

⁹⁵ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 8.

⁹⁶ Фон Мејенбург, интервју.

⁹⁷ Бурхарт, ненасловљени текст, неведен у Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 87-88.

⁹⁸ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 84, и Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 17.

⁹⁹ ал-Алави се обично приказује као човек универзалних погледа, али није јасно до ког нивоа.

¹⁰⁰ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 84.

¹⁰¹ Бурхарт у Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 86 и 88.

¹⁰² Бурхарт у Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 89.

¹⁰³ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 94.

¹⁰⁴ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 95.

¹⁰⁵ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 94.

¹⁰⁶ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 16.

¹⁰⁷ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 122. Текст нас уверава да је ово именовање било део визија Пророка и Буде, али то није тачно, јер је иста епизода описана у Шуоновом писму Хансу Кирију 20. фебруара 1935. (захваљујем се М. Ајмарду што је навео овај релевантни пасус, електронска пошта).

¹⁰⁸ На пример, "Sidi Alawi" у писму Сирили Гласу (недатирено; приватна колекција), Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 16, и Roland Goffin, разговор са Каледом Бентунесом, "Entrevista con Khaled Bentunes", *Symbolos* 19 [онлайн]. Доступно на <http://www.geocities.com/symbolos/s19rgoff.htm> [јул 4, 2001].

¹⁰⁹ Калед Бентунес, интервју.

¹¹⁰ Фон Мејенбург сутерише да је Шуоново гледиште да "иако је уобичајено да је *ицаза* неопходна као дозвола за преношење иницијације, у хитним случајевима свако ко је инициран може да пренесе иницијацију, баш као што свако ко је крштен може да крштава ако нема свештеника" (факс, јул 2002). Други накадашњи или садашњи Шуонови следбеници говоре исто, мада не помињу крштење. Ако је то била Шуонова логика, она умногоме зависи од хришћанске паралеле. У исламском свету не постоји концепт "хитних случајева" који захтевају примање у суфијски ред.

¹¹¹ Фон Мејенбург, инетрвју и факс, јул 2002.

¹¹² Фон Мејенбург, факс, јул 2002. Ајмард наводи Ханса Кирија док извештава о истом инциденту само што каже да је Шуон наставио зикр који је он а не Бурхарт и водио од почетка (електронска пошта). Пошто никада нисам разговарао са Киријем, нисам у стању да ово неслагање разрешим те просто пратим фон Мејенбургову верзију.

¹¹³ Фон Мејенбург, инетрвју.

¹¹⁴ Шуон Бурхарту, мај 1939. Користио сам касније искучани транскрипт овог писма.

¹¹⁵ Вилијем Стодарт је, на пример, у електронском писму (фебруар 2003) навео Куран 29:45. Овај ајет започиње речима: "Recite what is inspired in you of the Book and establish ritual prayer, for ritual prayer preserves you from wrong and iniquity", и наставља се, зависно од интерпретације, или "and remembrance of God is without doubt most important", или, "but remembrance of God is more important." Тешкоћа се јавља јер на арапском фразе "most important" и "more important" имају исто значење. Шуоновци више воле "more important", и (још важније) наглашавају арапску реч преведену као "remembrance" - зикр. Барем неки шуоновци схватају зикр у овом контексту да би указали на суфијску праксу понављајуће молитве, назване зикр. Сматра се да је употреба речи у том смислу дошла након записивања Курана, и тако је "remembrance" уобичајено схваћено значење. То што ови шуоновци *ajet* који уопште наглашава важност ритуалне молитве тумаче да он значи готово супротно указује на њихову удаљеност од уобичајеног ислама, али, на неки начин, и на њихову искреност.

На српском овај ајет гласи: "Казуј Књигу која ти се објављује и обављај молитву, молитва, заиста, одвраћа од свега што је ружног обављање молитве је највећа послушност! - а Алах зна шта радите." (прев. Бесим Коркут, Нови Пазар, 1998).

¹¹⁶ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 100.

¹¹⁷ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 104-18.

¹¹⁸ Ако је судити према референци у Шуоновом писму [Бурхарту?] од маја 5, 1944, објављеном у Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 125.

¹¹⁹ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 122. Ајмард побија моју хронологију (електронска пошта); пасус, написан 1944, описује догађај у Мостаганему и дозволу да се користи Највише Име, и даје коментар да је "касије" престао да га користи, повезујући овај престанак са његовом земаљском љубави. Ја ипак мислим да је моја тумачења овог пасуса највероватније.

¹²⁰ Фон Мејенбург, инетрвју. Ајмард побија моју фразу (електронска пошта), али постоје неки успутни докази који подржавају фон Мејенбургово сећање.

¹²¹ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 132.

¹²² На пример, Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 95.

¹²³ Clavelle, "Document confidentiel."

¹²⁴ Clavelle, "Document confidentiel."

¹²⁵ Фон Мејенбург, инетрвју. Према Clavelle, "Document confidentiel", било је стотину, али фон Мејенбург је поузданiji извор.

¹²⁶ Духовни статус појединог свеца може бити лична ствар, али све што може да се опише као ред у организационом смислу неизбежно је јавна ствар.

¹²⁷ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 95 и 138. Ајмард доводи у питање хронологију (електронска пошта), али први догађај је јасно датиран у рано 1937, а други се забио око две године након ал-Алавије смрти.

¹²⁸ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 95.

¹²⁹ Фон Мејенбург, инетрвју.

¹³⁰ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 8, 136, и Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 25-26.

¹³¹ Шодкиевиц, интервју.

¹³² Геноново писмо Василу Ловинеску из марта 1938, наведено у Julius Evola, *Le chemin du cinabre* (Milan: Archè и Arktos, 1983), стр. 199-200.

¹³³ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 139.

¹³⁴ Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 27.

¹³⁵ James, *Esotérisme, Occultisme*, стр. 84-85, и фон Мејенбург, инетрвју.

¹³⁶ Фон Мејенбург, инетрвју.

¹³⁷ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 9 and 37.

¹³⁸ Schuon, letter of August 18, 1943, обновљено у Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 120

¹³⁹ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 262-63.

¹⁴⁰ Шуоново интересовање за Девицу Марију заправо је постојало и пре овога: око 1934. године он је саставио песму Девици. Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 154.

V

ФАШИЗАМ

Пре почетка Другог светског рата, животи Генона, Шуона, Бурхарта, Рejора и Томаса – који су живели у Египту, Швајцарској и Француској – нису били под великим утицајем фашизма у Европи. Развој Традиционализма у Италији и Румунији, међутим, догађао се у веома различитом политичком окружењу. Фашистички режими¹ успостављени су у Италији 1922. (Мусолинијевим *маршом на Рим*), у Немачкој 1933. (Хитлеровом изборном победом), и у Румунији 1940-41. (уласком Хорија Симе у Владу Румуније). Окултистичке групе су биле умешане, мада далеко од средишње улоге, у ране фазе развоја фашистичких режима у све три земље. У Италији и Румунији Традиционализам се уплео у политику онако као што није био случај у Француској и Швајцарској.

Корени Нацистичке партије

Корени Нацистичке партије показују најраније везе између окултизма и фашистичког режима. Фон Себотедорф, новосуфијски окултиста, Немац и држављанин Отоманског царства, се 1913. године вратио у Немачку након готово ддвадесет пет година проведених у Турској, надајући се да ће међу материјалистичким Немцима проширити “кључ за духовну реализацију”, за који је мислио да је пронашао и да им је преко потребан.

Фон Себотендорф је био разочаран пријемом. Након што се окушао са неколико различитих окултистичких и спиритуалистичких група као могућим преносницима његове поруке, повукао се обесхрабрен. У првом светском рату је ослобођен војске због Отоманског држављанства и због тога што је био рањен 1912. током Балканског рата у коме се борио на страни Турака, па је прве године рата провео прилично бесциљно, стекавши

само једног следбеника – младог ратника чијој је трудној снахи помогао и спасио је када је добила трудове током шетње по планини. Када је 1916. године био у посети свом адвокату, видео је реклому у новинама илустровану рунама, која је рекламирала тада непознату групу, Germanen-Order (Германски Ред). Фон Себотендорф је, увек пун наде, контактирао вође групе и понадао се, на своју радост, да је коначно пронашао неког преко кога ће провести своје духовне планове. Објашњено му је да је ред радио на унутрашњем препороду Немаца, а против Јевреја и њиховог утицаја; фон Себотендорф је одговорио да ће помоћи, пошто “вама у Немачкој недостаје јединство вере. Стога ви морате изнети другачије јединство, јединство расе, ако желите ишта да постигнете.”²

Није познато шта су у Germanen-Order-у мислили о фон Себотендорфовом кључу за духовну реализацију. Germanen-Order је био повезан са Hoher Armanen-Orden (Високи ред Армана), окултистичком групом која се бавила на теософијом и масонеријом. Hoher Armanen-Orden је тврдио да потиче од темплара, који су некада занимали Генона, и намеравао је да васпостави науку руна и поштовање Вотана као и аријевско царство утемељено на Тевтонским вitezовима. Интересовање Germanen-Order-а било превасходно расно,³ и вероватно је да су његове вође биле заинтересованије за фон Себотендорфову понуду да им помогне својим временом и -још важније – својим новцем него за његов кључ за духовну реализацију.

Фон Себотендорф је постављен за *Ordensmeister* (локални Мајстор реда) у Минхену, где је Germanen-Order деловао под именом Thulegesellschaft [Друштво Туле]. Фон Себотендорф је члановима Thulegesellschaft држао предавања о “астрологији, симболизму и науци руна” и покренуо је часопис, *Die Runen* [Руне]. Вођство Germanen-Order-а је, међутим, било разочарано и позивало је на акцију више политичке природе, те је фон Себотендорф купио локалне недељне новине, *Münchner Beobachter*. Након промене имена у *Münchner Beobachter und Sportblatt* у нади да ће побољшати њихову продају, почeo је да их уређује у жељеном правцу. У том тренутку фон Себотендорф је у чуду размишљао да он, који никада није желео да се упути у политику и који је веровао у “људска права свих људи”, треба да заврши уређујући антисемитске политичке новине.⁴ Фон Себотендорф је такође предложио спортском новинару и члану Thulegesellschaft, Карлу Хареру, да оснује политичку групу за обичне раднике. Ова група која се најпре звала Deutsche Arbeiterverein преименована је у Deutsche Arbeiterpartei.⁵

Фон Себотендорф је напустио Thulegesellschaft пред сам крај краткотрајне тзв. Совјетске републике Баварске. Током кратке оружане борбе 1919. између баварских совјета и њихових противника, у којој је одред из Thulegesellschaft-а играо значајну улогу, совјетска власт Баварске погубила је десет талаца, а седморица од њих су били чланови Thulegesellschaft. Баварски совјети су некако дошли у посед листе чланова

Thulegesellschaft-а; због тога – и због избора талаца и због њиховог погубљења – други су кривили фон Себотендорфа, као и он сам. Споразumno је напустио Минхен те је најпре отишао у Фрајбург, па у планине Херц, а затим 1922. у Турску.⁶

Добро је познато, Адолф Хитлер се 1919. прикључио Deutsche Arbeiterpartei, а 1920. је изгуроа спортског новинара Харера и успоставио своју контролу. Касније је имену додао придев “Nationalsozialistische”, начинивши од ње Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, или скраћено Нацистичку партију. *Münchner Beobachter und Sportblatt* је преименован у *Völkische Beobachter* и постао је нацистички еквивалент совјетске *Правде*. У Нацистичкој партији нема ни трага фон Себотендорфових учења; сам Хитлер није симпатисао окултизам било које врсте. Његово минорно интересовање за Вотана и тевтонска времена потичу искључиво од Вагнера.⁷

Фон Себотендорф више није играо никакву улогу у догађајима који су водили нацистичкој победи 1933. године. Он се, међутим, вратио у Немачку 1933. године и објавио *Bevor Hitler kam: Urkundlichen aus der Frühzeit der nationalsozialistischen Bewegung* [Пре долaska Хитлера: документи из раних дана национал-социјалистичког покрета], присећајући се своје улоге у догађајима из 1918. и 1919. године.⁸ Прво издање се продало брзо, али је запало за око Хитлера, који – очекивано – није био одушевљен. Друго издање је заплењено, и фон Себотендорф је ухапшен и послат у концентрациони логор.⁹

Фон Себотендорф је очито сачувао нешто добре воље на важним положајима. Ослобођен је из логора и дозвољено му је да се врати у Турску, где је чак примао малу пензију у облику повремених исплате из немачке војне обавештајне службе за пружене услуге. Херберт Ритлингер, немачки обавештајац, који је преузео фон Себотендорфа током Другог светског рата, касније је писао: “Као агент, био је никакав [*eine Null*]”. Ритлингер је, упркос томе, повремене исплате претворио у позамашне свете, делом да би обезбедио лојалност, а делом јер се сажалио над овим чудним и тада банкротираним човеком, за чију прошлост није знао, а који је глумио да је задивљен нацистима и SS-ом или се за њих заправо није много интересовао, већ је више волео да прича о Тибетанцима.¹⁰

Убрзо након пораза Немачке 1945, фон Себотендорфово тело је пронађено како плута у Босфору, вероватно као резултат самоубиства.¹¹

Фон Себотендорф није одговаран за Нацистичку партију. Да Deutsche Arbeiterpartei коју је фон Себотендорф водио није постојала, Хитлер би преузео неку другу партију, и да *Münchner Beobachter und Sportblatt* није постојао, Хитлер би пронашао или основао неке друге новине. Могуће је можда и поверовати повременим фон Себотендорфовим протестима да њега не занима политика и да није антисемита, пошто су начињени пре него што би такви протести могли да му донесу неку корист. Потребна је невероватна политичка наивност да се поверије да се Germanen-Order могао

искористити за ширење кључа за духовну реализацију, али фон Себотендорф, као што ћемо видети, није био једини који је покушао да националистичке и десничарске организације преокрене за своје духове циљеве.

Евола, Мусолини и SS

Исто је покушао, најпре у Италији, а потом и у Немачкој, Јулијус Евола. Еволу ће касније многи да повезују са Геноном као сусривача Традиционализма, а Евола је засигурно Генонов најзначајнији сарадник, важнији и од Кумарасвамија. Еволин Традиционализам, као и Кумарасвамијев, показује утицај ранијих интелектуалних утицаја, само још снажнији. Док је Кумарасвами у суштини Традиционализму дао месо, Евола га је усмерио у новом правцу.¹²

Еволу је у Традиционализам увео, око 1927. године, Артуро Регини, италијански математичар и масон, који се дописивао са Геноном. Евола и Регини су тада стварали врсту окултистичког часописа под именом *Ur*. Евола је већ био упознат са Геноновим *Introduction générale* или га он није много импресионирао. Тек је 1930. године, када Евола и Регини више нису говорили, Евола схватио важност Геноновог дела, а Генона је касније описано као "јединственог учитеља нашег доба."¹³

Еволино најважније традиционалистичко дело јесте *Rivolta contro il mondo moderno* [Побуна против модерног света] (1934),¹⁴ које користи Генонову *Crise du monde moderne* као инспирацију за наслов ове књиге. Разлика између два наслова указује на кључну разлику између два аутора: док је Генон првенствено желео да објасни како он види кризу, Евола је веома свестан онога што је Рене Домал, симпатизер Традиционализма, назвао "законом... који неизбежно гура људско у нама ка побуни." Домал и Евола су имали нешто заједничко, оба су се занимала за философију – Спиноза у случају Домала, а Ниче у случају Еволе. Домал је експериментисао са угљен-тетрахлоридом, а Евола са етером.¹⁵

Еволина каријера авангардног сликара (с ноктима обояним у љубичасто) започела је након Првог светског рата, у коме је учествовао као артиљерац. Очигледно је имао одговарајући приход, јер никада није био приморан да се прихвати никаквог запослења. Након рата је сарађивао са дадаистичким часописом *Revue bleu* и одржао је две самосталне изложбе – прву у Италији, а другу у Берлину. Такође је написао и две дадаистичке књиге, а објавио их је у Швајцарској водећи дадаиста, Тристан Зара. Једна је била поетско-теоријска (*Arte astratta* [Апстрактна уметност]), а друга у потпуности поетска (*La parole obscure du paysage intérieur* [Нејасан језик унутрашњег пејзажа]).¹⁶ Као и Агели пре њега, Евола је започео да се занима за теософију, и као Агели, напустио је сликарство због духовног трагања.

Ипак, за разлику од Агелија, никада се више није вратио сликарству, и као сликар је слабо познат, сем историчарима уметности који се баве дадаизмом.

Евола се испрва прикључио Теософској лиги, коју су у Италији основали Регини и Декио Калвари. Преко ове лиге и Калварија Евола је открио источњачку религију.¹⁷ Преко Регинија се сусрео са западним езотеризмом готово сваке врсте. Регинијева интересовања су била различита – поред масонерије, занимао се за Питагору, катаре, римски паганизам, и магију.¹⁸ Све ово и још много тога може да се пронађе на страницама часописа *Ur*, за који је писао Регини, а који је кратко време (1927-28) уређивао Евола. Поред превода тантричких, будистичких и херметичких текстова, *Ur* се запутио у новом правцу, новопаганизму, објављујући превод митраистичког ритуала.¹⁹ Римски паганизам је занимао и другог Традиционалиста и Геноновог поштоваоца, Гвида де Ђорђија, са којим је Евола био у контакту.

Евола из овог периода је обесмрћен у роману Сибиле Алерамо, *Amo, dunque sono* [Волим, дакле постојим] (1927), коју је упознао 1925. године и са којом је био у љубавној вези, иако је она била старија од њега двадесет и пет година. Евола је послужио као основ за лик Бруна Телегра, мага који живи у старом замку у Калабрији.²⁰ Због потоње Еволине политичке каријере, занимљиво је запазити да је Алерамова – феминисткиња, позната по својим бројним љубавницима, и пријатељица Максима Горког, Огиста Родена и Гијома Аполинарија – била и комуниста све до своје смрти.²¹

Евола је касније објаснио да су двојица философа била од велике важности за Традиционализам који је развио у *Rivolta contro il mondo moderno*. Били су то Фридрих Ниче и Јохан Јакоб Баухо芬. Од првог је узео идеју *Übergemensch-a* (натчовека), а од другог мање познату двојну типологију о уранским и телурским цивилизацијама.²²

Оно шта је превасходно привукло Еволу, још док је био адолосцент, Ничеовом делу, били су његови напади на малограђанске хришћанске вредности – што и приличи будућем дадаисти, јер је *gaga* циљала да шокира малограђане. Еволу је занимао натчовек, "апсолутна индивидуа", и то се одсликало касније у његовом првом постдадаистичком делу, *Teoria dell'individuo assoluto* [Теорија апсолутне индивидуе], коју је написао 1924. Евола је тада напустио сликање и очито је размишљао о каријери филозофа, јер је *Teoria dell'individuo assoluto* као "научно дело написао одговарајућим језиком и неопходним пратећим апаратом." Ипак, није могао пронаћи издавача,²³ и чини се да се у том тренутку оканио идеје о академској каријери, као и Генон након одбијања његове докторске тезе. Иако је ова књига објављена 1927.,²⁴ до тада су Еволина интересовања отишли даље. Упркос губитку интересовања за академски живот, већина каснијих Еволиних дела су се приближила, више него Генонова дела, научним стандардима у стилу, белешкама и квалитету извора.

Други Еволин философ, Баухо芬, је био професор римског права на Базелском универзитету и један од првих философа историје. Изучавао је

културне чиниоце за које је веровао да су важни колико и политички и економски за одређивање историјских и законских система, те је на основу својих проучавања древне митологије, развио еволуциону теорију историје човечанства. По Бахофену, људско друштво је напредовало од раног материјархата, "главном осетилних" цивилизација до "духовно чистих" материјархалних цивилизација (каква је и његова).²⁵ Ова типологија је била основа не само за Евolin телурско/урански, већ и за Ничеов аполонско/дионазијски пар. Занимљиво је да је Ниче повезан са Бахофеном преко Јакоба Бурхарта, Базелског историчара – претка Шуоновог сарадника – кога је Ниче веома ценио. Бахофена су веома ценили и апологете с краја деветнаестог века и Фридрих Енгелс (који га наводи када говори о пореклу породице), али је до 1900. године његова основна теза о материјархату као првобитном облику људског друштва одбачена, а његово је дело отада готово заборављено.²⁶

Као Традиционалиста, Евola је наравно преокренуо Бахофенову еволуциону тезу. Иако у теорији телурски (женски) квалитети и урански (мушки) за Евolutу чине динамички пар супротности, он у пракси успоставља опадање од уранског ка телурском. Као ничеанац, он наглашава акцију, коју је сматрао за урански квалитет, који је у хиндуизму здружен са *киштиријама* или ратничком кастом. Генон је у својој књизи *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (1929), стајао на позицији да је у Примордијалној Традицији духовна власт била супериорна световној власти, односно да су *брахман* били изнад *киштирија*.²⁷ Евola је ипак одбио да на овај начин потчини акцију. Уместо тога је сматрао да су *брахман* и *киштирије* првобитно били једна каста и да су се раздвојили током опадања од Примордијалне Традиције. Ово опадање је, према Еволи, довело до "обесвећења постојања: најпре индивидуализам и рационализам, потом колективизам, материјализам и механицизам, и коначно до отворености за сile које припадају не ономе што је изнад човека, већ ономе што је испод њега." У исто време је на снази било и оно што је Евola назвао "законом регресије касти;" власт прелази са свештеничке и војничке касте на трговачку касту (као у грађанским демократијама) и коначно се спушта на кметовску касту (пролетаријат), као што је случај у Совјетском Савезу. Примордијална света каста била је уранска и пре-хришћанска; католичанство са његовом наводно нетрадиционалном концепцијом личног Бога телурска је особина модерног света.²⁸

Евolina анализа модерног света јесте препознатљива варијанта утврђене традиционалистичке философије. Оно где се Евola разликује од Генона јесте његов одговор. За Генона, преобрађење појединца кроз иницијацију било је средство за преобрађење Запада као целине преко утицаја еlite. Евola, можда намерно, никада није био тако изричит у свом одговору, али је позивао на самостварење кроз реинтеграцију човека, као апсолутне индивидуе, у стање средишњости, а то је требало да се постигне преко уранске акције.²⁹ Овај се одговор тумачио на више начина.

Ако судимо према Евolinим личним делима, преобрађење појединца није требало да буде средство колико ћоследица преобрађаја друштва. Иако Евola чак ни на крају живота није био сигуран по питању средстава за индивидуално само-стварење, његова гледишта о преобрађењу друштва била су, чини се, од самог почетка јасна. Ова гледишта су обзнањена двадесетих година у његовој повезаности са фашистичким режимом који је владао Италијом. Евola је у том учешћу следио пример Регинија који се надао духовном образовању нове политичке елите.³⁰

Евola је писао да је касних двадесетих година имао симпатије за Мусолинија као што би му био симпатичан свако ко се противи послератном (Први светски рат) демократском режиму и политичкој левици, иако му се нису допадали сумњиво порекло ирнокашуљаша и фашистички национализам. Ипак, оправдио је Мусолинију његово "социјалистичко и пролетерско порекло" када је Мусолини говорио о "идеалу римске државе и Империјуму" и о "рађању новог типа Италијана, дисциплинованог, вирилног и борбеног."³¹ Уместо "новог типа Италијана" може да се чита "апсолутна индивидуа", а уместо "вирилног", "урански."

Евolina прва позната активност након што је постао Традиционалиста био је покушај да се фашистичко друштво приведе Традиционализму. Ово је мало мање апсурдано од фон Себотендорфог покушаја са Германским редом, али је Евola касније признао да је то указивало на недостатак смисла за тактику и на недостатак здравог разума.³²

Ur је престао да излази 1929. године, након разлаза Евole и Регинија – Евola је оптужио Регинија да покушава усмерити *Ur* ка масонским циљевима, а Регини је оптужио Евolu за крађу његових идеја за свој *Imperialismo pagano*, који је Евola објавио 1928, а о коме ћемо говорити касније.³³ Обе оптужбе су биле оправдане.³⁴ Евola је 1930. покренуо нови часопис, *La Torre* [Торањ], са поднасловом, "часопис за различите изразе једне Традиције." Овај часопис је унеколико лично на *Etudes traditionnelles*. Регини није учествовао, али је Еvolin главни сарадник био ближи Генону него Регинију. Био је то Гвидо де Ђорђио, који је неко време провео са суфијима у Тунису.³⁵ Што се тиче осталог, Еvolin часопис се веома разликовао од Геноновог часописа. У првом броју часописа *La Torre* – за који је Еvola рекао да је није био "прибежиште мање или више мистично, већ место отпора, борбе и супериорног реализма" – Еvola је позивао да традиција уђе у све сфере живота. "До степена у коме фашизам следи и брани ове [традиционалистичке] принципе", изјављује, "у тој мери можемо да се сматрамо фашистима. То је све." У следећем издању Еvola иде даље, позивајући на "радикалнији, неустрашиви фашизам, стварно апсолутни фашизам, начињен од чисте сile, недоступан за компромисе"³⁶ – односно, фашизам који је више у складу са Еvolinim погледима. Еvola је највише жалио због компромиса који је италијански фашизам начинио, како је сматрао Еvola, са малограђанима.

То није било први пут да је Еvola покушао да учествује у фашистичким расправама. Претходно је покушао 1926. и 1927, пре него што је своје погле-

де изменио под утицајем Традиционализма. У серији чланака у *Critica Fascista*, једном од најутицајнијих интелектуалних гласила Фашистичке партије, Евола је тврдио да је римски паганизам прикладнија основа за фашизам од хришћанства. Ватикан и многи други су се снажно успротивили том гледишту, које се појављивало у полу-званичним публикацијама, тако да је Евола убрзо отпао са страница *Critica Fascista*. Необесхрабрен, он је тада написао *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-christiano* [Пагански империјализам. Фашизам лицем у лице са европско-хришћанском опасношћу], књигу од сто шездесет страна која још више развија тврђњу. Евола је сада предлагао да се Католичка Црква лиши сваке власти и потчини фашистичкој држави. *Imperialismo pagano* није, за разлику од Еволиних чланака у *Critica Fascista*, носио никакав званичан печат, и када се појавио 1928. године дочекан је са малим интересовањем.³⁷ Мусолини је 1929. потписао Конкордат са Католичком Црквом.

Фашистичка партија је Еволин предлог из 1930. примила неповољније него његов пагански предлог из 1928. Прво издање часописа *La Torre* дочекано је са негодовањем у званичној фашистичкој штампи; Еволи се претило убиством, полиција је предлагала да се часопис забрани. Евола се није обазирао на ово, и након петог броја – у коме је позивао на “радикалнији, неустрашивији фашизам” – полиција је забранила даље штампање часописа. Евола се обратио Министарству унутрашњих послова, али му је помоћ ускраћена и *La Torre* је престао да излази.³⁸

Евола се накратко повукао из политике, започевши рад на онome што описује као своју прву традиционалиситичку књигу, *La tradizione ermetica* [Херметичка традиција] (1931).³⁹ Де Ђорђио, кога Евола описује као манијакално-депресивног, повукао се заувек у пропали манастир у Алпима, где је живео највећи део преосталог живота. Онде је провео већи део Другог светског рата радији на *La tradizione romana* [Римска традиција], књизи у којој је покушао да помири римску религију са хришћанством, Ведантом и деловима ислама. Књига још није била објављена када се 1959. године де Ђорђио обесио. Објављена је постхумно, 1973.⁴⁰

Године 1932, Евола је објавио други традиционалистички рад, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne verso il "sovranaturale"* [Маска и лице савременог спиритуализма. Критичка анализа главних модерних токова “натприродног”].⁴¹ Ова се књига темељила на две Генонове антиокултистичке књиге – *Théosophisme et Erreur spirite* – али је проширила Генонов напад на теософију нападом на Рудолфа Штајнера и антропософију, а Геноов напад на “контраинцијацијске” групе нападом на Кришнамуртија. Евола је додао и ново поглавље у коме је напао Фројдову психоанализу, коју је видео као инверзију која лажно даје предност “подсвесној и ирационалној основи људског бића”.⁴² Фројдизам се тешко може описати као ствар натприродног, па је у следећем издању (1949), у наслову реч “натприродно” замењена речју “надосетилно.”

Maschera e volto dello spiritualismo је веома занимљива због Еволиног односа према ономе што можемо да назовемо окултизмом – он је чак дефиницоа *occultismo* као “манију за тајним знањем.” То је много једноставнија дефиниција од Генонове. Евола је правио разлику између две врсте магије, једне коју је називао “исквареном” и коју је осуђивао, и једне коју није осуђивао – јер ју је, слободни смо закључити – практиковао. “Искварену” магију, према Еволи, карактерише широки “церемонијализам” и “коришћење ритуала и формула са готово реалистичном објективизацијом ентитета и сила.”⁴³

Питање Еволине духовне праксе није важно колико и Геноново, пошто је Генонова пракса била пример другим Традиционалистима, а Евolina није. Ипак, она има неки значај. Готово сигурно је укључивала херметичке елементе, који су били вероватно основна ствар коју је Евола супротстављао “исквареној” магији. Херметичка пракса која је највише занимала Еволу била је алхемија коју није сматрао за “детињасту” фазу хемије, с којом се често меша, већ за “иницијацијску науку скривену испод металуршко-хемијске маске.”⁴⁴ Ову верзију алхемије ће касније популаризовати читани бразилски писац Пауло Коельо у роману *Алхемичар*.⁴⁵

Алхемији се сигурно може приписати и неки облик новопаганизма и сексуалне магије (технике управљања стањима која се уздижу током сексуалног односа како би се управљало разним енергијама). Пре него што је постао Традиционалиста, Евола је водио тајну групу око часописа *Ur*, коју је чинило дванаест или петнаест људи. Ту се налазила и Марија де Нагловска, писац руско-јеврејског порекла, која се касније преселила у Париз, где је тридесетих година водила окултистичку групу и постала позната због практиковања сексуалне магије.⁴⁶ Тако се чини вероватним да је Евolina пракса (барем пре краја Другог светског рата) укључивала сексуалну магију.⁴⁷ Поред тога, било би чудно да писац књиге *Imperialismo pagano* никада није практиковао паганску праксу, мада се касније одрекао римског паганизма као “пуке политичке и законодавне реалности, са покровом од празноверних пракси и култова.”⁴⁸

Године 1967, пред крај Еволиног живота, француски Традиционалиста и мусиман под именом Анри Артунг (о коме ћемо говорити касније), кога је занимала непозната Евolina пракса, запитао је Еволу како да постигне самоостварење. Евола је одговорио да је иницијација једна могућност, “али која и под којим условима?”⁴⁹ Другде је указао да је веровао да Геноов пут “нуди веома мало” људима који “не желе да постану мусимани и оријенталци”,⁵⁰ а то Евола сигурно није желео. Овиме се одвојио од главног тока традиционалистичке духовне праксе. У разговору са Артунгом, побројао је шест техника као алтернативу иницијацији: учење, верност (дефинисана као “унутрашња неутралност, супротна хипокризији”), повлачење, “вирилна енергија”, “символична визуализација”, и “унутрашња концентрација.”⁵¹ Можемо претпоставити да је Евола у једном тренутку свог живота испробао све ове технике.

Еволина важност не лежи толико у његовој духовној пракси колико у његовим текстовима и политичкој активности. Он се 1933. вратио покушају осуђеном на пропаст да италијански фашизам усмери дуж традиционалистичке линије, када је почeo да уређује страну о “духовним проблемима у фашистичкој етици” у главним фашистичким новинама *Regime Fascista*, које је уређивао један од фашиста који се, према Еволи, одупира општој сервилности према Мусолинију. Готово сваки дан до пада фашистичког режима 1943, сарадник кога је бирао Евола – понекад и сâm Генон – обраћао се италијанској јавности са Еволине странице. Реакције су, међутим, када их је било, углавном биле неповољне, па се Евола све више разочарао у могућности италијанског фашизма.⁵² Касније је писао: “Неки кажу да је фашизам уништио Италијане, а ја бих рекао да је ствар управо супротна... да су Италијани уништили фашизам, и то толико да Италијани изгледа нису били способни да обезбеде ваљани и одговарајући људски материјал за супериорније могућности фашизма... како би се оне ваљано развиле, и како би негативне могућности биле неутрализоване.”⁵³

Иако је Евола одустао од привођења Италије традиционализму кроз фашизам, неко време се надао да ће проћи боље у Немачкој. Године 1933, године када је Хитлер дошао на власт, немачка верзија *Imperialismo pagano - Heidnische Imperialismus* – објављена је у Лajпцигу.⁵⁴ *Heidnische Imperialismus* није био само превод, већ допуњено и исправљено – може се рећи, традиционализовано – издање, толико изменењено да је требало да се преведе на италијански 1991.⁵⁵ *Heidnische Imperialismus* било је веома добро примљен у Немачкој, повољно оцењен у новинама од *Die Literarische Welt* [Литерарни свет] до *Völkische Kultur* [Народна култура].⁵⁶ Евола је касније признао да је део интересовања за то дело изведен из погрешног уверења у Немачкој да је он био водећи представник занимљивог тренда у италијанском фашизму – нису схватали да је Евола био, према сопственим речима, “капетан без војске.”⁵⁷ Без обзира на порекло интересовања, занимање је било истинито, и Евола је позван у Немачку. Његов домаћин је био Лудвиг Розелијус, богати индустријалац (син оснивача HAG фирме, произвођача бескофеинске кафе Kaffe-HAG, добро познате у Европи).⁵⁸

Евола је дошао у Немачку 1934. пун надања. Мислио је да је Немачка била земља у којој је “закон о регресији каста” слабије узнапредовао, где је војничка каста (коју представља пруска војничка традиција, јункерска класа и преживела политичка моћ племства) боље очувана него икада у Европи.⁵⁹ Присуствовао је новопаганском састанку који је организовао његов домаћин, Розелијус, другом скупу *Nordic Thing* – *thing* је стара нордијска реч за сабор.⁶⁰ Потом се обратио члановима *Herrenklub-a* (Господски клуб) у Берлину. Била је то важна политичка група ултра-конзервативаца, којој су припадали индустријалци попут Фрица Тисена и Фридриха Флика, и политичари попут Франца фон Папена, немачког канцелара од 1932. до 1934, који је помогао Хитлеру да дође на власт. *Nordic Thing* је разочарао како Еволу, који је сматрао да је клуб исувише исполитизован, а недовољно про-

духовљен, тако и основни немачки нордијски покрет, који га је описао као грешку коју не треба поновити. *Herrenklub* се, међутим, свидео Еволи: “онде сам пронашао своје природно окружење.”⁶¹

Године 1935. појавио се превод главног Еволиног дела. *Rivolta contro il mondo moderno* је објављен под насловом *Erhebung wider der moderne Welt*. Примљено је веома повољно, мада га Херман Хесе, у приватном писму издавачу, описује као “веома опасно.” Евола се 1936. године вратио у германски свет, у Беч, како би одржао предавање у *Kulturbund-u* (Културно јединство) принца Карла Антона фон Рохана. То је био бечки пандан берлинског *Herrenklub-a*, мада са већим нагласком на католичанству и ентузијазмом за све европски национализам. Међу његовим члановима је био рани аустријски Традиционалиста, Валтер Хајнрих.⁶² Под спонзорством чланова *Kulturbund-a*, Евола је отпутовао у Мађарску и Румунију где се сусрео са вођом Легије Арханђела Михајла (о коме ће бити речи касније).

Поред ових посета, Евола и његови немачки и аустријски пријатељи су објављивали дела једни другима, па су се немачки и аустријски новоконзервативци појавили у *Regime Fascista*, а Евола се појавио на страницама *Euro-päische Revue* [Европска ревија] Принца фон Рохана.⁶³ Мада су многи детаљи нејасни, Евола се очито повезао са политичким покретом од потенцијалне важности који се показао пријемчивијим за његове идеје него што је то била Фашистичка партија – што потврђује супротстављање овим контактима унутар италијанских фашистичких кругова, а што је готово довело до одузимања Еволиног пасоса.⁶⁴

Иако нема непосредног доказа о томе шта је Евола покушао да постигне овим савезништвом, то можемо да закључимо из књиге коју је објавио 1937. (књига која је објављена после *Rivolta contro il mondo moderno*, и коју је вероватно писао током немачких и аустријских контаката). Била је то књига под насловом *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero* [Мистерија Грала и гибелинска традиција Царства],⁶⁵ која је (иако није преведена на немачки све до 1955)⁶⁶ вероватно одсликавала Еволина размишљања током тих година.

Il mistero del Graal је нашироко обраћивала тему која је најпре била разматрана у књизи *Rivolta contro il mondo moderno*. Грал је био Свети Грал, иако Евола не користи реч “Свети”, гледајући на хришћанске елементе у миту о Гралу као на касније додатке које треба занемарити. Грал, веровао је, “симболише принцип обесмрћујуће и трансцендентне сile која је повезана са примордијалним стањем и која остаје присутна у самом периоду... инволуције или декаденције... Мистерија Грала јесте мистерија ратничке иницијације.” Гибелини су познатији Италијанима него Енглезима; они су били једна од две групе (друга су били гвелфи) које су се бориле за контролу над средишњом и северном Италијом током тринаестог века. Гибелини су се борили на страни цара Светог Римског Царства и већином су то били феудална господа, док су гвелфи били највећим делом трговци и борили су се на страни папства.⁶⁷ Евола је коначну победу гвелфа видео као инцидент

у регресији каста, када је трговачка каста потчинила ратничку касту. Гибелини су, као противници Католичке Цркве, сматрани за представнике "супротне традиције" – преживеле пре-хришћанске келтске и нордијске иницијацијске традиције која је осликана у миту о Гралу.⁶⁸

Евола је, дакле, у то време размишљао о италијанско-немачком (или римско-тевтонском) савезништву какво је постојало код гибелина, које би представљао ред који би био носилац нордијске иницијације. Ово подсећа на Hoher Armanen-Orden из кога је произашао фон Себотендорфов Germanen-Orden, али између ова два реда не постоји позната веза.

Евола ће се разочарати. Иако је Нацистичка партија током свог успона на власт одржавала срдачне односе са његовим новим пријатељима, када је дошла на власт, нацисти су изгубили интересовање за такве савезе – баш када је Евола, мора бити, помислио да је коначно надомак нечега. Године 1934, канцелар фон Папен је одржао говор у Марбургу у Хесену који је највећим делом био написао Папенов лични секретар и писац говора, Едгар Јулијус Јунг, блиски сарадник Еволе из Herrenklub-a. Говор је садржао упућивање на Гибелине и на "Царство Светог Духа" као на нову врсту Светог Римског Царства, што је могло да потекне једино од Еволе. Говор је остао запамћен највише по канцеларовој замерци због растућег нацистичког тоталитаризма. Био је то један од главних узрока "Ноћи дугих ножева", која је учврстила нацистичку власт, приморавајући фон Папена да поднесе оставку. Жртва "Ноћи дугих ножева" био је и фон Папенов писац говора, Јунг. Herrenklub је преживео као институција, променивши име у Deutsche Klub (Немачки клуб) али је а његова важност опала. Еволини бечки пријатељи, укључујући и Традиционалиста Хајнриха, ухапшени су одмах након "ан-шлуса" 1938. године. Фон Папен је напустио земљу 1939. као немачки амбасадор у Турској. До 1944. године, односи између Еволиних сарадника из периода 1934-36. године и нациста били су такви да се дванаест ранијих чланова Herrenklub-a налазило међу онима који су погубљени након пропасти завере против Хитлера, 20. јула.⁶⁹

Упркос овим преокретима, Евола није одустајао. Сада је очито усмерио своју пажњу на SS, и 1938. године је вероватно говорио у Вевелсбургу, SS Ordensburg-у (дворцу SS-а и церемонијалном седишту) у Вестфалији, предлажући тајни ред који би делао у корист Римско-тевтонског Царства. Ниједан детаљ овог предлога није директно потврђен,⁷⁰ сем што је тајни ред требало да покрене новине, али су Еволине примедбе биле готово исте као и раније. Вођа SS-а, Хајнрих Химлер, је наредио Карлу Марији Вилигуту да спроведе истрагу о Еволиним идејама. Вилигут је био Химлеров миљеник у SS Rasse und Siedlungshauptamt (SS одељење за расу и насељавање) и један од старијих нациста са окултистичком прошлочију. Оберфирер Вилигут је човек који је осмислио SS гром – заправо руну – и мртвачку главу као симбол.⁷¹ Вилигутов извештај није био повољан. Он је закључио да "Евола дела на основу аријевског концепта, али веома слабо познаје преисторијске германске установе и њихово значење."⁷² Предложио је одбацање Еволиног

"утопијског" предлога. Ово одбацање је потврђено на састанку коме је присуствовао и сам Химлер, када је одлучено да се Еволи запречи даљи приступ "водећим кадровима [führenden Dienststellen] Партије и Државе" и да се његове активности у Немачкој прекину, на Еволину срећу, "без посебних мера."⁷³ Иронија је да ће и Вилигут следеће године изгубити приступ SS-у када се сазна да је период 1924-27. провео у душевној болници у Салцбургу, патећи од привићења (веровао је да је потомак дуге лозе германских краљева потеклих од Бога).⁷⁴

Током десет година, Евола је покушао да утиче на три различите групе унутар традиционалисте струје. Две најважније – италијанска Фашистичка партија и SS – су одбациле његове идеје. Само га је једна група приватила (мада није познато под којим условима), ултра-конзервативци, а њих су растурили нацисти.

Чини се да се Евола окренуо новој стратегији: инфильтрација у тему, а не у групу. Изабрао је најважнију тему, раса. Он је већ објављивао чланке и кратке памфлете о овом питању, као и историјски преглед (кога је поручио милански издавач) развоја расне терије током деветнаестог и двадесетог века. Године 1941. је објавио главно дело о овој теми, *Sintesi di dottrina della razza* [Синтеза учења о раси].⁷⁵ Иако је на први поглед била у складу са тада преовладавајућом теоријом у Немачкој и Италији, *Sintesi di dottrina* је заправо била радикални напад на ту теорију, јер је заступала духовну дефиницију расе. Евола се, уопште гледано, слагао са пословичном осудом Јевреја, али је у исто време тврдио да је корен проблема духовне, а не етничке природе. "Аријевац" или "Јевреј" не треба да се разумева у биолошким терминима, говорио је, већ као изрази који указују на "типичан тежње које не морају увек да буду присутне у свим појединцима аријевске или јеврејске крви." Прави непријатељ нису биолошки дефинисани Јевреји, већ "глобална субверзија и антитрадиција".⁷⁶

Евола је напокон пронашао начин. Мусолини је прочитao ову књигу и толико му се свидела да је позвао Еволу да се састану 1924. *Sintesi di dottrina della razza*, рекао је Еволи, нуди начин да се италијански и немачки расизам повежу, задржавајући одређену разлику, концепт духовне расе. Свидела му се и сугестија да је некада постојала "аријско-римска" раса нордијског порекла. Према Мусолинијевим упутствима, разним уредницима је сутерисано да промовишу *Sintesi di dottrina della razza*. "Дошло је до поплаве приказа, започињући са помпезним *Corriere della Sera* и другим великим новинама које се никада [раније] нису удостојиле да се позабаве мојим књигама", сећао се Евола. Изненађује да је, због разлике између Еволине и нацистичке концепције, дело преведено на немачки језик – премда са нешто опрезнијим насловом, *Grundrisse der faschistischen Rassenlehre* [Суштина фашизма (тј. италијанског) расизма] (1943).⁷⁷

Евола је искористио приступ Мусолинију како би говорио о својим немачким контактима и како би предложио италијанско-немачки двојезични часопис који је требало да се зове *Крв и Дух*. Детаљни нацрт су израдили

Евола и виши званичници Министарства културе, а када је Мусолини то одобрио, Евола је отишао у Берлин.⁷⁸ Путујући са званичним италијанским документима, Евола је превазишао одбијање SS-а из 1938. године.

Али, тада је све пошло наопако. Италијанско Министарство спољних послова наредило је Еволи да се раније врати кући, делом због стварне разлике између Еволиних погледа и оних обзнањених Мусолинију, а делом због упозорења на Еволине говоре у Берлину, у којима је указивао да Италијани могу да се класификују или као медитеранци или као нордијци. Када се вратио, одузет му је пасош.⁷⁹ Изгледа да је Евола тада коначно одустао. Започео је рад на књизи о будизму.⁸⁰

Годину дана касније фашистички режим у Италији је пропао, а Евола је побегао у Немачку заједно са многим водећим фашистима. У Рим се вратио током немачке окупације града и поново га је напустио убрзо након што је Рим пао у руке Савезника. Године 1945. налазио се у Бечу, где је помагао SS-у у регрутовању међународних добровољаца. Рањен је мало пре него што је руска војска заузела град. Остао је парализован од струка надоле. Остатак живота је провео у колицима.⁸¹

На крају, упркос Еволином напору, Традиционализам није имао значајну улогу нити у италијанском фашизму нити у немачком нацизму. Делом је то због тога што се Мусолини касније слабо занимао за идеологију, а Хитлер је био идеолог сам себи; ни њима а ни њиховим режимима Евола није био потребан. Еволина елитистичка концепција је била тешко спојива са масовним карактером који су у пракси, ако не увек у теорији, спроводили фашистички и нацистички режим.

То што је Еволин Традиционализам био непопуларно стајалиште мањине унутар италијанског фашизма, наравно, значи да је – када је стајалиште већине одбачено пропашћу Мусолинијеве и Хитлерове државе – Еволино виђење доминирало оним што је преостало, као што ћемо видети касније.

Евола је често описан како фашиста, али то није у потпуности тачно – макар у оригиналном, тачном смислу речи "фашиста." Никада није био члан Фашистичке партије и тешко би могао да се опише као следбеник фашизма. Ни фашисти ни нацисти нису одобравали његова гледишта, изузев у кратком периоду у 1942. години који се завршио одузимањем његовог пасоша.

Еволине активности под фашизмом деле се на два периода. Први, од првих чланака о паганизму из 1926. до његове посете Рохановом бечком клубу десет година касније; други, од вероватних контаката са SS-ом 1938. до званичне посете Берлину у својству италијанског расисте 1942. године. Не знамо готово ништа о његовим активностима између 1943-45. године, али је вероватно да је у тим хаотичним годинама пре свега био заокупљен сопственим опстанком. Први период је релативно невин у поређењу са другим периодом. Евола је током другог периода својевољно ступио у два најмрачнија подручја двадесетовековне историје западне Европе. Године

1938. SS још није започео своје убилачке активности по којима ће остати запамћен као ретко људско утетворење чистог зла. Нема доказа да је Евола имао представу о томе шта следи, и заиста је вероватно да никада није ни посетио Бевелсбург – та посета је моја реконструкција. Али, оправдање због сумње је нестајало веома брзо до 1942. Да ли је могуће да неко ко је укључен у званични расизам у Берлину тих година, у било ком својству, није имао представу о чему је ту реч?

Румунија

За последњи део развоја Традиционализма под фашизмом морамо се вратити у период после Првог светског рата, и покушати да занемаримо оно што се догађало касније, како би разумели догађаје из двадесетих и тридесетих година у терминима који су својствени за то време, пре него у терминима из каснијих времена.

Румунски Традиционализам није потекао из Париза и Каира, већ из Рима. Најранији румунски Традиционалиста, Мирча Елијаде, је 1927. године био следбеник групе *Ur* Јулијуса Еволе и Артура Регинија, а Регини је њега и Еволу упознао и са делима Ренеа Генона.⁸² Елијаде је постао средишња фигура историје Традиционализма. Није јасно како је ступио у контакт са Регинијем и групом *Ur*, али контакт је вероватно био последица Елијадеовог младалачког интересовања за окултизам: са шеснаест година је читao теософске радове, као и Луј-Клода де Сен-Мартина (перенијалиста и масон из осамнаестог века по коме је Енкузов мартинизам добио име).⁸³

Након читања теософских текстова, Елијаде је записао у свој дневник да жeli читати санскритске оригиналe,⁸⁴ баш као што је Агели 1895. био одлучио да научи арапски. Студије санскрита су биле развијеније у Француској него у Румунији, и када је Елијаде 1925. отишао на Букурештански универзитет, студирао је философију код Нae Јонескуа, који се између осталог занимао за религију. Елијаде је 1928. отишао у Калкуту како би студирао санскрит и хиндуизам, и био је стипендиста махараџе Касимбазара. Елијаде је тих година имао близке односе са Еволом, а о томе сведочи реакција забележена у дневнику након Еволине смрти 1974: "Данас сам чуо за смрт Јулијуса Еволе... Преплавила су ме сећања, сећања на моје године проведене на универзитету, на књиге које смо заједно открили, на писма која сам у Калкути примао од њега."⁸⁵

Елијаде се 1931. вратио у Румунију, и 1933. је успешно одбранио своју докторску тезу. Започео је да предаје на Букурештанском универзитету⁸⁶ и веома брзо је постао позната личност у земљама попут Румуније, интелектуалац, ерудита, критичар културе, новинар и писац.

До 1933. године, у Румунији је установљена неформална група румунских Традиционалиста. Није ју водио Елијаде, већ још посвећенији Василе Ловинеску, који се можда сусрео са Традиционализмом преко Елијадеа.⁸⁷

Постојало је неколико десетина букурештанских Традиционалиста, што их је чинило највећом таквом групом ван Француске и Швајцарске. Један од њих је био и Елијадеов студент са Букурештанског универзитета, Михаел Валсан, који ће касније такође постати важна фигура у историји Традиционализма.⁸⁸

Активности ове групе су биле инспирисане Еволом и Геноном. Ево-лијанско надахнуће је видљиво у Елијадеовој и Ловинескуовој повезаности са Легијом Арханђела Михајла, геноновско у потрази за ваљаном иницијацијом. Иницијација је тада била важнија Ловинескуу, Валсану и другима него, колико је нама познато, Елијадеу, што нам указује на то да је он био склонији Еволи него Генону. Неки чланови групе су били укључени и у традиционалистички истраживачки пројекат који је настајао око *Etudes traditionnelles*. После члánка о Светом Гралу из 1934. године (тема Елијадеове књиге из 1937), Ловинеску је написао серију чланака о "хиперборејској Дакији" објављених у *Etudes traditionnelles* 1936. и 1937. године.⁸⁹ У овим чланцима се тврдило да је Дакија (Румуни држе да су они потомци Римљана из ове римске провинције) била место врховног духовног средишта, чинећи Румунију тако спремиштем примордијалне традиције – идеја која је налик оној коју је раније популарисао Василе Парван, новопаганин и нетрадиционалиста кога су ценили неки чланови Легије Арханђела Михајла и сличних покрета.⁹⁰ Букурештански Традиционалисти су 1934. такође покренули и свој часопис, *Studii de traditie ezoterica* [Студије езотеријске традиције], кога је уређивао Марсел Аврамеску, преобраћеник из јудаизма у православље.⁹¹ Часопис је живео само две године; након Еволиног часописа *La Torre*, ово је био други часопис налик *Etudes traditionnelles*.⁹²

Елијаде није писао за *Etudes traditionnelles* (мада је можда писао за *Studii de traditie*) већ за познате часописе, највише за новине *Vremea* [Времена]. Такође је објављивао и научне књиге и романе који су били бестселери. То што се обраћао широј публици имало је неколико важних последица за његов рад. Традиционалистички аутори су ретко били цитирани, барем после неких раних радова,⁹³ чак иако је то било потребно. На пример, цела два поглавља из *Mitul reintegrārii* [Мит о реинтеграцији] (1942) узета су готово од речи до речи и без признавања из Кумарасвамијевог члánка, "Анђели и Титани",⁹⁴ из 1935. године. Евала је 1951, након читања новог издања Елијадеовог важног дела *Traité d'histoire des religions* [Расправа о историји религија], писао Елијадеу да он разуме да Елијаде мора да се ослони на "званичну академску литературу", али – иако се нада да се Елијаде неће увредити због тога што ће рећи – "није могуће наћи ниједну реч не само о Генону, већ и о другим ауторима чије су вам мисли и рад омогућили да се с таквом лакоћом давите овим проблемом".⁹⁵

Елијадеов одговор није познат, али у његовом дневнику је записано:

Једног дана сам [од Евole] примио љутито писмо у коме ме преко-равао због тога што га никада не цитирам, не више од Генона. Од-

говорио сам му најбоље што сам могао и једном морам да образложим и објасним тај одговор. Разлоги нису могли бити једноставнији. Књиге које пишем намењене су данашњој публици, а не иницијираним људима [Традиционалистима]. За разлику од Генона и његових такмаци, не пишем ништа што би се посебно тицало њих [потенцијалних и стварних посвећеника].⁹⁶

Елијаде изгледа објашњава да он пише за широку публику, а не за странце *Etudes traditionnelles*, и да би такав отворени Традиционализам одбио његове читаоце.⁹⁷ Генон је већ независно дошао до сличног закључка о Елијадеовој мотивацији.⁹⁸

Ако је ово било Елијадеово виђење, био је у праву. Као што ћемо видети, постоји опште правило да "мека" традиционалистичка дела – дела у којима Традиционализам није очит – често могу да постану популарна, док "тврди" Традиционализам – као што су Генон, Евала и "његови такмаци" писали у *Etudes traditionnelles* и другде – никада не допиру изван прилично мале публике. Елијаде је, дакле, "меки" Традиционалиста у смислу да Традиционализам у његовом делу није очит. Он је такође "меки" Традиционалиста по томе што није био посвећен Традиционализму на начин на који су то били Ловинеску и Валсан. За њих је Генон био најважнији писац тог доба, а Традиционализам је био своеобухвато објашњење свега што је заиста важно. За Елијадеа, чак и више него за Еволову, други извори су важни, и Елијаде је био рад да одступи од утврђених традиционалистичких гледишта, као у случају његовог јасног прихватања хришћанства.

Елијаде је имао и других разлога за непомињање Традиционалиста у својим радовима. До 1943. је постао свестан проблема на који су академска јавност обично указивала: да Традиционалисти понекад негирају "историјске доказе и у потпуности занемарују чињенице које су прикупљене истраживањем".⁹⁹ Елијаде овде звучи као Силван Леви који је говорио о Генновој тези и као *The Harvard Journal of Asiatic Studies* у коме је дата критика Кумарасвамијеве књиге *Hinduism and Buddhism* – премда Елијаде није укључио Кумарасвамијева дела у свој критицизам, називајући га "једним од најученијих и најкреативнијих научника века".¹⁰⁰ Изгледа јасним да је Елијаде схватио да ако жели да начини академску каријеру, не може на себе преузети дуг аутора који су били – барем по академским терминима – неизбиљни. Кумарасвами је био прилично отворен у погледу његовог Традиционализма, али је Кумарасвами до 1933. (када је објавио своју прву традиционалистичку књигу) имао педесет и шест година и био је на чврстој – заиста непорецивој – позицији. Научници на његовом месту могу проћи много горе. Елијаде је, као млади научник, требало да поступа пажљивије.

Пронаћи Традиционализам у делима "меког" Традиционалисте много је теже него прегледати мисли "тврдог" Традиционалисте какав је Генон, а у случају писца који је толико плодан и повремено суптилан као што је то случај са Елијадеом, тај посао је изузетно тежак. Ипак, изгледа да Елијадеов

Традиционализам треба тражити не толико у детаљима (мада се традиционалистички утицаји могу пронаћи и онде)¹⁰¹ колико у његовим циљевима, а такође и у његовом методу.¹⁰²

Уместо покушавања да се из делића сабере примордијална истина која би помогла елити у одвраћању имплозије Запада или његове асимилације у Исток, Елијадеов пројекат је био изградња општег модела људске религиозности. Он је изражен у универзалној вредности мита и симбола и дефинисан је као "темељ изграђене свести и бића" – то је модел који би могао да помогне људима да разумеју сами себе и да на тај начин "обезбеди средства за културни препород", све неопходнији препород због "историјског доба у које ступамо и у коме нећемо само бити окружени, већ и потчињени 'странцима,' незападњацима."¹⁰³ Ово је заиста веома блиско ономе што Генон пише у својој књизи *Orient et Occident*. Елијаде је начинио везу између студије симболизма и традиционалистичког пројекта из 1937, када је рад водећих Традиционалиста описао академски прихватљивим терминима: "Генон, Евола и Кумарасвами", рекао је, "покушавају да учврсте јединство традиција и симбола који се налазе у основи древних источних, америчких и западних цивилизација, а такође и 'етнографске културе.'"¹⁰⁴

Елијадеов општи модел људске религиозности заправо је перенијална философија одевена у секуларно рухо. Његова нада у културни препород кроз разумевање религијског мита и симболизма била је сасвим прихватљива шездесетих година, и то прихватљивија него препород кроз разумевање езотеријске духовности, а бесконачно прихватљивија од религијског препорода. Пошто је уобличен, општи модел људске религиозности неће се много разликовати од перенијалне философије.

Елијаде је током читаве каријере спроводио стандардни традиционалистички пројекат "сакупљања... комадића" под другим именом и научном методологијом. Предмет којим се занимао био исти као и у *Etudes traditionnelles*, али уместо да га назива "традиција" он га је називао "архаичном религијом" (иако понекад такође користи реч "традиционалан").¹⁰⁵ Обични Традиционалиста би проучавао различите традиције као неко ко у њих верује као у изразе перенијалне философије; Елијаде је уместо тога проучавао архаичне религије као верник "на њиховој равани упућивања." Не зна се до ког степена је Елијаде заиста веровао да су "архаичне религије" биле аспекти перенијалне философије, али онолико колико је веровао у то, мора да му је олакшало да стане на место верника једне религије након преласка из друге.

Елијаде је пронашао оправдање за готово искључив нагласак на архаичној религији у понешто климавој теорији о схватању времена: модерно линеарно виђење времена је атипично у поређењу са општим архаичним цикличним виђењем времена, па је тако и неархаична религија једнако нетипична. Овај принцип га је ослободио сваке потребе да помиње *kali yuga* ("четврто доба" опадања, које смо разматрали у првом поглављу), али је до 1957. пронашао да је овај концепт заправо био касни додатак хиндуистичке мисли.¹⁰⁶ То му је, међутим, омогућило да одбаци модерност једнако снажно

као што је то учинио и Генон – мада само што се тиче њеног религијског аспекта, а то је оно што је он хтео. Мало пре 1978, Елијаде је рекао да га је у Геноновом делу "нервирала његова наглашено полемичка страна, и његово брутално одбацивање читаве модерне западне културе, као да је довољно подучавати на Сорбони како би се изгубила свака могућност да се ишта схвati."¹⁰⁷

Да је традиционалистички перенијализам надахњивао чак и Елијадеова каснија дела показује нам искуство једног од његових студената који су се трудили да изграде независни научни идентитет. Студент, тада и сâм професор религије, прочитao је обесхрабрено доказе из књиге коју је написао о раном таоизму: "Свако друго поглавље, чини се, садржи реч 'примордијално' или неки класични Елијадеов облик. Прешао сам махнито преко доказа како би се једном за свагда очистио од свих загађења примордијалности!"¹⁰⁸ Де-примордијализована књига била је сходно томе објављена 1983. године.

Није јасно да ли су или нису Ловинеску и Елијаде били чланови Легије Арханђела Михајла, али су је обојица подржавали и били су у контакту са њеним вођом, Корнелијем Зелеом Кодреануом.¹⁰⁹ Легију је (познату као Гвоздена Гарда) утемељио 1927. Кодреану, ранији следбеник Александруа К. Кузе, политичког економисте на Букурештанском универзитету који је основао Лигу националне хришћанске одбране 1923. године. Кузова Лига је била насиљна – по речима једног каснијег историчара, "мономанијакална" – антисемитска, и баш се због антисемитизма Кодреану разишао са Кузом. До тога је дошло не због тога што Кодреану није био антисемита, већ због тога што је сматрао да кривити Јевреје за све није довољно. Циљ његове Лиге није било само прочишћење румунског живота од јеврејског утицаја, већ и "морално подмлађивање" Румуније на хришћанским и националним основама, укључујући и елиминацију (тада свепрежимајуће) корупције из јавног живота.¹¹⁰

Легија се веома разликова од Кузине Лиге, а посебно након 1932, када је Куз, ступивши у контакт са Нацистичком партијом у успону, објавио да су Румуни аријевског порекла и усвојио свастику за симбол Лиге. Кузанова Лига је такође имала и паравојни покрет, Копљанике, који могу да се пореде са нацистичким јединицама SA ("Смеђе кошуље"). Зеленокошуљаша Кодреанове Легије су скривили разне испаде, али у поређењу са Кузним Копљаницима они су пример добrog понашања.¹¹¹

Године 1933, Елијадеов ранији учитељ и потоњи шеф на универзитету, Нае Јонеску, прикључио се Легији, у чему су га следили многи његови ученици,¹¹² укључујући – рекао бих – Елијадеа. Нема података о Елијадеовом чланству, али је он очито подржавао Легију, пишући не претерано суптилну пропаганду. Тако је 1937. написао чланак, *Commentariu la un jurament* [Коментари о заклетви], за новине *Vremea*, у коме је говорио о легионарској заклетви: "Значење ове заклетве је свепрежимајуће. Домашај до кога ће се она испунити и оплодити показаће способност румунске спо-

собности за духовну обнову... Значење револуције којој тежи господин Корнелије Кодреану тако је дубоко мистично да ће њен успех још једном означити тријумф хришћанског духа у Европи.”¹¹³

Елијаде је исте године на другом месту написао да “верује у победу Легионарског покрета” јер је он део божанске и историјске судбине румунског народа и не само да ће спасити Румунију, већ ће такође “изнедрити нови тип човека.” Легионарски покрет се, по Елијадеу, разликовао од свих осталих по томе што је био више духовни него политички покрет. Комунизам је делао у име Економије, фашизам у име Државе, нацизм у име Pace, а Легионарски покрет је делао у име Хришћанства.¹¹⁴ Елијаде није у потпуности занемаривао расу – барем је два пута писао у новинама *Vremea* о потреби да се румунска раса очисти од јеврејских и мађарских утицаја, а једном и у чланку под насловом “Bucuresti Centru Viril” [Букурешт, вирилно средиште].¹¹⁵ Утицај Еволине концепције уранске акције може се препознати у овом чланку, као и у читавој Елијадеовој повезаности са Легијом.

Мада за то нема доказа, могуће је да се Елијаде трудио да утиче на Легију изнутра, баш као што је нешто слично Евола покушао у Италији и Немачкој. Када је Евола посетио Румунију око 1937.,¹¹⁶ Елијаде и Ловинеску су га упознали са Кодреануом, у коме је Евола видео “једног од најратоборнијих и духовно најбоље усмерених фигура које сам икада срео у националистичким покретима тог времена.”¹¹⁷ Евола и Елијаде су потом отишли на ручак у кућу Нае Јонескуа.¹¹⁸

У Букурешту је било и геноновских активности, једнако као еволијанских. Ловинеску је 1935. посетио чувени грчки манастир на Светој Гори у потрази за иницијацијом. Своје искуство је пренео Генону, који је закључио да онде или никада није било ничег или да га више нема, па је Ловинескуа упознао са Шуоном. Ловинеску је 1936. отпутовао за Базел и, након што га је Бурхарт “припремио”, отишао је у Амијен и ступио у Шуонов ред Алавија.¹¹⁹

Елијадеов бивши студент, Валсан, је исте године отишао на исти пут са истим исходом. Године 1935, Валсан се налазио међу хиљадама Румуна који су путовали у Маглавит (градић на румунској обали Дунава) у посету Петраху Лупуу, чије су визије и чудесна излечења ослободиле “талас религијског заноса који је преплавио целу земљу” – и кога је присвојила Кузанова Лига националне хришћанске одбране након излечења њиховог новинара од “неконтролисаног трептања.”¹²⁰ Баш као што је Ловинеску обавестио Генона о Светој Гори, тако је и Валсан обавестио Генона о Лупуу, а Генон је поново закључио да ту нема ничег занимљивог и упутио је Валсана ка реду Алавија. Лупуов утицај на Валсана је био готово супротан од утицаја на излеченог новинара: Валасан је мислио да га Лупу прогони, а Рејор – кога је Валсан срео у Паризу на свом путу ка Шуону – га је описао као “видно уплашеног”човека. Ред Алавија и чин бацања у Сену сата који је Лупу благословио уравнотежили су Валсана, али ће сећање на Лупуа остати с њим и током каснијих година.¹²¹

Уз Валсанову помоћ, Ловинеску је основао букурештански огранак реда Алавија, али, сем тога, о њима ништа више није познато. Нема доказа да је Елијаде икада био њихов члан, нити да је икада пошао у потрагу за иницијацијом. Много година касније је наговестио да “свети спис” који изнова открије “компетентни читалац” може да буде замена за иницијацију у иницијацијском ланцу.¹²² Ово је изгледа била “иницијација” коју је Елијаде изabrao за себе.

Након 1938. године велики број румунских Традиционалиста нестао је под притиском олује која се спремала над Европом. Краљ Карољ Други од Румуније, који је након крунисања 1930. успоставио врсту личне владавине, одлучио се 1938. да преузме контролу над Легијом. Кодреану и многи други легионари су ухапшени – укључујући Елијадеа и Нае Јонескуа. Кодреану и дванаест његових најближих сарадника били су удављени (“убијени у поткушају бекства”), али су остали касније ослобођени.¹²³ Војство над Легијом је потом преuzeо Хорија Сима. Он је делио Кузину нацистичку усмереност, а Легију је преобразио у Гвоздену Гарду, коју су Савезници током Другог светског рата упознали као румунски дупликат Нацистичке партије. Валсан је у међувремену успео да добије намештење у румунском посланству у Паризу (где је Ловинеску раније службовао), а Елијаде је 1939. добио намештење у румунском посланству у Лондону.¹²⁴

Немачка је 1940. присилила Румунију да уступи Мађарској, немачком савезнику, велике територије, и краљ Карољ је абдицирао. Нови краљ Михајло, поставио је владу у сагласности са Немачком, коју је водио уопште поштовани маршал Јон Антоанеску, а укључивала је, поред (мање поштованог) новог вође Гвоздене Гарде, Симе, и Елијадеовог пријатеља Нае Јонескуа. Јонеску је, међутим, умро природном смрћу исте године.¹²⁵ Румунија се 1941. године прикључила силама Осовине, а Елијаде је премештен из непријатељског Лондона у румунско посланство у неутралном Португалу. И он и Валсан су остали на својим дипломатским намештењима све до краја рата. Ловинеску је остао у Румунији, где је кратко време био *sindaco* (градоначелник) свог родног града, Фалтиџенија.¹²⁶ Румунија је на Јалти припала Совјетском Савезу, и премда није формално постала Народна Република све до 1947, већ је 1945. било јасно одакле ветар дува. Валсан и Елијаде су одлучили да остану у иностранству.

Након кратког повратка у Румунију 1945, Валсан је остао у Француској, а Елијаде се преселио из Португала у Француску, а потом у Америку. О њима каснијим животима говорићемо касније, али ћу овде поменути оптужбу коју је философ Кели Рос подигао против Елијадеа пред крај његовог живота: да “врста теорије религије коју је представљао Елијаде” која привилегује архаичне и “морално нешематизоване” религије “логично и непосредно води ка новопаганској аморалности нациста, и, штавише, да је Елијаде изравно промовисао такву ствар у Румунији током или пре Другог светског рата.”¹²⁷ Врсте ове оптужнице налазиле су се иза критицизма упућеног пре-Елијадеу пред крај двадесетог века и на њих се може одговарити са два

основа: да потврђивање и проучавање "нерационалног и неморалног" не мора да подстиче неморалне и нерационалне активности (једнако може бити и супротно), и да је Елијаде прошао Росов "тест за препознавање зла":

Елијаде може с правом бити оптужен за политичку наивност. Ако је реч о њукој наивности, то би била врста одбране – врста одбране која се често нудила Хайдегеру и Вернеру Хејсенбергу. Или је проблем будаласт или су незналачка гледишта злобна или просто злонамерна али необавештена. Доказ је следећи: или су гледишта изјубила илузије наспрам видљивих демонстрација зла. Ако у таквим околностима није дошло до губитка илузија, онда морамо да се запитамо да ли такво зло заиста ироистиче из гледишта и да ли су гледишта заиста наивна или заправо необавештена, срачуната и стварно шкодљива.¹²⁸

Елијаде је показао разочарење када је из Румуније отишао за Лондон. Као поређење, ни фон Себотендорф, а (посебно) ни Евола нису признавали зло, а Себотендорф је, како је показано, имао више оправдања од Еволе.

Румунски Традиционализам је преживео Народну републику Румунију, али са мало додира са Традиционализмом на другим местима. Стога ћемо његову историју овде укратко изложити. Ловинескуов ред Алавија је наставио да дела у неком облику све до седамдесетих година са седам или осам следбеника, и 1958. године Ловинеску је установио одвојени традиционалистички студијски кружок, Братство Хипериона. Братство се саставило од десетак људи који су се састајали седмично и које је можда било у вези са неким православним иницијацијским редом. Ловинеску је почeo да пише 1964, а 1981. је објавио своју прву књигу, *A patrulea hagialic* [Четврто поклоњење].¹²⁹

Традиционализам је доживео обнову популарности у Румунији након пада Чаушескуа 1989. Хиперион се проширио у формалнију организацију и почeo је да објављује Ловинескуова дела, док су дела других Традиционалиста преводили и објављивали већи издавачи; Традиционализам је постао предмет недељне радио емисије.¹³⁰ Концентрација румунских Традиционалиста у Министарству спољних послова у тридесетим годинама поновила се и у деведесетим годинама. Традиционалиста је био министар, амбасадор у Паризу, а такође и амбасадор у Тунису. Амбасада у Тунису је уступљена као место часног избеглиштва човеку који је кратко време био потпредседник Савета министара након службе на суду који је осудио Чаушескуа на смрт.¹³¹ Из чисто практичних разлога, свако детаљније испитивање савременог румунског Традиционализма, ипак, превазилази оквире ове књиге.

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕ V

¹ Овде дефинисани pragmatично, као ауторитативни режими који су се на крају борили против западних савезника на страни Осовине током Другог светског рата.

² Ово су речи алтер ега Рудолфа фон Себотендорфа, Ервина Тореа, у његовој аутобиографској новели *Der Talisman des Rosenkreuzers* (Pfullinger in Württemberg: Johannes Baum Verlag, 1925), стр. 81-97.

³ Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany, 1890-1935* (Wellingborough: Aquarian Press, 1985), стр. 41-64 и 128-29.

⁴ Фон Себотендорф кроз Ервина, *Talisman*, стр. 101.

⁵ Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, стр. 142-46 и 150, и фон Себотендорф, *Talisman*, стр. 99-102.

⁶ Albrecht Götz von Olenhusen, "Zeittafel zur Biographie Rudolf von Sebottendorfs (1875-1945)", објављена након 1969. у непознатом часопису, стр. 81-86; Götz von Olenhusen, "Bürgerrat, Einwohnerwehr und Gegenrevolution: Freiburg 1918-1920. Zugleich ein Beitrag zur Biographie des Rudolf Freiherr von Sebottendorff", у *Beiträge zur europäischen Geistesgeschichte der Neuzeit. Festschrift für Ellie Howe zum 20. September 1990*, изд. Götz von Olenhusen и други (Freiburg: Hochschule Verlag, 1990), стр. 122-26; и Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, стр. 147-49 и 151-52.

⁷ Ово је сасвим уверљив закључак, Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, стр. 193-98 и 201-2. Мит је, међутим, касније постао стварност, уз пораст броја окултистичких нео-нацистичких група током седамдесетих и осамдесетих година. Види: Nicholas Goodrick-Clarke, *Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity* (New York: New York University Press, 2002), посебно стр. 108-9 и 14-17.

⁸ Bevor Hitler kam: Urkundlichen aus der Frühzeit der nationalsozialistischen Bewegung (Munich: Deukula-Grassinger, 1933).

⁹ Götz von Olenhusen, "Zeittafel zur Biographie", стр. 88, и Herbert Rittlinger, *Geheimdienst mit beschränkter Haftung: Bericht vom Bosporus* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1973), стр. 184.

¹⁰ Rittlinger, *Geheimdienst*, стр. 184-85 and 326. Ритлингер претпоставља да је фон Себотендорф добио помоћ од важних пријатеља, пошто би повратак у Турску из концентрационог логора у супротном био немогућ.

¹¹ Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, стр. 146.

¹² За другачији приказ Евolinог интелектуалног развоја види, Goodrick-Clarke, *Black Sun*, стр. 53-66.

¹³ Julius Evola, *Le chemin du cinabre* (Milan: Archè и Arktos, 1983), стр. 69. На стр. 85 он каже да је чак и критиковао Генона у свом делу *Saggi sull'idealismo magico* (1925).

¹⁴ *Rivolta contro il mondo moderno* (Milan: Hoepli, 1934; Rome: Edizioni Mediterranee, 1993).

¹⁵ H. T. Hansen, "Julius Evola und der Sexus" у Julius Evola, *Die Grosse Lust-Metaphysik des Sexus* (п.стр.: Fischer Media Verlag, 1998).

¹⁶ *Arte astratta, posizione teorica* (Zurich: Magliano e Strini, 1920); *La parole obscure du paysage intérieur* (Zurich: Collection Dada, 1920). Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 17-22, и Alain de Benoist, "Bibliographie de Julius Evola." Захваљујем се т. М. де Беној јер ми је допустио да користим ову необјављену и исцрпујућу библиографију. Richard Drake, "Julius Evola and the Ideological Origins of the Radical Right in Contemporary Italy", у *Political Violence and Terror: Motifs and Motivations*, изд. Peter H. Merkl (Berkeley: University of California Press, 1986), for the Revue bleu, and Hansen, "Julius Evola und der Sexus", for the fingernails.

¹⁷ Ово интересовање се одсликало у Евolinим раним радовима, *Saggi sull'idealismo magico* (1925) и *L'uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica* (1926). Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 30-31.

¹⁸ H. T. Hansen, "Die 'magische' Gruppe von Ur in ihrem Historischen und esoterischen Umfeld", у Julius Evola, *Schrifte zur Initiation* (Bern: Scherz-Ansata, 1997), и Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 69. За Регинија види: Dana Lloyd Thomas, "Arturo Regolini: A Modern Pythagorean", *Gnosis Magazine* 59 (лето 1997).

¹⁹ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 79.

²⁰ Sibilla Aleramo, *Amo, dunque sono* (1927; Milan: A. Mondadori, 1940).

- ²¹ Hansen, "Julius Evola und der Sexus."
- ²² Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 85-89. Евола такође признаје утицај Хермана Вирта, али је то било од мање важности.
- ²³ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 8-10 и 28-29.
- ²⁴ *Teoria dell'individuo assoluto* (Turin: Fratelli Bocca, 1927).
- ²⁵ Joseph Campbell, *Introduction, Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen*, изд. Ralph Manheim (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1967), стр. xxxiv-xliv.
- ²⁶ Јакоб Бурхарт не само да је ценио дело Бахофена већ је с њим био повезан родбински - Бахофенова жена, Лујза, потица је од Бурхарта. Campbell, *Introduction*, стр. xxiv, and li-liv, и George Boas, *Preface, Myth, Religion and Mother Right*, изд. Manheim, стр. xi-xx. Према Кембелу, Ниче је био чест гост у Бахофеновој кући седамдесетих година деветнаестог века (стр. xlvi).
- ²⁷ *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (Paris: J. Vrin, 1929).
- ²⁸ Evola, *Rivolto contro il mondo moderno*, passim и Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 90-92, 106-7, и 125-26.
- ²⁹ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 92.
- ³⁰ Lloyd Thomas, "Arturo Regini."
- ³¹ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 70-71.
- ³² Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 97.
- ³³ *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano* (Rome: Atanor, 1928).
- ³⁴ Hansen, "Die 'magische' Gruppe von Ur." Регини је био посвећен масонерији и делио је погледе изнесене у *Imperialismo pagano*, гледајући на римски паганизам као на безмерно нешто супериорније од хришћанства, које је одбацивао не само као сентименталност (следећи Генона), већ и као религију "духовног пролетаријата." Види: Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 69.
- ³⁵ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 87 and 93, и Hansen, "Die 'magische' Gruppe von Ur."
- ³⁶ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 94-95.
- ³⁷ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 70-75.
- ³⁸ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 93-96.
- ³⁹ *La tradizione ermetica. Nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua "Arte Regia"* (Bari: Laterza, 1931). Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 103.
- ⁴⁰ *La tradizione romana* (Milan: Flamen, 1973). Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 87-88; Hansen, "Die 'magische' Gruppe von Ur"; и Renato del Ponte, "Le correnti della tradizione pagana romana in Italia", Agiza 7 (c. 1996). Доступно на <http://utenti.tripod.it/centrostudilaluna/delponte.htm> [мај 17, 2000].
- ⁴¹ *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne verso il "sovranaturale"* (Turin: Bocca, 1932).
- ⁴² Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 107-13.
- ⁴³ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 112-13.
- ⁴⁴ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 104.
- ⁴⁵ Rio de Janeiro: Rocco, 1991. Ово тумачење је једини знак традиционалистичког утицаја у овој књизи која је уопштено сасвим модернистичка. Кољев приказ алхемије потиче вероватно од Мирчеа Елиједса. (о коме ће бити речи касније).
- ⁴⁶ Hansen, "Die 'magische' Gruppe von Ur."
- ⁴⁷ Ово је Хансеново гледишт, донето на основу другог истраживања (лична преписка).
- ⁴⁸ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 69.
- ⁴⁹ Артург је заправо питао о "индивидуализацији појединца" ("Rencontres Romaines au milieu des ruines", необјављени рукопис, март 1984), али је питање у суштини исто.
- ⁵⁰ Ова изјава је дата 1974. Види: Claudio Mutti, "Evola e l'Islam", *Heliodromos: Contributi per il fronte della Tradizione* [Siracusa] 6 (пролеће 1995), 52-53.

- ⁵¹ Hartung, "Rencontres."
- ⁵² Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 96-99.
- ⁵³ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 101.
- ⁵⁴ *Heidnische Imperialismus* (Leipzig: Armanen, 1933).
- ⁵⁵ De Benoist, "Bibliographie."
- ⁵⁶ H. T. Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution", *Criticorum* [Munich] 158 (април/јун 1998), 16-33.
- ⁵⁷ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 75.
- ⁵⁸ Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution."
- ⁵⁹ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 134.
- ⁶⁰ Јавља се у новом облику као ting у именima савремених скандинавских парламената.
- ⁶¹ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 134-35, и Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution."
- ⁶² Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 136-37, и Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution."
- ⁶³ Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution."
- ⁶⁴ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 137.
- ⁶⁵ *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero* (Bari: Laterza, 1937).
- ⁶⁶ Hansen, "Julius Evola und der Sexus."
- ⁶⁷ Овај сажетак догађаје види у донекле еволијанском светлу.
- ⁶⁸ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 129-30. Ово је крајње поједностављење сложених догађаја.
- ⁶⁹ Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution."
- ⁷⁰ Познати детаљи су узети из минута састанка на коме су ови предлози одбијени, а на посету Бебелсбургу указује извештај италијанске полиције из 1939. (мада други полицијски извештај из 1930. указује на Еволу као на следбеника Рудолфа Штајнера укљученог у ширење немачког империјализма у блиском односу са немачким принцем и џемом. Круп, такви извештаји морају да се приме са резервом). Види: Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution." Сам Евола у *Chemin du cinabre* нутри о било каквим контактима са SS-ом, указујући само на своје односе са ултра-конзервативцима, али Евола је можда до тада могао да појали контакте са SS-ом.
- ⁷¹ Вилигуту је било наложено да начини критику четири Еволина предавања, једно одржано у Берлину 1937. и три 1938, као и дела *Heidnische Imperialismus*, Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, стр. 188-83 and 189-190. Вилигут је касних двадесетих година био повезан са Ordo Novi Templi, новотемпаратском групом, коју је 1907. основао Јерг Ланц фон Либенфелс, бивши цистерцијанац. Фон Либенфелс је био (предвидљиво) повезан са Теософским друштвом, али неке од његових идеја су веома далеко од теософских. Интерпретирањем билијуског Пада као расног мешављања божанских првих Аријеваца са пигмејима, 1905. он је предложио повратак Аријеваца њиховом ранијем божанском стању; његов предлог је укључивао стерилизацију нижих раса, или барем њихово пресељење на Мадагаскар, или у супротном, њихово ритуално спаљивање. Види: Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, стр. 90-97, 100, и 180.
- ⁷² Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, стр. 190.
- ⁷³ Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution", за састанак од 11. августа, 1938. Хансен доноси сасвим другачије тумачење ових састанака, наглашавајући несигурност извештаја о Еволовиној посети из 1938. и једва је наводи када говори о Еволовим плановима који нису подржани јер су били утопистички. Хансен је вероватно видео оригинални запис, ја нисам, и то моје тумачење чини мање сигурним, али ми се чини да на састанку није могла да се донесе одлука о укидању даљег приступа führenden Dienststellen осим ако Евола није имао приступ, и да се састанак на тако високом нивоу, коме је присуствовао и Химлер, не би био Еволовим плановима сем ако се они на неки начин нису тицали SS-а. То сутереше да су се führenden Dienststellen налазили унутар SS-а. Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism* не доноси детаље о говорима о којима је Вилигут требало да извести, и само је један (из 1937) посебно наведен као одржан у Немачкој; могуће је да су три говора из јуна 1938.

одржана негде другде, можда у Италији, а да их је Химлер запазио из неког другог разлога. Међутим, чини се мање вероватним да не постоји веза када је SS разматрао три јунска говора и када је беседник био тема састанка високог ранга SS у августу 1938. Мора се ипак нагласити да је потребно даље истраживање овог проблема.

⁷⁴ Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, стр. 179 и 190.

⁷⁵ *Sintesi di dottrina della razza* (Milan: Hoepli, 1941).

⁷⁶ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 151–52 и 157.

⁷⁷ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 153 и 156, и de Benoist, "Bibliographie."

⁷⁸ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 154.

⁷⁹ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 154, и Hansen, "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution." Сам Евола, наравно, то приказује сасвим другачије.

⁸⁰ De Benoist, "Bibliographie."

⁸¹ Evola, *Chemin du cinabre*. pp. 159–62. Goodrick-Clarke, *Black Sun*, стр. 66–67.

⁸² За Регињија, Н. Т. Hansen, "Mircea Eliade, Julius Evola und die Integrale Tradition", у Julius Evola, *Über das Initiatische* (Sinzheim: AAGW, 1998). За групу Ur, Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 137. "Удаљен" у географском као и у метафоричком смислу. У другој половини тридесетих Евола је послао неке књиге Елијадеу са посветом која је почињала речима, "Сећам вас се савршено"- Claudio Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'est* (Parma: All'insegna del Vetro, 1998), стр. 94 – што подразумева да је Елијаде тражио те књиге у писму које је садржало фразу као напр., "Можда се сећате да ме је Регињи [или опет неко други] поменуо вама." Датум 1927. је најкаснији могући, с обзиром да је еволијански садржај Елијадеовог дела "Ocultismul in cultura europeana", објављен у *Cuvântul* децембра 1927. Такође је и најранији датум, пошто група Ur није постојала пре 1927.

⁸³ За теософију види: Natale Spineto, "Mircea Eliade and Traditionalism", *Aries* NS 1, бр. 1 (2001), 68. Сен Мартији није толико сигуран.

⁸⁴ Spineto, "Mircea Eliade", стр. 68.

⁸⁵ Mircea Eliade, *Journal III*, 1970–1978 (Chicago: University of Chicago Press, 1989), стр. 161.

⁸⁶ Robert Ellwood, *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1999), стр. 81.

⁸⁷ Сукрет се изгледа догодио око 1933. Ловинеску је 1934. објавио чланак о Светом Гралу у *Etudes traditionnelles* - Claudio Mutti, *Introduction, La Dacia iperborea*, Vasile Lovinescu (Parma: All'insegna del Vetro, 1984), стр. 11. Постоји и уступна референца на Еволову у Ловинескуовом чланку из те године у објављеном у *Vremea* (Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'est*, стр. 23).

⁸⁸ Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'est*, стр. 22.

⁸⁹ Mutti, *Introduction, Dacia iperborea*, стр. 11. Чланци о Дакији су сакупљени и преведени као *Dacia iperborea*.

⁹⁰ Adriana Berger, "Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States" у *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, изд. Nancy A. Harrowitz (Philadelphia: Temple University Press, 1994), стр. 55–56.

⁹¹ Mutti, "La vita e i libri di Vasile Lovinescu" у *La colonna traiana* [sic], Vasile Lovinescu (Parma: All'insegna del Vetro, 1995), стр. 20.

⁹² Mutti, "Vita e libri", стр. 20.

⁹³ Елијадеов најранији традиционалистички чланак је био објављен у децембру 1927, док је још био студент. "Ocultismul in cultura europeana" [Окултанизм у европској култури], се појавио у магазину *Cuvântul* [Младост] децембра 1, 1927, стр. 1–2, и позивao се на Еволови чланак, "Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea" [Вредност окултизма у савременој култури], објављен у Италији претходног месеца у *Bilychnis*, новембра 11, 1927, стр. 250–69. Елијаде 1932. описује Генона као "значајног окултисту са позамашним знањем, који увек зна шта прича" ("Spiritualitate si mister feminin" [Духовност и мистерија женствености], *Azi* [Данац], април 1932). У приказу Еволове књиге *Rivolta contro il*

mondo moderno (1933) у *Vremea* (март 31, 1935, п. 6), Елијаде је опрезнији, називајући Еволу "једним од најзанимљивијих личности ратне генерације." Од 1935. надаље, постоји само неколико упута на традиционалистичке ауторе. Види: Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'est*, стр. 22, 97–98, и Hansen, "Mircea Eliade."

⁹⁴ Spineto, "Mircea Eliade", стр. 67.

⁹⁵ Наведено у Hansen, "Mircea Eliade."

⁹⁶ Eliade, *Journal III*, стр. 162–63.

⁹⁷ Пошто Елијаде није негирао Еволову оптужбу, могао је само да објасни због чега га не наводи. У овом контексту, помињање не-традиционалистичке публике изгледа подразумева да он није жељео да искључи ту публику. Могао је једноставно да мисли да не види сврху навођења (традиционалистичких) аутора које његови читаоци никада не би читали, али се ово тумачење чини мање вероватним, с обзиром да је Елијаде разуме двоструку сврху извора цитирања. Елијаде је другде мање или више близак Традиционализму. Док је 1940. писао роман (*Viat a Noua* [Нови живот]), у свом је дневнику писао о свом јунаку Тулину: "Тулин ће говорити ствари која ја немам храбrosti да изразим јавно. Тек сам неколицини пријатеља признао моје 'традиционалистичке' погледе (да искористим Генонов израз)." Наведено у Spineto, "Mircea Eliade", стр. 68.

⁹⁸ Генон је 1949. писао о Елијадеу: "Он је мање или више у потпуном сагласју са традиционалистичким идејама, али се не усуђује да то исувише показује у свом раду, јер се плаши да не дође у сукоб са званично прихваћеним концепцијама." Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), стр. 272.

⁹⁹ 102.This objective is deduced from his earlier association with Traditionalism, a deduction that seems to be supported by the arguments I will show later. Of course Eliade—like everyone—must have had multiple objectives.

¹⁰⁰ У *Comentarii la legenda Mesterului Manole* [Коментари легенде Мајстора Маноле] (Букурешт: 1943), наведено у Spineto, "Mircea Eliade", стр. 73.

¹⁰¹ Mircea Eliade, "Some Notes on Theosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin" [Види: Roger Lipsey, *Coomaraswamy*, 3 том., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977], *History of Religions* 19 (1979), 169–71.

¹⁰² Spineto, "Mircea Eliade", помиње "концепте антропо-космичког подударања, симбол, свети центар, 'циклични' квалитет традиционалног времена, људске грађе као слике космосогоније, жртве као реинтеграције и архетипа" (стр. 68). Многи од њих нису средишња ствар или у Традиционализму или у Елијадеовом раду, или се налазе код обоје или на другом месту. Елијаде заиста традиционално време види као циклично, али на веома различит начин од Генону.

¹⁰³ Овај циљ је узведен из његове раније везе са Традиционализмом, и то, чини се, поткрепљују многи докази које ћемо изнети касније. Елијаде је – као и сви – имао бројне циљеве.

¹⁰⁴ Douglas Allen, "Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal", у *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, изд. Bryan S. Rennie (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000), стр. 211 и 214–25. Види такође: Bryan S. Rennie, *Introduction, Changing Religious Worlds*, изд. Rennie, стр. ix–xxiv

¹⁰⁵ "Folclorul ca instrument de cunostere" [Фолклор као инструмент знања], 1937, обновљено у *Insula lui Euthanasius* (Bucharest: Fundatia regala pentru literatura si arte, 1943). Наведено у Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'est*, стр. 22.

¹⁰⁶ Једном је приликом заменио "сотеролошки" за "иницијацијски" – види пример у Spineto, "Mircea Eliade", стр. 69. За Елијадеову "архаичну" религију која укључује чак и савремени хиндуизам (види: Rennie, "The Religious Creativity of Modern Humanity: Some Observations on Eliade's Unfinished Thought", *Religious Studies* 31 [јун 1995], 221–35), баш као што је хиндуизам био "традиционалан" за Традиционалисте.

¹⁰⁷ Spineto, "Mircea Eliade", стр. 75.

¹⁰⁷ У *L'épreuve du Labyrinthe, entretien avec C H Rocquet* (Paris: 1978), наведено у Enrico Montanari, "Eliade e Guénon", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 61 (1995), 133.

¹⁰⁸ N. J. Girardot, "Smiles and Whispers", у *Changing Religious Worlds*, изд. Rennie, стр. 157.

¹⁰⁹ Ловинескуова подршка је препозната у његовом чланку из 1934, "Mistica fascismului" [мистицизам фашизма], *Vremea*, јануар 14, 1934 (Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'est*, стр. 23). Он је такође познавао Кодреану лично (Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'est*, стр. 21). Елијадеова подршка је размотрена касније.

¹¹⁰ Larry L. Watts, *Romanian Cassandra: Ion Antonescu and the Struggle for Reform, 1916–1941* (Boulder, Col.: East European Monographs, 1993), стр. 132-33, и Berger, "Mircea Eliade", стр. 56. Суд о легионарском антисемитизму је узет из Watts, стр. 183.

¹¹¹ Radu Ioanid, *The Sword of the Archangel: Fascist Ideology in Romania* (Boulder, Col.: East European Monographs, 1990), стр. 54-55, и Watts, *Romanian Cassandra*, стр. 158-60.

¹¹² Z. Ornea, *The Romanian Extreme Right: The Nineteen Thirties* (Boulder: East European Monographs, 1999), стр. 204 и 206.

¹¹³ *Vremea* 10: 476 (1937), наведено у Berger, "Mircea Eliade", стр. 63-64.

¹¹⁴ "Why I Believe in the Victory of the Legionary Movement", *Buna Vestire*, децембар 17, 1937. Немачки превод у *Deutsche Stimme* 11 (1998), доступан на <http://members.tripod.com/centenar/ccd4.html> [мај 2000].

¹¹⁵ "Bucuresti Centru Viril", *Vremea* 8: 835 (1935), и "Pilotii Orbi" [Слепи пилоти], *Vremea* 10: 505 (1937), наведено у Berger, "Mircea Eliade", стр. 56 и 63.

¹¹⁶ Или 1936. или 1938 – види расправу у Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'est*, стр. 13-15.

¹¹⁷ Evola, *Chemin du cinabre*, стр. 137.

¹¹⁸ Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'est*, стр. 25-26.

¹¹⁹ Florin Mihaescu, "René Guénon, Frithjof Schuon, Vasile Lovinescu et l'initiation", у *Frithjof Schuon, 1907-1998: Etudes et témoignages*, изд. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), стр. 195-97.

¹²⁰ Ioanid, *Sword of the Archangel*, стр. 141 за Лупу.

¹²¹ Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel inédit", необјављено, и Мухамед Валсан, интервју.

¹²² У Eliade, "Initiation et monde moderne", *Travaux de Villard de Honnecourt* 1 (1980). Наведено у Wasserstrom, *Religion after Religion*, стр. 41-42.

¹²³ Watts, *Romanian Cassandra*, стр. 173-76; Ellwood, *Politics of Myth*, стр. 82; и Ornea, *Romanian Extreme Right*, стр. 216.

¹²⁴ Marie-France James, *Esotérisme, Occultisme, Franc-Maçonnerie et Christianisme aux XIX et XX siècles. Explorations bio-bibliographiques* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1981), стр. 336, и Bryan Rennie, "Mircea Eliade", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998).

¹²⁵ Watts, *Romanian Cassandra*, стр. 228-29, и Ornea, *Romanian Extreme Right*, стр. 219.

¹²⁶ Mutti, "Vita e libri", стр. 22.

¹²⁷ Формулација, мада не и сама оптужба, је узета из Kelley Ross, "Mircea Eliade (1907-1986)", *The Proceedings of the Friesian School, Fourth Series*, 1996- [online]. Доступно на <http://www.friesian.com/eliade.htm>.

¹²⁸ Ross, "Mircea Eliade."

¹²⁹ A patrulea hagialic: exgeza nocturna a Crailor de Curtea-Veche (Bucharest: Cartea Româneasca, 1981); Mutti, "Vita e libri", стр. 22; и електронска пошта Михаја Маринескуа, септембар 1, 2001.

¹³⁰ За дограђе након Ловинескуове смрти, види: AN 1.

¹³¹ За детаље види: AN 2.

VI

ФРАГМЕНТАЦИЈА

Други светски рат је за Еволу био период снажне активности, али је за Традиционализам, с друге стране, био време неактивности. Генон је био у Египту, који је окупирала енглеска војска, док се већина Традиционалиста налазила у Француској, коју је окупирала немачка армија. Шуон се налазио у неутралној Швајцарској и одредио је Михаела Валсана за његовог *мугадама* у Паризу. Рат је прекинуо преписку која је раније повезивала ове са осталим Традиционалистима широм света, мада је дипломатска пошта неутралног Бразила допуштала некакву комуникацију све до 1942.¹ *Etudes traditionnelles* престале су да излазе, а Генона дела у Француској нису била доступна. Престале су све врсте масонских активности, а француски масони су били прогоњени.²

Међутим, Генон је чак и током рата пронашао нове следбенике, међу којима је најзначајнији био Мартин Лингс, млади Енглез који ће до краја двадесетог века постати један од најзначајнијих суфија Традиционалиста. Лингс – који се реду Алавија прикључио 1938. године након читања Генона, док је предавао енглески језик у балтичким државама – на почетку рата је посетио Генона у Египту. Због немогућности да се врати у Литванију, запослио се да на енглеском одсеку на Каирском универзитету, а током рата је постао Генонов најближи сарадник, мада никада нису постали баш присни.³

Генон је током рата стекао и неколико нових читалаца, укључујући Алена Данијелу, француског музичара и преобраћеника у хиндуизам. Он је тада живео у Бенареу у Индији, и започео је свој превод неких Генонових дела на хинду. Његов старији брат, Жан Данијелу, који је пред крај свог живота био католички кардинал и члан Француске академије, толико се заинтересовао за Традиционализам да је на ту тему написао неколико чланака.⁴ Најпрослављенији нови Генонов читалац, међутим, био је француски романописац Андре Жид. Жид је већи део рата провео у Мароку, где му је 1943. француски суфи и Традиционалиста позајмио неке Генонове

књиге. „Шта бих постао да сам их пронашао раније у својој младости?”, питао се Жид у свом дневнику. Али, 1943. године било је исувише касно за промену: „Мој склеротични дух се савија... с тешкоћом”, писао је Жид. Књига га је подсећала на оно што је он називао сопственом “окциденталношћу”, и на то зашто је држао страну Декарта и Бејкона.⁵ Ипак, Жид није могао сасвим одбацити изазов Традиционализма. То се види и у његовом разговору са Анријем Боском (поменут раније), који је забележио разговор док је живео у Мароку током рата где је убрзо и упознао Жида. Након што је Боску и присутој групи испричao већину онога што је у свом дневнику записао о Генону, Жид је наставио:

“Ако је Генон у праву, па, цело моје дело пада у воду...”

На то је неко одговорио: “Али, онда и друга падају с њим, и то готова сва; дело Монтења, на пример...”

[ЖИД]: “Не постоји ништа, апсолутно ништа, што би се приговорило ономе што је Генон написао. То је непобитно.”

[Опет тишина, а затим]: “Улог је положен, ја сам исувише стар.”

[Додаје]: “Ја страсно волим живот – многоструки живот. Не могу да пристанем да себи ускратим задовољства која се пружају у чудесној различитости света, а и зашто бих? Да бих жртвовао апстракцији – Јединству, непрепознатљивом Јединству!... Ограничена бића, пропадљива створења, само ме она занимају и маме ми љубав, то није Биће, Вечно Биће, Неограничено Биће.”⁶

Жид је очито био забринут да је Генон имао право, а да је он био у крију. Изгледа да се трудио да оправда себи сопствено непредузимање акције да следи пример човека који му је дао Генонове књиге и да постане суфи, напуштајући свет због Бога. Жид наравно никада није постао суфи, али његова размишљања показују како Генонове књиге и лични пример суфија Традиционалисте могу изгледати другима: као изазов, мочан позив на неку врсту религијског позива.

Обнова

Традиционалистичка активност у Француској је оживела убрзо након Другог светског рата, и ускоро је добила нове правце. Први је био масонски. Убрзо након рата, Александар Мордиов, руски Традиционалиста који је живео у Паризу, писао је Великој Ложи Француске. Велики Мајстор, Мишел Димеснил де Грамон, и неколико других старијих масона очито су ценили Геноново дело као и дело Вирта, те су 1947. дали дозволу за оснивање нове ложе на традиционалистичким основама. Њено име је било La Grande Triade [Велика Тријада] – име је потекло од Генонове књиге, *La grande Triade* (1946), о масонској иницијацији.⁷ Ово је захтевало посебно одобрење јер је

тада на снази била општа забрана оснивања нових ложа; масонерија је једва преживела окупацију и број масона повезаних са Великом Ложом Француске пао је са 124000 у 1939. на 3000 у 1945.⁸ Неопходно је било оживети старе ложе, а не оснивати нове.

Експеримент оживљавања “традиционалног” масонског обреда избацивањем каснијих додатака, за шта се залагао Вирт и под упутствима Генонових дела, привукло је много пажње у масонским круговима. Поред броја Традиционалиста (укључујући и Мордиова), међу једанаесторицом чланова Велике Тријаде тада су се налазили и Велики Мајстор Обедијенције (де Грамон) и будући Велики Мајстор,⁹ а број посетилаца ложе исправа је био толико велик да у просторији више није било места за седење.¹⁰ Један посетилац је 1948. забележио свој повољни утисак у вези обреда и расправе која је за њима уследила (два дела сваког масонског састанка):

Поштовани Иван Серф је руководио Делима са мајсторством... Од тренутка када је заузео своје место за столом, све се у његовом ставу променило да је изгледао као неко ко се може описати само као хијератски, без икакве пристрасности... Обреди су изведени с тачношћу и мудро, опходња је изведена правилно, у одговарајућем правцу и ритму... Квалитет Делја је био једнак квалитету обреда. Просечни интелектуални ниво чланова био је засигурно виши од нивоа у већини ложа. Многа Браћа поседују огромну и истинску мудрост. Теме о којима се говорило биле су увек изабране мудро, а расправа која је уследила била је уљудна и истрајна, захваљујући такође опаженој савршеној дисциплини.¹¹

Како је повратак мира омогућио нове иницијативе попут ове, такође је допустио и појединим Традиционалистима да се врате прекинутим пословима. Један од ових је био и Анри Артунг, важна фигура у историји Традиционализма. Артунг је био припадник француске мале или често важне протестантске мањине и син управника Војне школе. Са Геноновим делом га је упознао 1938. Оливије де Карфор, отац његовог пријатеља, Франсиса де Карфора. Читаву ноћ је читao књигу коју је добио (*Introduciton générale*), и као последица тога живот му се “променио.” Рат је, међутим, успорио последице ове промене. Након што је завршио факултет, Артунг се 1942. прикључио покрету отпора, са пријатељем Франсисом де Карфором је 1943. пребегао у Швајцарску, а 1944. се вратио у Француску како би се прикључио Слободној француској армији. После рањавања у Алзасу и после одликовања за храброст, Артунг је постављен за помоћника председника де Гола. Само је тада, док је био на мисији у Индији 1945, могао да се врати својој традиционалистичкој потрази.¹²

Артунг је 1947. поново провео десет дана у јужној Индији у Тируванамалају, ашраму (завија) Рамана Махаришија, једног од најпрослављенијих хиндуских гуруа или мудраца века. Ова посета је била одлучујуће духо-

вно искуство у Артунговом животу – он Рамана Махаришија описује као “живу инкарнацију божанске стварности која се налази у сваком човеку, или коју је он открио”¹³ – али то није задовољило његову потрагу за иницијацијом. У Паризу, где је докторирао на географији након што је напустио војску,¹⁴ Артунг је срео Валсану, и у фебруару 1949. започео је преписку са Геноном. Испрва су расправљали о Рамани Махаришију и о другим савременим хиндуистичким гуруима, као и о преводу дела Рамана Махаришија за који се Артунг надао да ће објавити у *Etudes traditionnelles*. Валсан је охрабрио Артунга који у мају пише Генону – изузетно формалним тоном за који је младић сматрао да приличи таквом мудрацу – да с обзиром на тешкоће које практиковање хиндуизма претставља за западњака, “зар не би... било могуће да се ја окренем ка езотеријском оквиру за којим веома жудим и који би могао – мада ислам за сада познајем слабије него хиндуизам – да ми користи, оквиру који је боље прилагођен за развој духовног живота западњака?” Генон је четрнаест дана касније одговорио да “све у свему одобрава ову тежњу”, и у јуну или раном јулу 1949. Артунг и његова жена постали су муслимани и приклучили се реду Алавија.¹⁵

Ред Алавија се такође кретао у новом правцу. Његови обреди су постали сложенији, са свећама и мирисом који су се користили током зикра, чији је део непријатељски извор описан као преокупацију “постављањем сцене” (*mise en scène*).¹⁶ Крај зикра око 1947. године описан је на следећи начин:

Након простог обеда – ражени хлеб, сир, воће и чај – шејх би у тишини говорио о учењу и духовном животу и одговарао би на питања. Том приликом ја бих увек осећао моћан дах блаженства како излази из његових уста; готово да сам могао да видим зраке светlosti како исијавају из њега. Седео је на свом дивану у мароканској хаљини, као и његови ученици који су седели на поду у полуокруглу; жене су седеле у позадини. Традиционална ношња, на којој је инсистирао шејх, давала је сваком достојанство. Две мароканске лампе од најфинијег бакра бацале су на плафон и зидове нежне траке светlosti, и док смо ми проводили обреде, мирис је испунио ваздух. Све је било свето лепо и мирно, и након тих вечери ја бих корачао према кући као опијен вином истине.¹⁷

Шуонова опседнутост амбијентом и данас може да се види у домовима његових следбеника, који су готово сви лепо украсени у “традиционалном” стилу који делом може да се прати све до Кумарасвамија, и неизбежно су опремљени собом за молитву у којој стоје Куран и свећа, и обично бодеж.¹⁸ Лепота је за Шуона и његове следбенике увек била важно средство приступања Богу.

Други смер реда Алавија био је последица Шуоновог дугог занимања за америчке Индијанце, које може да се прати све до прича које му као детету причала бака с очеве стране која је у младости живела неко време у Амери-

ци.¹⁹ Ово је интересовање постало озбиљније 1946, када је Шуон писао различним следбеницима и поштоваоцима тражећи од њих да га упознају са индијанским “поглавицама.” Као одговор на ову молбу, Џозеф Епес Браун, антрополог са Универзитета у Индијани и припадник Алавија, послао је Шуону књигу *Black Elk Speaks* [Црни Лос прича] (1932) Џона Нејхарда.²⁰ Ово је био најпродаванији приказ из првог лица – сада се зна да је био дорађиван – живота Црног Лоса, поглавице Огала Сијукса и светог човека (*wichasha wakan*) који је учествовао у биткама код Литл Биг Хорна и Вундед Нија.²¹ *Black Elk Speaks* је веома дирнула Шуона; године 1948. то је била прва књига коју је поклонио Кетрин Фир, тек пристигло у ред, која ће му касније постати жена.²² Након читања ове књиге, Шуон је започео да у преписци са Геноном расправља о индијанској духовности, и предложио је да Браун ступи у контакт са Црним Лосом; Браун је то учинио и с њим је провео годину дана око 1947-48.²³ Резултати овог годишњег истраживања су објављени 1953. године, у исто време и на енглеском и на француском, као *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux* [Света лула: Белешке Црног Лоса о седам обреда Огала Сијукса], и *Les rites secrètes des Indiens sioux* [Тајни обреди Сијукса].²⁴

The Sacred Pipe је уз Нејхардову књигу дуги низ година била основни извор за проучавање индијанске религије, иако никада није достигла изванредну популарност Нејхардове књиге.²⁵ *The Sacred Pipe* је највећим делом написана у Лозани током шест месеци, уз помоћ Шуонових традиционалистичких схватања која је седмично износио о Брауновом нацрту књиге.²⁶ *The Sacred Pipe* је тако добила неочекивана поглавља “меког” Традиционализма у академском стилу.

Раздор

Обнову традиционалистичких активности је 1948. прекинула нарастајућа неслога између Генона и Шуона. Јавила се због питања хришћанске иницијације. Шуон је неко време лично држао да су хришћанске тајне крштења и причести задржала ваљаност езотеријске иницијације. То виђење је изнео у јулско-августовском издању *Etudes traditionnelles* 1948, у чланку “*Mystères chrétiens*”. Генон је очито мало бринуо о погледима које је Шуон изнео у чланку “*Mystères chrétiens*” – с тим гледиштем је већ био упознат или му се снажно супротстављао – али се најутрио што је чланак штампан у часопису који је он сматрао својим.²⁷ Рејор је преко извештаја који су упућивани у Каиро подстицао идеју да Шуон доводи у питање Генонов ауторитет. Он се 1948. жалио Генону да Шуонови следбеници покушавају преузети контролу над Великом Тријадом и да су многи отказали претплату на *Etudes traditionnelles* те да поручују само оне бројеве са Шуоновим текстовима.²⁸

Нема доказа да је Шуон покушао да преузме Велику Тријаду, али неки изазови Геноновом ауторитету су се могли очекивати. Постојала је општа

шема тих изазова: Генон је одбио ауторитет остварелог Енкуза, а Енкуз је као младић одбацио ауторитет Блавацке. Шуоново одбацивање Геноновог ауторитета је у том часу било још вероватније због прекида комуникације током рата, због чега су Шуонови следбеници постали независнији од Генона, баш као што су Валсанови следбеници постали независнији од Шуона.

Свађа из 1948. године није се тицала само питања ауторитета; тицала се и праве природе традиционалистичког суфијског реда. Генонов став је био јасан: не само да се езотеријска пракса мора одигравати у правоверном егзотеријском оквиру, већ езотерија и егзотерија морају бити у сугласју. Традиционалистички суфијски ред у Европи не би требало да се разликује од суфијског реда у исламском свету, а егзотеријски ислам његових следбеника не би требало да се разликује од правоверног ислама.²⁹ Све друго би била “мешавина традиционалних форми”, синкретизам. Шуоново гледиште је било попустљивије: он је веровао да је езотеријска пракса оно што је важно и да је њен егзотеријски оквир од мање важности.

Ово није био само теоретски проблем. Шуоново се гледиште огледало у ублажавању шеријатског закона што је дозвољавао неким следбеницима у Лозани, вероватно пред крај рата. Ништа не указује на такво ублажавање пре рата, сем изговарања сұна. Прве извештаје о ублажавању закона Генону је 1948. послао Рејор, по коме Шуонови следбеници више нису постили рамазански пост.³⁰ До 1950. ове извештаје су независно потврдили Валсан и Артунг, по којима је Шуон ублажио шеријатски закон за поједине следбенике, али не за све,³¹ што је изгледа и био случај.³² Фон Мејенбург и остали су у Базелу постили рамазански пост као и увек.³³

По Валсану, Шуон је ово и друга одступања од шеријатског закона својих следбеника оправдавао као одступање од “егзотеричних формалности”, које треба “прилагодити... условима живота на Западу.” Валсан је јасно одбацио ово оправдање.³⁴ Валсаново схватање је било је мање-више исправно: у једном каснијем документу Шуон је писао о “поједностављивању” шеријата, “легитимног у одређеним условима, не само у условима живота у *dar al-harb* (не исламским земљама) уопште, већ и, изнад свега, у условима садашњег циклуса.”³⁵ По речима Шуоновог следбеника из тог времена: “Неки обавезни религијски прописи требали су да буду извршавани уз спољашњу подршку читаве традиционалне цивилизације... Стално инсистирање на неким езотеричним прописима доноси ризик да се компромитује првобитна намера религија, јер под необичним условима модерног света ови услови могу заправо да постану бреме пре него потпора унутрашњег духовног живота.”³⁶

Поред немогућности да се испости рамазански пост, Валсан је такође жалио и због спровођења ритуалних молитви у неодговарајуће време и због неодговарајућег ритуалног прања пре молитве.³⁷ Ово захтева неколико објашњења као и неколико коментара. Суштина муслиманске праксе је описана у пет “стубова” ислама, од којих је први *shehada* (чин потврђивања вере). Други је ритуална молитва (*salaah*) која се врши пет пута на дан у од-

ређено време. Током молитве, мусиман мора бити у стању ритуалне чистоте, а она се постиже прањем удова, уста и других делова на одређен начин и одређеним редом (*vudu, ūsl*). Алтернатива овим прањима, *tayammum* – ограничено симболичко прање песком и прашином – дозвољена је када нема воде. По Валсану, Шуонови следбеници су се користили овим начином иако је вода била доступна. Трећи стуб јесте уздржавање од хране, пића, дувана, итд, од зоре до сумрака током лунарног месеца рамазана.

Шуон је имао неке разлоге због којих је желео да “поједностави” (како је касније рекао) ове стубове. Други и трећи стуб ислама је веома лако извршавати у исламском свету. Међутим, на западу они и данас доносе извесне потешкоће, које су биле још веће четрдесетих година када имигранти нису још увек приближили ислам западном свету. Није било цамија у којима би се молило, а људи који би почели да перу своје руке и ноге у јавним купатилима привукли би пажњу. Они који би током рамазанског преподнева заспали за својим радним столом не би наишли на разумевање. Поред тог, четрдесетих година рамазан је падао у летњем периоду, и иако је време у Швајцарској у августу хладније него у Египту, сунце излази много раније и залази много касније, чинећи период поста много дужим – мада постоје начини да се с овом тешкоћом изађе на крај без прекидања поста.³⁸ Дакле, можемо да видимо због чега је Шуон могао да допусти нека одступања од шеријатског закона у овим подручјима, иако није сасвим јасно зашто је допуштао *tayammum* када је вода била доступна.³⁹

Иако се Валсан очито није слагао са Шуоновим “поједностављењима”, а чини се да се ни Генон није слагао с тиме, занимљиво је да је, што се ислам више широ западом према крају двадесетог века, за западне преобрађенике у ислам постало уобичајено да се допушта одређено умекшавање шеријатског закона из чисто прагматичних разлога⁴⁰ – сулудо је гурати некога до крајњих граница. Постоји, дакако, танана или важна разлика између допуштања преобрађенику у ислам да одложи дневну молитву како не би изгубио посао,⁴¹ и дозвољавања одлагања због “тренутних услова циклуса” или због тога што је време за молитву само “егзотерична” формалност која може “да буде есенцијализована”.⁴² Већина муслимана који познају услове на западу имаје разумевања за први случај. Други разлог су одбацили и Генон и Валсан, а згрозио би готово сваког муслимана. Понекад се треба присетити познате приче о шејху који током рамазана путује пустињом са иссрпљеним следбеницима. Изненада се укаже оаза са хладним и чистим језерцетом и палмама препуних дозрелих урми. “Помозите себи!” зачује се глас Бога. “Толико сте посвећени Моме путу да више не треба да бринете о формалностима.” “Ја се од Сатане, проклетињо, склањам у Богу!” одговори шејх. “Како си знао да сам то ја?” упита Сатана (јер то је био он). “Делом због звука твог гласа”, одговори шејх, “а делом и зато што знам да Бог никада никог не ослобађа од шеријатског закона.”

Валсан је забележио још једно одступање од шеријатског закона које за служује коментар. У питању је допуштање алевијама да пију пиво на поро-

дичним или пословним вечерама,⁴³ очигледно са циљем да умање сумњу. Постоје неке паралеле у односу на друга Шуонова ублажавања шеријатског закона, али нема познате паралеле у односу на ову. Шеријатски закон допушта муслиманима да негирају своју веру како би избегли смрт (мада је, ако је могуће, боље умрети као мученик), а онима који су се тек преобратили саветује се да никоме не говоре о преобраћењу све док не осете да су спремни да се изборе са реакцијама. Међутим, није познато да је неки други шејх дозволио забрањене ствари. Поред тога, неки чланови реда Алавија су почели да пију пиво и приватно као и у јавности.⁴⁴

Шуон, ипак, није напустио шеријатски закон у потпуности и никада то неће учинити, мада ће током следећих година бити још одступања. Шуон је и даље инсистирао на шеријатском закону довољно да подсети своје следбенике да су “сексуални односи ван брака у йоштуности забрањени”,⁴⁵ и да одбије пријем у ред Рожера Маридора, старог Геноновог пријатеља. Маридор се са Геноновим делом, као и други из његове генерације, сусрео 1927-28. године, а тридесетих је посетио Генона у Каиру неколико пута – он је можда богати следбеник који је спасио Генона од глади током његових првих година у Египту. Након што га је Рејор упутио на Валсану, трагао је, као и остали, за суфијском иницијацијом. Валсан га је, међутим, одбио јер је живео са удатом женом која није могла да се разведе од свог мужа. Шуон га је одбио из истог разлога. Генон је очигледно био благонаклонији према Маридоровој ситуацији, па је Маридор са Геноновом дозволом путовао у Мароко и ступио у ред Даркавија, исти онај ред у који је био ступио Бурхарт, мада сада под вођством другог шејха, Мухамеда ал-Тидилија. Ал-Тидили је касније Маридору дао иџазу, па је тако установљен и други суфијски ред.⁴⁶

Поред Шуоновог инсистирања на езотеријској пракси и необазирања на езотеријске елементе шеријатског закона, Шуон је био спреман да хришћанске сакраменте сматра иницијацијским, па чак и да приhvата хришћане за следбенике. Никада није дозволио немуслиманима да ступе у ред, али им је допуштао да присуствују (али не и да активно учествују) церемонији зикра.⁴⁷ До педесетих година Генон је већ озбиљно схватао извештаје да Шуона следе и хришћани, а посебно католички свештеник који је раније био инициран у Братство вitezова Божанског Параклета. Након смрти Шарбоно-Лесаја, контрола над овим телом је 1946. прешла у руке Томаса, Геноновог старог сарадника из Реда Храма.⁴⁸ Иако је 1951. године историја Параклета између 1946. и његовог “утрнућа” била веома замагљена, чини се да су извештаји који су стigli до Генона били тачни, пошто се свештеник користио Шуоновим медитативним вежбама – о Шест тема – све до средине шездесетих година, када је јављено да је по први пут посетио Лозану. Тада се згадио над оним што је видео и разишao се са Шуоном.⁴⁹

Генон је бринуо не само о Шуону и о Братству вitezova Божанског Параклета, већ и о Великој Тријади. Популарност ове ложе је донела и своје проблеме. Ниједна ложа не може да ограничи чланство на одређену групу

(мада може да одлучује о својим ритуалима унутар сопствених ограничења), и Велика Тријада се ускоро суочила са проблемом масона које Традиционализам није много занимао и који су побијали потребу езотеријске праксе која прати езотеријску праксу ложе. Традиционалисти које није много занимала масонерија такође су стварали додатне тешкоће. Ложа је била обавезна да дела унутар структуре коју је установила Велика Ложа Француске, што је, по некима, ограничило њене могућности. Генон је до 1949. почeo да изражава сумњу, мада је наставио да се интересује за развој обреда у ложи све до своје смрти.⁵⁰ Рeјор, који се на Генонов предлог прикључио ложи убрзо након њеног оснивања, 1950. је изазвао метеж и страх користећи свој беседнички таленат у ложи како би оптужио ложу за неуспех у постизању циљева. Рeјор је замољен да напусти ложу и то је учинио.⁵¹

Тада су (или можда мало раније) Рeјор и други Генонови дописници, Жан Турнијак, начинили други традиционалистички покушај да се установи масонска паркса.⁵² Рeјор и Турнијак су заједно основали Troix Appеaux [Три прстена], “дивљу” ложу (није одговарала ниједној Обедијенцији). Као дивља ложа, била је слободнија у својим активностима од Велике Тријаде, и своје је ритуале овог пута црпла из “оперативних” масонских ритуала Климента Стратона, енглеског масона који је тврдио да је открио оригиналне (пре осамнаестог века) ритуале масонерије – тврђња коју је Генон делимично прихватио, иако је делове Стратонових ритуала идентификовao као модерне уметке. Њени су обреди могли укључивати и молитве налик на суфијски зикр.⁵³ Иако слободнија од Велике Тријаде, Три прстена су побудила много мање интересовање. Привукла је неколицину људи и трпела је због тензије између њених муслиманих и хришћанских чланова. Ова тензија је више повезана са личностима него са религијама, пошто су муслимани без проблема припадали Великој Тријади, а хришћани и муслимани често деле исте (нетрадиционалистичке) ложе на Блиском Истоку.

Потешкоће са Геноновим масонским пројектима нису биле његов највећи проблем. Током педесетих година, односи са Шуоном су се још више погоршали, па су Генон и Рeјор (који је делао по Геноновим упутствима) почели да оне који трагају за иницијацијом упућују не Шуону, већ директно Валсану у Париз или Маридору. Шуон је, у покушају да избегне расцеп, послao Жак-Албер Кутата (професионалног дипломату) Рeјору како би наговестио да би Шуон могао да оде у Каиро да лично види Генона. Генон је, међутим, рекао да ће он, ако Шуон дође у Каиро, одбити да се види с њим.⁵⁴ Он је био одлучио да га Шуонове присталице шпијунирају – показујући исту парапоју која се видела када је изгубио и своју нећаку, Франсоу – и да Лингс чита његову преписку у корист Шуона. Лингс је увек негирао ту оптужбу.⁵⁵ Лингс је био задужен да прима Генонову пошту и да му је доставља кући, а на писмима је било трагова отварања. Ако је Генонова пошта заиста и била отварана, готово сигурно је није отварао Лингс, већ египатски цензор, заинтригiran масонским симболима у многим Геноновим писмима.⁵⁶ Генон и Шуон се никад више нису састали.

Шуон је до средине педесетих доживео прва напуштања. Међу првима су се налазили Кутат, његов ранији посланик Рејору, и Кутатов пријатељ Артунг, који се прикључио алевијама тек годину раније. До јула 1950. обојица су Шуону приговарали због “де-исламизације” реда (по Артунговим белешкама), због напуштања делова шеријатског закона, и због увођења елемената “који заправо нису ништа више од [плодова Шуонове] имагинације без икакве традиционалне вредности.”⁵⁷ Ова жалба се вероватно односи на Шест тема за медитацију, о чему смо говорили у поглављу IV: Рејор се већ жалио Генону 1948. године да је Шуон увео медитације о стварима ван ислама.⁵⁸

Кутат и Артунг су напустили ред заједно, али су потом следили различите путеве. Кутат, чија је супруга напустила ред са њиме, почeo је 1951. да слуша предавања православног свештеника. Године 1955. (док је службовао као амбасадор Швајцарске у Колумбији) он и његова супруга пришли су Католичкој Цркви. Међутим, задржао је интересовање за Традиционализам, па је 1957. на Сорбони чак и држао предавање о Генону.⁵⁹ У раним шездесетим годинама, као амбасадор у Индији, веома се потрудио да уреди швајцарски прихват тибетанских избеглица које су бежале од Кинеза.⁶⁰ Артунг је, с друге стране, супругу оставио у реду (иако то није био једини разлог за њихов развод), али је остао прилежни мусиман све до смрти 1988. Његов улазак у ред је био тајна, а његов ислам је остао тајна (изузев најближој породици) готово до краја живота – па чак и тада то није било обзnaњено, мада је могло да се разазна из молитви које су неки чланови реда, несклони Шуону, изговорили на његовој сахрани.⁶¹

Генон је, коначно, у септембру 1950. потакао Валсану да Шуону напише кратко писмо, раздавајући париски ред Алавија, који је Валсан водио од 1940. од Шуоновог реда.⁶² Генон је то образложио у писму из октобра: “У Лозани су ритуалне праксе сведене на строги минимум, а већина више ни не пости рамазански пост.” Генон је веровао да се алевије од суфијског реда претварају у “испразну ‘универзалничку’ организацију.”⁶³ Исто је, само још снажније, нагласио Валсан у новембру у веома критичном писму од двадесет пет страна које је написао Шуону изузетно оштрем тоном, повремено чак и саркастичним. Валсан је оптужио Шуона да се од ислама окренио “површном и олаком универзализму”, приписујући себи “универзалну улогу ван ислама”, занемарујући потребу за “изворном мухамеданском вером”, и замењујући исламски карактер алевија “универзалистичким”.⁶⁴ Разлика између перенијализма и “универзализма”, разлика коју ћу ја усвојити у овој књизи, јесте да перенијализам налази јединство у примордијалној перенијалној философији, док “универзализам” меша све религије без икакве разлике.

Кутат и Артут су takoђe критиковали Шуона у јулу због “дивинизације човека”,⁶⁵ вероватно самог Шуона. Ова оптужба, и “универзална улога ван ислама”, што наводи Валсан, представља хронолошку загонетку. Према *Erinnerungen und Betrachtungen*, како ћемо видети, Шуон је почeo на себе да

гледа као на неког коме је дата универзална улога тек од средине шездесетих година, а изгледа да је себе почeo да сматра за врсту божанске манифестије тек током осамдесетих и деведесетих година. Чини се, дакле, да су оптужбе Кутата, Артунга и Валсана преурањене. Можда су увидели прве назнаке даљег развоја. Рејор је те назнаке открио 1947. када је обавестио Генона да је један од Шуонових следбеника описао Шуона речима “мој божански господар”, а да је други рекао: “Није ли веома значајно да човек који данас најбоље разуме хришћанство носи име Исус?” (Иса, арапски облик имена Исус, било је Шуоново мусиманско име)⁶⁶. Наравно да Рејор није говорио о Шуоновом виђењу себе самог, већ о виђењу Шуонових следбеника. Дешава се, мада није уобичајено, да суфији у исламском свету развију идеје попут ове о свом шејху. Постоје чак и у исламском свету неки случајеви шеика који прихватају процене својих следбеника, а нешто слично се могло додати и Шуону.

Генон је платио данак разлаза са Шуоном. Његов најстарији пријатељ у Каиру, Валентин де Сен-Поан, писао је касније о писмима “која су га мучила, доносећи му смешна оговарања због којих је поверовао у прогањање, [и] скратила му живот... Насмејан, срећан, спокојан и пријатан писац уступкнуо је пред нервозним, чангризавим човеком који је упркос осмеху био видно несрћан.”⁶⁷

Де Сен-Поан очигледно није претеривао. Геноново здравље се погоршало, и то толико да је новинар који га је посетио 1950 – први за кога се зна да га је посетио – забележио како је његово лице било мршаво, а његове руке “прозирне” (али је ово узео за знакове “велике духовности”).⁶⁸ У касну јесен 1950, отприлике у исто време када је Валсан написао отворено писмо Шуону, Генон се преко деце заразио неком врстом прехода која је у то време мучила становнике Каира, и тако је Генон пао у кревет. Његово се здравље више није побољшало те је 7. јануара, 1951. увече и умро, у 64. години живота. Сахрањен је следећег дана (како и налаже мусимански обичај) на великом и древном Јужном гробљу, а на сахрани су били Лингс и амерички алевија, Витал Пери, који је живео у Каиру од 1946.⁶⁹

Генон је за собом оставио сина, две кћерке и трудну жену. Срећом по породици, Генонова смрт је француску заједницу у Каиру упозорила на нешто на шта раније није обраћала пажњу – да је у Каиру живео чувени Француз, а француско-египатски лицеј у богатом предграду Хелиополису понудио се да бесплатно школује Генонову децу.⁷⁰ Сва су она одрасла с познавањем француског и арапског језика; најстарији син, Ахмед, касније је емигрирао у Француску, где је постао доктор, док је остало троје деце остали у Каиру, живећи мање-више нормалним животима египатске средње класе.⁷¹

Кратко пре смрти, Генон је замолио своју жену да његову радну собу остави каквом јесте, говорећи да ће он тако моћи да виђа своју удовицу и децу након смрти, мада они неће моћи да виде њега.⁷² Његове жеље су испоштоване (сем неуспешног покушаја његове удовице да 1953. године прода

његову библиотеку), те је на крају двадесетог века његова радна соба је остало каквом ју је оставио, осим што је приодат телевизор.⁷³

Традиционализам у Каиру након Генонове смрти није потрајао још дуже. Лингс је након револуције 1952. морао да напусти Египат и оде у Енглеску, када су британски грађани en masse отпуштени са Каирског универзитета.⁷⁴ Перијеви су недуго пре револуције одлучили да више нема смисла оставати у Египту у све горој ситуацији и без Генона; преселили су се у Лозану.⁷⁵ Генонов египатски сарадник, Муин ал-Араб, који никада није био Традиционалиста, постао је посвећени следбеник хиндуистичког гуроа Кришна Менона, са чијим делом га је упознао С. Кац, лекар који је пратио Генонову кобну болест. Кришна Менон је био такође гуро и Џона Левија, јеврејског преобраћеника у ислам који је купио Генону кућу и који је са Шуоном путовао на почетку Другог светског рата; Кац је био такође јеврејског порекла и био је Лингсов познаник.⁷⁶ Иако је Менон сакупио бројне Традиционалисте као следбенике, не чини се да је он на било који начин био Традиционалиста, већ је пре био модерниста.

Француска заједница која је касно постала свесна Геноновог присуства у Каиру за време његовог живота, обележила је прву годишњицу од његове смрти састанком у Геноновој кући, коме је присуствовао други секретар француске амбасаде, а читања из Курана и говоре су држали људи који једва да су сусрели Генона. На другу годишњицу Генонове смрти, готово исти људи су основали Удружење пријатеља Рене Генона у Египту. Ипак, ово удружење је донело мало тога, пошто су то били последњи дани француске заједнице у Египту.⁷⁷ Изгледа да су неки ово удружење видели као начин да се побољшају француско-египатски односи након револуције 1952. године,⁷⁸ али и ако је тако, онда они нису разумели природу револуције.⁷⁹

Изузев тек неколико Египћана с француским образовањем, Генон је убрзо заборављен у Египту. Супротно томе, учења Кришна Менона – које је испрва широј ал-Араб – привући ће пажњу која ће трајати до двадесет првог века.

Традиционализам је био Геноново постигнуће, у смислу да без њега и његових дела тај покрет не би никада ни постојао – нико од његових раних сарадника није произвео ништа што би привукло људе попут Кумараџамија, Еволе, Елијадеа и Шуона. Његово постигнуће се темељило не само на његовом делу, већ и на дубокој озбиљности с којом се посвећивао свом задатку, а посебно његовој преписци. Таква озбиљност и посвећеност су остале карактеристика традиционалистичког покрета. Међутим, Традиционализам је такође од Генона наследио и две карактеристичне црте: његову тајновитост и изолацију. Генон је писао о хиндуизму а да није имао никаквог додира са хиндуизмом, као што никада није живео и радио у Индији; слично томе је писао о исламу без икаквог значајнијег додира са живим исламским учењацима. Његово дело и Традиционализам као целина, препели су последице.

Независни редови

Када је Генон умро, постојала су три независна традиционалистичка суфијска реда: Шуонов ред Алавија, Валсанов ред Алавија и Маријдоров ред Даркавија. Четврти ред је установио Абд ал-Вахид Палавићини. Настао је касних седамдесетих година као грана реда Ахмедија у Милану. Зарад потпуности, у овом поглављу нећемо пратити хронолошки поредак. Сва четири реда су се развијала у различитим правцима. Шуонов ред (који ћемо разматрати у наредна два поглавља) био је најважнији и постао је највише универзалистички. Валсанов ред је постао изузетно исламистички, а Маријдоров је постао изузетно геноновски. Палавићинијев ред постаће јавно највидљивији традиционалистички ред на Западу.

Маријдоров ред Даркавија

Маријдор је био познати Традиционалиста, стари Генонов пријатељ који је био члан Велике Тријаде и масонерију је узимао за озбиљно – једном је рекао блиском пријатељу у ложи да му масонска пракса даје снагу да настави његову исламску праксу. За неке у Француској, Маријдор се чинио као да је изашао испод Геноновог шињела. Стога је Режор упутио Маријдору повећу групу италијанских Традиционалиста у потрази за иницијацијом током педесетих година, и Шакорнак је Маријдору понудио место уредника *Etudes traditionnelles* након што је 1960. отпустио Режора са тог места. Маријдор је, међутим, одбио и предложио Валсану, који је уређивао *Etudes traditionnelles* од 1961. све до своје смрти 1974.⁸⁰

Шакорнак је отпустио Режора због тога што је открио да је узимао новац од *Etudes traditionnelles* – Режор је често говорио да нема довољно новца зато што нема сталан посао и јер је морао да издржава неколико жена и бројну ванбрачну децу. Његова традиционалистичка каријера је тужна: он је као један од првих Генонових поштовалаца из 1928, био срећнији са оригиналном традиционалистичком философијом него са каснијим традиционалистичким покретима и њиховим нагласком на иницијацији. Учествовао је у готово свим главним француским традиционалистичким пројектима – *Etudes traditionnelles*, Братство Божанског Параклетеа, ред Алавија, Велика Тријада, Три прстена – или у већини случајева невољно. Није значајно допринео ниједном пројекту, а последњих двадесет година живота провео је углавном заборављен од традиционалистичког покрета.⁸¹

Пошто је имао више италијанских него француских следбеника, Маријдор се 1961. преселио из Француске у Италију и основао ред Даркавија у Торину. Ту је са присталицама покренуо италијански часопис налик на *Etudes traditionnelles*, под насловом *Rivista di Studi tradizionali* [Ревија за традиционалне студије], и италијански еквивалент *Editions traditionnelles* (како се тада звала Шакорнакова издавачка кућа), *Edizioni Studi tradizionali*. Током

година објавили су преводе готово свих Генонових дела, док је *Rivista di Studi tradizionali* објављивала краће преводе класичних традиционалистичких и исламских текстова – Агелија и Генона, ал-Тадиља (Маридорог шејха) и Ибн Арабија. Објављујући преводе разних хиндуистичких текстова остала је привржена и Геноновим оригиналним интересима.

Овај ред Дарквија је временом почео да себе види као јединог браниоца Геноновог првобитног Традиционализма, верног до степена који су неки француски Традиционалисти описали као "генонолатрија." Каснији списи овог реда не само да опонашају Генонов стил писања, већ и његову параноју: постоје указивања на "циљ... уништавање дела Рене Генона" који објашњава настојања "сила које су међу најачима у нашем свету." Списи реда Дарквија су каткад офанзивни колико и одбрамбени. На пример, један Традиционалиста који није припадао реду, идентификован као "онај о коме смо већ исувише говорили", оптужен је да је делao тако само "да би показао своје побожње познавање иницијацијских техника, у безнадежном покушају да се представи за нешто што није." Сви остали Традиционалисти, сматрало се, делају у злу намери. Не само да је Шуон био оптужен да "исказује мржњу" према Генону, већ је и Валсан оптужен за "подмуклу и још опаснију лаж."⁸²

Овај тон је делом могао да потекне из опшире и горке препирке која је укључивала Маридора и остale, па и Валсана, а која се тицала права на Генонова дела, која су поседовала Генонова деца. Није било у питању ко ће да прима исплату за права, већ ко ће имати уредничку контролу над Геноновим делима. Узрок ове свађе, коју је пратио и судски спор, било је то да је Ахмед Генон – Ренеов најстарији син – оженио Маридорову следбеницу и да је пренео свој део права на Маридора. Потом је погинуо у саобраћајној несрећи, а препирка ни деведесетих година још није била завршена на задовољство свих страна.⁸³ Шта год да је узрок, једна последица непријатељства реда Дарквија мало је позанта у ширим традиционалистичким круговима. Када сам покушао да ступим у контакт са дарквијама, речено ми је уљудно или оштро да је метафизика оно што је заиста важно, и да биографије нису важне. О реду Дарквија се не може рећи ништа више.

Валсанов ред Алавија

Валсанов се ред Алавија у Паризу, насупрот томе, примакао ближе гла-вној струји суфијског ислама. Валсан је заиста једини традиционалистички шејх који се, према каснијим описима, појављује као неки суфи шејх у исламском свету – као врста свеца. Недостају само приче о чудима које у арапском свету обично окружују сећање на великог шејха. Он је такође први традиционалистички шејх који је био отворени мусиман и који се утопио у општи исламски миље. Од почетка свог живота у Паризу редовно је присуствовао молитвама у париској цамији, имао је добре односе са имамом,

Тунижанином, чију је кћер оженио. Редовно је у Тунису посећивао тунижанског светитеља и шејха, а разни арапски суфији су посећивали његов зикр, иако се ниједан званично није прикључио реду.⁸⁴

Валсан је био, по исламским мерилима, и правоверан и побожан. Поред тога што се петком молио у цамији пажљivo бринући о ритуалним молитвама и постовима, проводио је сате сваког дана у додатним молитвама, и два пута је походио Меку (*хаџ 1965. и умра 1974*). Строго је следио тумачење шеријатског закона бринући се да његова деца почну да моле у седмој години; његов син Мухамед је постио рамазански пост први пут са пет година. Деци није било дозвољено да цртају – зачуђујућа забрана, пошто се и у исламском свету шеријатска забрана сликања спроводи доста лабаво, и то код најпобожнијих верника.

Поред тога што је био побожан, Валсан је био и умерен и аскета. Одбијао је да дела као шејх, носио је уобичајену западњачку одећу уместо "чудне одеће" (саркастична примедба која се односи на Шуоново "глуматање"), никада није држао јавне говоре упркос разним позивима, и живео је изузетно једноставно. Као румунски дипломата током Другог светског рата живео је комфорно; након напуштања дипломатске службе, пао је у "највеће сиромаштво", али се због тога није жалио. Живео је најпре у јефтиним хотелима, а на крају у стамбеном блоку. Његова прва жена није могла да се привикне на нове услове живота па га је напустила; Валсан је неколико година поди-зао свог првенца, Ахмеда, сাম и у сиромаштву. Тада се поново оженио, баш као неки шејх у исламском свету: његова друга жена је била Кадија, млада кћи његовог најближег следбеника, Ренеа Ротија, и са њом је Валсан имао дванаестеро деце. У каснијим годинама, његов главни извор прихода биле су *allocations familiales* (породичне позајмице), исплате које је сходно величини породице исплаћивало француско социјално осигурање. Ове исплате су допуњаване малим приходом из *Etudes traditionnelles* и повременим поклончићима његових следбеника.

Валсан је следио уобичајени исламски образац како би постао учен човек. Учио је арапски, а речено је да га је знао изврсно,⁸⁵ и посвећивао се проучавању текстова Ибн Арабија. Сакупио је позамашну колекцију његових рукописа, а на његовим списима је заснивао већину својих учења.⁸⁶ Уређивао је такође и објављивао разне текстове Ибн Арабија у француском преводу.⁸⁷

Валсанов ред је следио његов пример – побожан и правоверан, са на-глaskом на образовању за оне који су за то били способни. Није било допуштено одступање од шеријатског закона, а већина следбеника је присуствовала зикру једном или чак два пута недељно.⁸⁸ Када се 1951. разишао са Шуоном, Валсан је имао само неколико следбеника, али је до смрти 1974. имао вероватно стотину следбеника,⁸⁹ што је број за поштовање, а толики број ретко прикупе и шеици у исламском свету.⁹⁰

Неки од Валсанових најранијих следбеника прикључили су се реду док је њиме руководио Шуон, а огранке у Паризу и Амијену водио је Шуонов

бивши запосленик, Луј Кодрон (који је напустио ислам на самом зачетку разлаза између Шуона и Генона). Роти је био један од Традиционалиста предратне ере. Постао је муслиманин 1932. године на Генонов наговор и, као и многи други Традиционалисти, потицашао је из уметничког окружења. Био је вајар и унук прослављеног гравера из деветнаестог века, Оскара Ротија, чија је *Semeuse* [Сејачица] постала један од модерних светских најуспешнијих симбола – то је женска фигура Републике која се појављује на француском металном новцу од 1897-2002. године.⁹¹

Међу другим раним следбеницима Валсана били су и сиромашни маркиз пре-наполеонског племства и један млади француски студент по имениу Мишел Шодкијевиц.⁹² Син магистрата, Шодкијевиц је читаша Генононову *Crise du monde moderne* у осамнаестој години, док је служио војску на аеродрому у Туру, а потом и остала његова дела. Постао је муслиманин 1950. након што га је рођак сиромашног маркиза упознао са Валсаном. Шодкијевиц је био први француски Традиционалиста који је започео оно што можемо да назовемо осветом Традиционализма према Сорбони. Требало је да напусти своју прву докторску тезу о Ибн Арабију због противљења Луја Масињона који је владао француским исламским студијама у педесетим годинама и који није гајио симпатије према Ибн Арабију, а такође је морао да издржава и своју младу породицу. Шодкијевиц је следио свог шејха у многим стварима, али не и његов спартански начин живота. Добио је посао у великој француској издавачкој кући Editions du Seuil и онде је остао све до пензионисања 1989; тада је био председник. Упркос пословној каријери, наставио је рад на Ибн Арабију, објављујући квалитетне преводе и студије о његовом делу, као и дела следбеника Ибн Арабија, Амира Абд ал-Кадира (у чијем је дамаскском кружоку боравио Илајша, Агелијев шејх). Шодкијевицев рад је добио академско заслужено признање академске јавности, и од 1982. предавао је као ванредни професор на Сорбони⁹³ док је и даље водио du Seuil. Након пензионисања у du Seuil, добио је професуру и пензионисао се 1994, широко прихваћен као једна од водећих фигура француских исламских студија.

Из Валсановог реда су се изашле и друге сличне личности. Ту је био и Шарл-Андре Жили, белгијски академик и Традиционалиста. Други је био Дени Грил, који је постао муслиманин у шестој години, када су се његови родитељи прикључили Валсановом реду. Завршио је после-дипломске студије у Меки; тада је започео изузетну научну каријеру у француским исламским студијама поставши професор арапског језика и исламологије на Провансанском универзитету, најеминентнијем француском центру за исламске студије. Грил је следио Валсана и Шодкијевица фокусирајући се на дело Ибн Арабија.

Западњачким исламом у касном двадесетом веку, као и исламом на Блиском истоку, није доминирао суфизам, већ покрет који је заменио суфизам током деветнаестог века – салафизам, модернистички и реформистички покрет који је на крају потакнуо успон исламизма. Међутим, у Европи по-

тоји снажна суфијска струја за коју је делом одговоран и Валсанов ред. Занимљиво је да је већи број класичних суфијских текстова доступнији у француском преводу него на енглеском језику, а многи су дело Валсана, Шодкијевица, Жилија и Грила; утицај Шодкијевица, Жилија и Грила у француској академској јавности дао је крила овом тренду.⁹⁴ Валсанов утицај је видљив и ван тих кругова – Ротијев син, Јакуб, на пример, држао је предавања у париској цамији и објавио је бројне успешне дечије књиге о исламу.⁹⁵ Валсанов ред је доказао да има нешто од утицаја на Француску што је Генон био предвидео у *Orient et Occident* (1924) за елиту.

Валсан је остао близак регуларном суфизму колико је то могуће на Западу. Под његовом уредничком палицом, *Etudes traditionnelles* су обележене исламским белегом, али су настављале да објављују радове и о другим религијама. Сâm Валсан је остао заинтересован за масонерију, мада никада није био масон.⁹⁶ Према његовом сину Мухамеду, његова основна мотивација је увек био езотеријски пут којим је кренуо у Румунији тридесетих година, али је његова пракса у потпуности била утемељена на примеру Пророка Мухамеда и на делима Ибн Арабија – до тог степена да је развио теорију да се и дело Ренеа Генона такође темељило на Ибн Арабију⁹⁷ (што, како смо видели, није био случај). Он је правио јасну разлику између религије и метафизике: “Езотеријско јединство традиционалних форми...” писао је, “тиче се једино универзалних принципа... и једино важи за веома високе аспекте метафизике.”⁹⁸ Овај приступ, како ћемо видети, веома се разликује од Шуоновог.

Објашњене због чега се Валсан – и његови следбеници – толико разликују од осталих традиционалистичких суфија вероватно лежи у Валсановим најранијим искуствима, посебно у времену које је провео са Петрахом Лупуом у Румунији. Лупуов покрет је, у традиционалистичким терминима, био чиста “контраиницијација” и очито је код Валсана створио аверзију која је трајала читав живот према свему што је мирисало на неправоверје. Ово објашњава његову одбојност према Шуоновом приступу, а његово искуство са Шуоном – опет по речима његовог сина Мухамеда – га је “вакцинисало” против сваког искушења сем најстрожег правоверја.

Судбина Валсанових следбеника након његове смрти, међутим, баца неке сумње на стабилност мешавине Традиционализма и суфизма. Као што то често бива са новоустановљеним суфијским редовима у исламском свету након смрти шејха-основача и Валсанови следбеници су се поделили у много групе. Једну је све до своје смрти водио Роти, а друге су водили други следбеници; једну је касније водио Валсанов син, Мухамед. До краја двадесетог века, у различитим крајевима Француске преживеле су три групе, а воће ове три групе су привезале себе и своје следбенике за регуларне суфијске редове из арапског света: једна за огранак Алавија у Дамаску, друга за највећи сиријски ред тог времена (огранак накшибандија који је водио муфтија из Дамаска), и трећа за северно-амерички огранак Даркавија.⁹⁹ У студији једног од ових наследника Валсанови зидови су били прекривени

књигама на арапском и књигама западњачких учењака о исламу. Дела Ренеа Генона су стајала на недоступном месту иза софе.

Палавићинијеве ахмедије

Генон и Традиционализам имају још већу важност за ахмедије у Милану, мада не до степена “генонолатрије.” Овај највидљивији од свих традиционалистичких редова је основао, попут Валсанових алевија, бивши Шуонов следбеник, Италијан, Абд ал-Вахид Палавићини.

Попут Маридора, Палавићини потиче из богате породице. Као младић је током Другог светског рата читao Генона у италијанском преводу и након рата је контактирао Еволу (који је преводио Генона на италијански). Евала му је рекао да њега више занима политика но духовност и упутио га је на Бурхарта. Палавићини је отпутовао у Лозану и ступио у Шуонов ред Алавија 1951. године.¹⁰⁰

Мало се зна о годинама које је Палавићини провео у Шуоновом реду сем да је често путовао на Исток и да се, на крају, оженио Јапанком која је практиковала зен. Сâm Палавићини је касније описао ове године као “живот луталице.” Средином шездесетих година, међутим, Палавићини је напустио Шуонов ред, јер је сматрао да се исувише удаљио од стварног Истока и да је постао “романтизовани” ислам – што очигледно упућује на Шуонову љубав према “глуматању.” Палавићини је у каснијим годинама као разлог за његов разлаз за Шуоном такође наводио Шуонове најраније испаде против Генона по питању вредности хришћанских светих тајни – што је чудно, с обзиром на Палавићинијеве потоње односе са хришћанима, и због времена које је протекло између првобитне контролерезе и Палавићинијевог избора стране. Постоје и сугестије да је Палавићини могао имати и неке личне разлоге за одлазак из Лозане.¹⁰¹

Палавићини је, попут Артунга, остао муслимани и Традиционалиста након што је напустио алевије. Неколико година је провео без свог суфијског реда – али је и даље трагао. Године 1971, док је у Сингапуру радио као музичар (свирао је клавир), чуо је за Абд ал-Рашида ибн Мухамед Саида, најпознатијег шејха тог времена у Сингапуру. Он је посетио његов локални огранак и приступио његовом реду – ахмедијама. Тада је имао арапско порекло; породица шејха Абд ал-Рашида, Малајца, играла је значајну улогу у његовом ширењу. Ред није имао никакве везе са контролерезним покретом истог имена који је настало у британској Индији.¹⁰²

Палавићини је неко време провео у Сингапуру са ахмедијама, више са два шејхова помоћника, који су течно говорили енглески, него са самим шејхом, који је говорио једино арапски и малајски (који Палавићини није говорио) и који је, и онако, био заузет многим другим бригама. Палавићини је стекао добру основу у суфизму упркос овом недостатку контакта; *мукадам*, сингапурац малајског порекла, био је (иако га Традиционализам није

занимао) добро упућен како у суфизам тако и у дилеме модерног света и муликултуралности – Сингапур је веома савремено место, а мусимани су онде у мањини. Као и Шуон пре њега, међутим, Палавићини је прешао само прву фазу суфијског (или барем ахмедијског) *йута*.

Овај период је обележен само једним проблемом: расправом о трансцендентном јединству религија, Шуоновом верзијом перенијализма. Била је то иста традиционалистичка доктрина која је довела до проблема током Шуонове посете Мостаганему. Палавићини је одбио да прихвати стандардну исламску позицију коју је подучавао његов шејх, чак и када је шејх добио *файфу* (ауторитативни или необавезујући суд вишег учењака) из Ал Азхара у Каиру.¹⁰³

Упркос овој расправи, шејх Абд ал-Рашид је дао Палавићинију *иџазу* пре него што је Палавићини напустио Сингапур и отишао за Италију. Постојање ове *иџазе* се отада доводи у питање, али извори међу ахмедијама у Сингапуру и Малезији је потврђују. Исти извори говоре да је шејх Абд ал-Рашид касније био “веома љут” на Палавићинија, али не могу да кажу због чега.¹⁰⁴ Разлог може лежати у Палавићинијевом перенијализму.

Палавићини се вратио у Италију без намере да оснује сопствени ред. То се и није десило све до осамдесетих година и било је случајна последица Палавићинијевог укључења у исламско-хришћански дијалог током седамдесетих година. Овај дијалог је био резултат Другог ватиканског концила из 1962-65. године, који је признао да Свети Дух може да дела и ван оквира Цркве те да све религије садрже *semina Verbi* (семена Речи). Ватикан је установио Секретаријат за нехришћане, потоњи Секретаријат за екуменске активности, који се повезао са исламском организацијом у тадашњем Риму, Centro Culturale Islamico d'Italia [Исламски културни центар Италије]. Овај центар је имао савет који су чинили посланици из различитих исламских земаља, али само пет активних учесника – понекад молитви петком није присуствовало више од пет или шест особа. Међу њима је био и Палавићини, и због одличног познавања италијанског језика, хришћанства и европске културе Палавићини је био замољен да одговори на позив Ватикана.¹⁰⁵

Палавићини је одговорио пун ентузијазма увидевши могућност за заједнички фронт против онога што је он називао “обесвећивањем живота сведеног на пукот материјално благостање”¹⁰⁶ – односно, против модерног света и материјализма. А шта може бити боља основа за екуменизам од теорије о трансцендентном јединству? Одговор Католичке Цркве је, међутим, био разочарајући. Хијерархија није показивала интересовање за расправу о метафизици са Палавићинијем, и Ватикан је ускоро престао да га позива. Ни Миланска дијецеза (Палавићини је живео и у Риму и у Милану) није показала интересовање и никада није одговорила на његов предлог да се сагради “мали Јерусалим” на делу Палавићинијевог миланског поседа. Ова зграда је требало да буде живи пример вере у мрачном добу, завија саграђена надомак католичке капеле и можда синагоге. Извесни рабин је присуствовао једном састанку, али пројекат је напуштен и заменио га је Centro

Studi Metafisici "Rene Guénon", Центар за метафизичке студије који би делао као "форум за братску размену отворен за све који желе да продубе своје разумевање традиционалних метафизичких учења", како хришћанских тако и мусиманских.¹⁰⁷

Мада католичку хијерархију Палавићини није занимао, ипак је заинтересовао разне католичке организације. Католички универзитет је често позивао Палавићинија да држи предавања у Риму, а позивале су га и групе као што је Католичко удружење италијанских радника, а он је објављивао у часописима као што је *Sacro e Profano* [Свето и профано], органу католичког "пријатељског удружења" са Сицилије.¹⁰⁸ Бројни католици су такође присуствовали састанцима у Палавићинијевом Центру за метафизичке студије. Онде им је читан Генон, и као резултат тога неки су прешли у ислам и приружили се ахмедијама. Године 1980, Палавићини је одржао први зикр ахмедија у Милану.

До средине деведесетих година, миланске ахмедије су имале тридесет или четрдесет чланова, од којих су сви били у касним двадесетим и раним тридесетим годинама, највише Италијана или неколико Француза. Сви су имали порекло слично Палавићинијевом – добро образовани, културни људи. Ови чланови реда су створили уско повезану заједницу; неки су били упослени код Палавићинија у дизајнерском студију и малој издавачкој кући. Они који су живели у Милану саставали су се сваког викенда, а они ван Милана сваког месеца ради активности које су симболизовале двоструку природу, суфијску и традиционалистичку, реда ахмедија. Сваког петка у подне Ахмедије су се молиле заједно, а потом би одлазили на ручак у оближњу пицерију, чији власник их је 2000. године описао једном новинару као "одличне момке [brava gente] и сјајне муштерије."¹⁰⁹ Увече би се саставали због "традиционних расправа", односно због расправа о Традиционализму. Оне су праћене зикром, који је био веома сличан зикру одржаном у Сингапуру.¹¹⁰

Мада је био традиционалистички ред, ред ахмедија је био и мусимански. Палавићини је избегавао Шуонов универзализам или све што је упућивало на синкретизам, мада блаје од Валсане, и он и његови следбеници су пазили на шеријатски закон. Изузев Традиционализма, није познато да су се ахмедије на било који начин удаљиле од ислама какав је у исламском свету.¹¹¹ Палавићини је, попут Валсане, а за разлику од Шуона или самог Генона, отишао на *хаџ* и то не мање од три пута.¹¹²

Иако су били мусимани, ахмедије су остали Традиционалисти – најдајући се да ће католицизам открити традиционални езотеризам, и у неким случајевима јсу се чинили су мусиманима више због Традиционализма него због тога што су ислам сматрали истинском религијом. Ахмедије су Традиционалисти и зато што су више ширили Традиционализам него ислам. У Палавићинијевој лектири врхови ауторитет није био Куран, већ Генон.¹¹³

Ахмедије су дosta времена и енергије трошили на директнији тип проzelитизма који може да се пронађе било где другде сем у традиционалистичком покрету. Палавићинијеви следбеници не скривају свој ислам – сâм Палавићини носи дугу браду и најчешће је одевен у арапску одећу – и присуствују готово свакој трибини где могу да се надају слушаоцима, од католичких организација до академских конференција, од јавних предавања где могу да одговарају на питања држечи традиционалистичке говоре – што је био случај барем једном приликом – до познатог миланског диско-клуба.¹¹⁴

Учинци ових активности су различити. Неки италијански академици, на пример, желе да одрже конференцију без традиционалистичких прекида.¹¹⁵ Више учинка у ширењу традиционалистичке поруке имало је Палавићинијево често појављивање у италијанској штампи. То је започело 1986, када је Палавићини присуствовао Дану молитве за мир у Асијију – коју је организовао папа Јован Павле II – у једној од неколико исламских делегација. Састанак у Асијију је започео као састанак дванаест позваних религија, али наспрот све већем критичизму папа је ставио нагласак на мир пре него на екуменизам.¹¹⁶ Упркос ове промене, Палавићини је штампи дао изјаву о састанку религија и дао је интервју за неколико италијанских новина.

Италијанској се штампи Палавићини свидео. Његов тон је био помирљив, посебно према католицизму. Говорио је добро и многи су ценили што је *Il Giornale* назвао његове погледе "духовним и интелектуално веома узвишеним."¹¹⁷ Италијан који предводи суфијски ред је такође био медијска вест, мада је *Corriere della Sera*, једна од водећих италијанских дневних новина, отишла предалеко описујући га као вођу "једног од најважнијих суфијских братстава."¹¹⁸ Како је у раним деведесетим годинама интересовање италијанске јавности за ислам расло као одговор на Заливски рат и на долазак у Италију значајног броја имиграната из исламских земаља, тако се увећавало и интересовање за Палавићинија. У 1991. и 1992. години, Палавићини је био италијански мусиман који је дао највише интервјуа.¹¹⁹

Долазак великог броја мусиманских имиграната у Италију, што је помогло Палавићинију, такође је био извор првих великих проблема. Када је он започео свој исламско-хришћански дијалог седамдесетих година, у Италији није постојала значајна мусиманска заједница. Деведесетих година је постојала и многи њени представници су се бунили против онога што је Палавићини говорио и против њега самога. Није им он сметао као Италијан – неки од њих су такође Италијани и преобраћеници у ислам. У њиховим очима, греси Палавићинија су у томе што суфијам и Традиционализам приказује као ислам. Био је крив по обе оптужбе. Са историјске тачке гледишта, његова представа суфијама је оправдана: иако, многи савремени мусимани, производ салафијског или вахабитског образовања, могу да одбаце суфијам као неисламски, не могу порећи да је бар хиљаду година он био интегрални део ислама. Али са било које тачке гледишта сем традиционалистичке, Палавићинијево представљање традиционалистичких позиција као

исламских и оних најважнијих, перенијалистичких, не може се сматрати баш тачним.

Још 1986. Палавићини је био нападан у штампи због тога што "празну у [свом познавању исламских] учења попуњава сопственим теоријама, чије је изговарање чист облик *куфра* (апостаза)."¹²⁰ До деведесетих година непријатељство према Палавићинију је постало толико отворено да је једном био и физички избачен из најважнијег миланског исламског средишта, а другом приликом су биле организоване демонстрације испред књижаре у Риму у којој је говорио.¹²¹

Палавићини је одговорио на посебан начин, оптужујући преобрађенике међу његовим противницима да "потичу побуну и тероризам... [очито је] да желе да прекину са својом хришћанском прошлочију, можда не толико због тога што је хришћанска колико због тога што је то њихова прошлост."¹²² Двојица преобрађеника нанели су највише штете Палавићинију прослеђујући новинама писмо шејха Абд ал-Рашида које негира да је икада Палавићинију дао *иџазу*.¹²³ Ово писмо је засигурно било фалсификовано,¹²⁴ али је стекло велико поверење новина.

На врхунцу ове свађе, 1992, Палавићини је написао: "Ако су они у црквама готово престали да говоре о Богу и уместо тога причају о миру, они у џамијама говоре само о рату. С једне стране, муслимани су, чини се, заборавили свој *ітевхиј*, који потврђује да 'нема другог Бога до Алхаха' како би идолизовали своју религију, готово достижући тачку када кажу да нема ни Бога, ни Истине сем у исламу."¹²⁵ Ова изјава једноставно обухвата проблем. С једне стране, по том питању не постоји "готово": скоро сви муслимани нетрадиционалисти ће потврдити да не постоји други ваљан пут ка Богу, нити коначна истина, изузев у исламу. С друге стране, између Палавићинија и његових противника није постојала стварна свађа по питању места које рат заузима у исламу. Палавићини је годинама био на мукама да Италијанима представи ислам као религију, а не као ратно-политичко веровање. Међутим, многи су од његових противника били радикални исламисти за које је било мало више од лажи сугерисати да ислам може да искључи политику.

Односи између Палавићинија и шире мусиманске заједнице у Италији су постали веома лоши, али двојица његових следбеника са больим дипломатским умећем, његов син Јахца и Бруно Жидердони, француски астрофизичар и веома учен човек, имали су далеко боље односе. Обојица су успоставили одређене односе са широм мусиманском заједницом у Европи и успешно су извршили тежак задатак да западњачкој публици представе ислам у повољном светлу.¹²⁶ Жидердони је дуго година био на челу јединог исламског телевизијског програма у Француској, "Connaître l'Islam", а деведесетих је постао веома познат као говорник о исламу, кога су срдично примили и мусимани и немусимани у Француској и у иностранству.

Упркос потешкоћама са мусиманима у Италији, Палавићини је имао добре односе са званичним мусиманским организацијама у иностранству

и често је позиван на мусиманске конференције које је спонзорисала држава; био је представљен министрима, итд.¹²⁷ Делом као одговор на ове сукобе и контакте, Палавићинијеви циљеви су деведесетих година почели да се мењају. Напуштајући хришћанско-исламски дијалог на званичном нивоу, Палавићини се усредсредио више на ислам, заменивши идеју о грађи "малог Јерусалима" пројектом за градњу џамије на земљи коју је поседовао у Милану. Центар за метафизичке студије је постао Италијанско удружење за информисање о исламу, и коначно, 1997. године, Comunità Religiosa Islamica (Исламска религијска заједница), или CoReIs.

CoReIs је конкурисао за потписивање уговора са италијанском државом. Како би направила баланс са конкордатом између Ватикана и Италије, република је ступила у серију мањих уговора са другим религијским групама, гарантујући разне привилегије, укључујући финансирање из државног буџета за извесне сврхе. Било је јасно ко би требало да о уговору преговори у име јудаизма, на пример, као и у име разних хијерахијски уређених некатоличких хришћанских цркава, али је било много нејасније ко треба да представља ислам. Стога је готово свака исламска организација у Италији желела да потпише уговор, указујући на то да су многи посматрачи сумњали да ће уговор са исламом икада бити потписан. Многима се чинило необичним да се Палавићини, који је тада предводио неколико десетина људи, надао да ће представљати ислам у италијанској републици. Палавићинијева логика је била да само CoReIs може да тврди да представља чисти италијански ислам као религију пре него као политичку идеологију.¹²⁸ Пројекат изградње џамије уместо "малог Јерусалима" поново је вратио Палавићинија у жижу интересовања 2001. године. Палавићини је затражио општинске грађевинске дозволе за градњу џамије на свом земљишту. Дошло је до метеја. Иако је тада у Италији било на хиљаде простора који су служили као џамије, сви су сем једног били званично регистровани као нешто друго – обично као културни центри. Једини изузетак је била римска џамија, грађена од 1963, а отворена 1995. године. Палавићини је дакле како изгледа конкурисао за изградњу миланске џамије, друге у земљи. Његова молба је добила велики публицитет и покренула талас антимиграционог осећања. "Да! слободи религије – не! гетоизацији кварта", гласио је један транспарент на уличним демонстрацијама.¹²⁹ Палавићини и ахмедије су, као Италијани, тешко могли да претворе део Милана у имигрантски гето. *Corriere della Sera* је запазио да "ова господа у оделима и са краватама, који изгледом личе на адвокате"¹³⁰ тешко да представљају такву претњу. Десничарска Lega Nord је делом организовала "референдум" против џамије сакупљајући недељом гласове испред цркава. Кардинали и надбискуп милански, који није одговорио Палавићинију на почетку исламско-хришћанског дијалога, потписао је *Mолбу праугу* позивајући на толерантност. Lega Nord је негирала да је организовала демонстранте раније непознатог "Грађанског фронта" испред седишта ахмедија. Интервентна полицијска јединица је стигла да их раздвоји од против-дemonстраната које је организовала анархијистичка група. На

крају је Палавићини добио неопходан глас у градској скупштини, а контрола и демонстранти су нестали, барем накратко.¹³¹ У време док ово пишем, није јасно, међутим, да ли је Палавићини успео да обезбеди и неопходне фондове за изградњу цамије.

Масонски Традиционализам

Сада ћу зарад целовитости укратко размотрити разне традиционалистичке ложе које су, попут размотрених суфијских редова, наставиле независан рад после Генонове смрти. Најстарија од њих, Велика Тријада, и даље је радила на крају двадесетог века под вођством поштованог Традиционалисте (нуклеарног физичара) и са традиционалистичким чланством, али је давно престала предводити покушаје обнављања традиције на Западу.

Геноновом смрћу нестао је стабилишући утицај, а друга стара традиционалистичка ложа, Troix Anneaux, пропала је 1953. године када су Турнијак (католик) и Рејор (муслиман) иступили из ње. Ово је означило крај Рејоровог учешћа у масонерији, али Турнијак је наставио да буде значајна фигура у традиционалистичној масонерији, приближавајући је средишту Велике Националне Ложе Француске. Велика Национална Ложа Француске била је трећа Обедијенција (одвојена од Велике Ложе Француске) коју су 1918. основали масони који су напустили Велики Оријент и она је захтевала веровање у Великог Архитекту Универзума. Била је мања од остale две: за разлику од њих, званично ју је признала Велика Ложа Енглеске.

Од 1960. године, Турнијак је заузимао разне званичне положаје у Великој Националној Ложи Француске, поставши 1977. Велики Приор, први званичник до Великог Мајстора.¹³² Део његовог авторитета у тим годинама потицашао је из његове познате повезаности са Геноном из четрдесетих година; његов Традиционализам, као и његове књиге, допринели су много Традиционализму уопште.¹³³ Он је такође оживео Troix Anneaux под другим именом средином седамдесетих година,¹³⁴ овога пута само са хришћанским и јеврејским чланством – Турнијака је посебно занимало јудео-хришћанско подударање. До краја двадесетог века ова “дивља” ложа је основала неколико других традиционалистичких ложа у разним крајевима Француске,¹³⁵ које су одговарале Турнијаку као некој врсти Великог Мајстора (мада се тај израз није користио). Након смрти наследио га је неидентификовани масон.

Турнијак је, поред ових активности, био умешан и у амбициозни традиционалистички пројекат обнављања добрих односа између масонерије и Католичке Цркве. Овај пројекат је првенствено дело језуитског свештеника, Мишела Рикета и Жана Бајлоа, масона, посланика у скупштини и шефа париске полиције. Обојица су били уверени – делом на традиционалистичким основама – у комплементарност католичке егзотеријске праксе и масонске езотерије, као што је у то био уверен и Турнијак.¹³⁶ Њихове активности су се одсликавале и у публикацијама и у организацијама. Сва тројица су

писали књиге и чланке у којима су образлагали подударности масонерије и католичанства,¹³⁷ а у касним шездесетим годинама или раним седамдесетим Рикет и Бајло су заједно основали Fraternité d'Abraham (Аврамово братство)¹³⁸ као прототип католичко-масонске сарадње – не ложу, већ *commanderie* (*comitatus* – израз који се користио за основну поделу средњовековних редова као што су Малтешки витезови) под масонским обележјем.

Не зна се какву је улогу у активностима најближим Католичкој Цркви имало лично писмо које је кардинал Фанђо Сепер, префект Конгрегације за наук вере, у коме каже да је допустиво да католик буде члан ложе под вођством Велике Националне Ложе Француске. Обедијенције којој су припадали Турнијак и Бајло. То је, међутим, поништено након 1983. године пре судом следећег префекта, [а садашињег папе] кардинала Рацингера.¹³⁹

Најтрајнији траг ове групе традиционалистичких масона можда је оставило приближавање између традиционалистичке масонерије и Француске академске јавности. Бајло је 1964. основао истраживачку ложу названу по архитекти из тринаестог века Виларду де Онекурту (истраживачка ложа, како јој име каже, се није бавила обредом, већ истраживањем), која је држала предавања и објављивала научни часопис посвећен масонским и традиционалистичким питањима. Најважнији говорник на њеном првом састанку био је Мирча Елијаде, а њен је часопис убрзо стекао велики углед. Поред објављивања многих Турнијакових чланака, објављивала је и дела многих чланова француских религијских студија са традиционалистичким интересовањима од којих су неки били и масони.¹⁴⁰

Традиционална масонерија је наставила да цвета. Следећа традиционалистичка ложа под вођством Велике ложе Француске установљена је у деведесетим годинама. Règle d'Abraham (Аврамов закон), посветила се не само циљевима који су слични Турнијаковим, Бајлоовим и Рикетовим циљевима, већ и разумевању између три Аврамове религије (не само јудаизма и хришћанства, већ и ислама) утемељеном посебно на делу Ибн Арабија.¹⁴¹ Масонски израз Традиционализма је доста другачији од свих других израза Традиционализма и дела са пуним благословом познатих ауторитета. Можда је то тако због тога што је масонерија ближа од било ког другог израза Традиционализма окружењу у коме је настало Традиционализам.

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕ VI

¹ Очито је постојао један неидентификовани Традиционалиста у бразилској дипломатији. Бразил је објавио рат Силама Осовине у августу 1942.

² Француска масонерија је званично распуштена 1940. и њени су документи запленjeni. Листе бивших масона, којима је забрањено да добију запослење у јавној служби и који су били подвргнути разним зборама, објављене су у *Journal officiel* [Службени лист]. Одржане су бројне антимасонске изложбе и приређене су многе антимасонске књиге. Antonio Coen и Michel Dumesnil de Grammont, *La Franc-Maçonnerie Ecossaise* (Nice: SNEP, 1946), стр. 6 and 57-60.

³ Мартин Лингс, интервју.

⁴ Alain Daniélou, "René Guénon et la tradition hindoue", у René Guénon [Dossier H], изд. Pierre-Marie Sigaud (Lausanne: L'Age d'Homme, 1984), стр. 138-39, и Marie-France James, *Esotérisme, Occultisme, Franc-Maçonnerie et Christianisme aux XIX et XX siècles. Explorations bio-bibliographiques* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1981), стр. 88-89.

⁵ André Gide, *Journal 1939-1949: Souvenirs* (1954; Paris: Gallimard, 1979), стр. 254. У питању је Традиционалиста Абдулах Хаду, идентификован као Жорж или Ги Делон. О њему се више не зна ништа више.

⁶ Henri Bosco, "Trois rencontres", *Nouvelle Revue Française*, новембар 1951, стр. 279.

⁷ *La grande Triade* (Nancy: Revue de la Table Ronde, 1946). Denys Roman, *René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie* (Paris: Les éditions de l'oeuvre, 1982), стр. 160.

⁸ Ово је процена Клода Гања, који је као "Поштовани" Велике Тријаде био такође и архивар Велике Ложе Француске.

⁹ Будући Велики мајстор био је Антонио Коен. Узето из регистра чланства у ложи Велика Тријада. Било ми је допуштено да видим прву страну.

¹⁰ Roman, *René Guénon*, стр. 166.

¹¹ Roman, *René Guénon*, стр. 165-66.

¹² Henri Hartung, *Spiritualité et autogestion* (Lausanne: L'Age d'Homme, 1978), стр. 28-35, и Силви Артунг, интервју. Артунгов извештај, "La Chine communiste et le problème communiste chinois", представљен је у септембру. Henri Hartung, "Articles et conférences", необјављени рукопис, јул 1, 1983.

¹³ Henri Hartung, *Présence de Ramana Maharshi* (1979; Paris: Dervy livres, 1987), стр. 36.

¹⁴ Он је 1947. бројио тезу "L'hévéaculture et le problème de caoutchouc en Indochine Française." Hartung, "Articles et conférences."

¹⁵ Артунг Генону, мај 2 и јул 13, 1949, и Генон Артунгу, мај 19, 1949. Збирка Силви Артунг.

¹⁶ Валсан Шуону, новембар 1950, приватна збирка.

¹⁷ Catherine Schuon, "Frithjof Schuon: Memories and Anecdotes", *Sacred Web* 8 (1992), 37-38.

¹⁸ Лична опажања током неколико прилика.

¹⁹ Frithjof Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen* ([Switzerland]: приватно издање, 1974), стр. 12.

²⁰ *Black Elk Speaks* (New York, William Morrow, 1932).

²¹ Michael Fitzgerald, "Le rôle de Frithjof Schuon dans la préservation de l'esprit de l'indien peau-rouge" у *Frithjof Schuon, 1907-1998: Etudes et témoignages*, изд. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), стр. 186, и Bernadette Rigal-Cellard, "La religion des sioux oglalas" у *Le facteur religieux en Amérique du Nord: Religion et groupes ethniques au Canada et aux Etats-Unis*, изд. J. Beranger and CTP. Guillaume (Bordeaux: CNRS, 1984), стр. 245-48.

²² Catherine Schuon, "Frithjof Schuon", стр. 41.

²³ Fitzgerald, "Rôle de Frithjof Schuon", стр. 187, и Jean-Baptiste Aymard, "Frithjof Schuon (1907-1998). Connaissance et voie d'intériorité. Approche biographique", у *Chevilliat*, изд. Frithjof Schuon, 1907-1998, стр. 32.

²⁴ *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux* (Norman: University of Oklahoma Press, 1953). Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 32.

²⁵ Rigal-Cellard, "Religion des sioux oglalas", стр. 245.

²⁶ Fitzgerald, "Rôle de Frithjof Schuon", стр. 187.

²⁷ Maurice Clavelle [Jean Reyor], "Document confidentiel inédit", необјављено. Односи између Генона и Шуона изгледа да су се наставили једнако као и до тада, пошто је 1947. Шуон чак послao Генону на исправку своју најважнију књигу, *De l'unité transcendance des religions*, која је објављена 1948 (Клод Гање, интервју).

²⁸ Clavelle, "Document confidentiel."

²⁹ "Orthodox Islam" је овде дефинисан како би га дефинисао Генон: уобичајени ислам како га практикују побожни суфији у земљама као што је Египат.

³⁰ Clavelle, "Document confidentiel."

³¹ Артунг, белешке о разговору са Кутатом, јул 23, 1950, и Валсаново отворено писмо Шуону, новембар 1950. Није ми дозвољено да сам прочитам писмо, већ само да хватам белешке док ми је читано; можда су неки делови испуштени, али сам ја уверен да ништа није додавано и да општи тон писма није значајно промењен.

³² Исто је 2002. закључио и један каснији шуоновац: "Таква олакшавања никада нису постала широко прихваћена." Michael Fitzgerald, "Frithjof Schuon: Providence without Paradox", *Sacred Web* 8, 2002.

³³ Харалд фон Мејенбург, интервју.

³⁴ Валсан Шуону, новембар 1950.

³⁵ Schuon, "Taçawwuf", недатиран текст.

³⁶ Fitzgerald, "Frithjof Schuon."

³⁷ Валсан Шуону, новембар 1950.

³⁸ Муслимане је вековима мучило како постити у тим околностима. Питање се није постављао током првих година ислама па тако и није дат коначан одговор. Након што се ислам проширио на север, закључено је да би пост од свитања до сумрака у јулу на одређеним местима значило пристати на самоубиство. Прагматичан одговор на овај проблем био је постити према свитању и сумраку на неком другом месту, као што је Мека.

³⁹ Једина сврха *tayammum*-а јесте молитва, а муслиманима на Западу је обично теже да пронађу место за молитву него место за ритуално прање. Таква дозвола би могла бити корисна за некога ко ради онде где може да закључча врата канцеларије, али не и врата јавног купатила.

⁴⁰ Нема других основа на којима се могу темељити таква ублажавања. Шеријат допушта ограничено одлагање ритуалне молитве и поста онима који путују или се боре, а одређене категорије људи (на пример, труднице) у потпуности ослобађају од поста - али то је све.

⁴¹ На пример, једном сам чуо суфи шејха да такву одзволу даје норвешком војнику који је служио у армији која је одржавала ред у Либанону. Реакција норвешке војске према војнику који је прешао у ислам у Либанону и који је почeo да се моли јавно не може се замислити.

⁴² Израз "есенцијализам" се користила много касније да би се описала Шуонова "умекшавања", у Fitzgerald, "Frithjof Schuon", али је вероватније да иза тога лежи концепт који може да се пронађе и у четрдесетим годинама.

⁴³ Валсаново писмо Шуону, новембар 1950. Валсан указује на пијење вина или порта али, према фон Мејенбургу, било је дозвољено пити пиво, а не вино - на основу тога што пиво садржи мање алкохола од вина. Фон Мејенбург, факс, јул 2002.

⁴⁴ Фон Мејенбург, факс, јул 2002.

⁴⁵ Шуон Бурхарту, мај 1939, обраћајући се не лично Бурхарту већ "свим завијама." Користио сам се куџаном верзијом писма.

⁴⁶ Clavelle, "Document confidentiel", допуњено интервјују са A1 (види попис пре библиографије). Нисам видео ову *icazu*, чије је постојање понекад довођено у питање. Међутим, мање конроверзи окружује Маријортову *icazu* него Шуонову.

⁴⁷ Валсан Шуону, новембар 1950. Савремени марјамијски извори не оспоравају ову информацију.

⁴⁸ PierLuigi Zoccatelli, електронска пошта, јул 2 и 4, 2001, и Zoccatelli, *Le lièvre qui rumine: Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet* (Milan: Archè, 1999), стр. 31.

⁴⁹ Zoccatelli, *Lièvre qui rumine*, стр. 33. Види: AN 1.

⁵⁰ Jean-Pierre Laurant, *Les sens cachés selon René Guénon* (Lausanne: L'Age d'homme, 1975), стр. 241-42.

⁵¹ Види: Clavelle, "Document confidentiel inédit", и Roman, *René Guénon*, стр. 167. Неутрални посматрач, Корнелуп, понавља ове интерпретације у J. Corneloup, *Je ne sais qu'épeler* (Paris: Vitiano, 1971), стр. 114 и 117.

⁵² Или можда и трећи покушај. Румунски Традиционалисти-избеглице су током педесетих година оновали још једну ложу у Француској; међутим, нису познати други детаљи.

⁵³ За ову информацију се захваљујем Џер Луијију Зокателију.

⁵⁴ Ово уверење Рейора је било негирено, али се, с обзиром на Геноново уверење да га шпијунирају, чини вероватним.

⁵⁵ Clavelle, "Document confidentiel inédit", и Лингс, интервју.

⁵⁶ Лингса је чак једном приликом позвала полиција како би га испитали о овим чудним симболима (Лингс, интервју). Lings was even called in by the police on one occasion for questioning about these strange symbols (Lings, interview). Американац који је у то време предавао у Каиру је потврдио да је било сасвим нормално да пошта која је стизала током касних четрдесетих година носи видљиве трагове да је била прочитана од стране цензора.

⁵⁷ Артунг, белешке о разговору са Кутатом, август 27, 1950.

⁵⁸ Clavelle, "Document confidentiel."

⁵⁹ James, *Esotérisme, Occultisme*, стр. 85-86.

⁶⁰ Силви Артунг, интервју.

⁶¹ Силви Артунг, интервју. Алавији нешуоновци су били следбеници Каледа Бентунеа.

⁶² Валсан Шуону, септембар 17, 1950. За Генонову дозволу, Мишел Кодкјевиц, интервју.

⁶³ Guénon, писмо из 9. октобра 1950, објављено у Dominique Devie, "The File on the Schuon Case: The History of a Pseudo-Guénorian Cult", доступно на <http://www.mygale.org/00/cret/lgtguenon.htm> [децембар 13, 1996].

⁶⁴ Валсан Шуону, новембар 1950.

⁶⁵ Артунг, белешке о разговору са Кутатом, јул 23, 1950.

⁶⁶ Clavelle, "Document confidentiel."

⁶⁷ Valentine de Saint-Point, "René Guénon", *L'Egypte nouvelle*, јануар 25, 1952, поново објављено у *L'Ermite de Duqqi: René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, изд. Xavier Accart (Milan: Archè, 2001), стр. 158-59.

⁶⁸ Gabriel Voctor, "Une visite à l'ermitte de Dokki", *La Bourse égyptienne*, јануар 22, 1951, поново објављено у Accart, изд., *Ermite de Duqqi*, стр. 103.

⁶⁹ Paul Chacornac, *La vie simple de René Guénon* (1958; Paris: Editions traditionnelles, 1986), стр. 112-24; Лингс, писмо Шуону, јануар 11, 1951 (приватна збирка; француски превод у Accart, изд., *Ermite de Duqqi*, стр. 239-41); и С. Кац, писмо Свамију Сидесварананди, фебруар 6, 1951, објављено у Accart, изд., *Ermite de Duqqi*, стр. 241-42. Whithall N. Perry, "Aperçus", у *Fritjof Schuon, 1907-1998: Etudes et témoignages*, изд. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), стр. 90-91. Види: AN 2.

⁷⁰ Accart, изд., *Ermite de Duqqi*, стр. 53-54.

⁷¹ Разни извори.

⁷² Корени овог веровања нису познати. За последњу жељу види писмо Каца Сидесварананди, фебруар 6, 1951.

⁷³ За покушај да се прода библиотека, Igor Volkoff, "Voyage à travers la bibliothèque de René Guénon", *L'Egypte nouvelle*, октобар 9, 1953, поново објављено у Accart, изд., *Ermite de Duqqi*, стр. 218-23. Захваљујем се Жан-Пјеру Лорану за новост о телевизији.

⁷⁴ Лингс, интервју.

⁷⁵ Perry, "Aperçus", стр. 100-101.

⁷⁶ Мартин Лингс и Фарук ал-Хитами, интервју. За Левија види такође и Andrew Rawlinson, *The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions* (Chicago: Open Court Press, 1997). Кориси-то сам се нешто дуже рукописом ове књиге, на чemu треба да захвалим др Ролисону.

⁷⁷ Accart, изд., *Ermite de Duqqi*, стр. 57-60.

⁷⁸ Accart, изд., *Ermite de Duqqi*, стр. 61.

⁷⁹ Чамал Абдул Наср је био националиста а не исламиста. Након што су се француске трупе пријучиле енглеским и израелским у нападу на Египат 1956. током сuezке кризе - у Египту позната као трипартитна агресија - сећање једног француског преобраћеника у ислам није могло да начини никакву разлику.

⁸⁰ Clavelle, "Document confidentiel", допунио Гање, интервју.

⁸¹ Гање, интервју и други извори.

⁸² Pietro Nutrizio, изд., *René Guénon e l'Occidente* (Milan: Luni Editrice, 1999), passim. Навод је узет из Ugo Darbesio, приказ *Etudes traditionnelles. Pour un aboutissement de l'oeuvre de René Guénon* (Milan: Archè, 1988), *Rivista di Studi Tradizionali* 68-69 (1989), 245-48.

⁸³ Мухамед Генон и А1 (види попис пре библиографије), интервју.

⁸⁴ Мухамед Валсан, интервју. Где није наведен други извор о овом реду, информације потичу од Мухамеда Валсане и Мишела Кодкјевица.

⁸⁵ Према Кодкјевицу који је био у позицији да просуди и чини се да није претеривао.

⁸⁶ Мухамед Валсан, интервју.

⁸⁷ Барем две књиге и 25 превода у *Etudes traditionnelles* између 1951 и 1971. Види библиографију у Michel Valsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon: recueil posthume* (Paris: Editions de l'Oeuvre, 1984).

⁸⁸ Након овог зикра је обично следила проповед, углавном утемељена на Курану и Ибн Арабију; на Генона се позивало тек повремено.

⁸⁹ Процење варирају од 65 (Кодкјевиц) до 200 (Мухамед Валсан).

⁹⁰ Односно, ретко прелази тај број када су упитању нови редови. Стари ред може да има хиљаде не баш посвећених чланова.

⁹¹ Види: J. Storch and R. Françon, "La difficile naissance de la semeuse", *Documents Philatéliques* 110, бр. 4 (1986) доступно на <http://www.chez.com/koechlin/semeuse/semeuse-doc1.htm>. Постоји и *Musée Oscar Roty* са вебсајтом на <http://www.coeur-de-france.com/roty.html>. Након 2002. модернизована верзија *Cejaciće* појавила се на неким еврима кованим у Француској.

⁹² Надимак је, наравном, пољски, али породица Кодкјевиц је дошла у Француску 1832, и потичу од официра који је побегао из Русије након неуспелог устанка из 1931. Све информације о Кодкјевицу потичу из интервјуа с њим, а потврђене су и из других извора.

⁹³ Заправо, на престижном институту *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*.

⁹⁴ Године 1998. у *Revue de l'histoire des religions* - познатом академском часопису основаном 1880 - објављено је шест чланака у посебном издању које се бавило хришћанским и муслиманским редовима (том. 215, бр. 1). Један је написао Кокјевиц, један Грил и један Ерик Жофро, који није Традиционалиста али је читao Генона, муслиман и зет Валсановог најближег следбеника, Ренеа Ротија. Три чланка о хришћанским редовима су написали стручњаци који немају везу са Валсаном.

⁹⁵ Види, на пример, Yacoub Roty, *L'attestation de foi: première base de l'Islam* (Paris: Maison d'Ennour, 1994). Приступ у овој књизи је типичан за Валсанов ред - темељи се на чисто класичним исламским изворима све до последњег поглавља, које се бави Геноновим "одговарајућим делом" и говори о опасностима савременог рационализма те препоручује читање шест Генонових најзначајнијих дела.

⁹⁶ Он је био познат познат члановима Велике Тријаде, и повремено је писао о масонерији (на пример, троделни чланак "Les derniers hauts grades de l'Ecossisme et la réalisation descendante" у *Etudes traditionnelles* из 1953), и оправдано је сумњао да је Илајша био масон (Valsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, стр. 30-31), што је могао бити случај. Кодкјевиц је, међутим, изричит када каже да Валсан није био масон (интервју).

⁹⁷ Мухамед Валсан, интервју.

⁹⁸ Valsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, стр. 13.

⁹⁹ Разни извори. Ниједан од редова-наследника није желео да обелодани више детаља.

¹⁰⁰ Палавићини, интервју. Где није назначен други извор, информације о Палавићинију и ахмедијама потичу од Палавићинија, или из запажања током посете ахмедијама у Милану 1996, укључујући и неформалне разговоре са другим ахмедијама.

¹⁰¹ Разни извори.

¹⁰² За даље информације о овом реду, види мој рад *Saints and Sons: The Making and Remaking of the Rashidi Ahmadi Sufi Order, 1799-2000* (Leiden: Brill, најављено).

¹⁰³ Али Салим, интервју. 105.

¹⁰⁴ Али Салим и Мухамед Забид, интервјују.

¹⁰⁵ Палавићини, интервју.

¹⁰⁶ "Centro Studi Metafisici 'René Guénon,'" недатирани текст.

¹⁰⁷ "Centro Studi Metafisici 'René Guénon,'" и Палавићини, интервјуј.

¹⁰⁸ Примери су узети из забелешки Палавићинијевог дела *Islam interiore: La spiritualità universale nella religione islamica* (Milan: Arnoldo Mondadori, 1991), које доноси многе од Палавићинијевих предавања.

¹⁰⁹ Davide Gorni, "La moschea divide già via Meda", *Corriere della Sera*, октобар 26, 2000.

¹¹⁰ Присуствовао сам зикру у Милану и касније у Сингапур.

¹¹¹ Палавићини стално наглашава избегавање синкретизма и у својим писаним радовима и у говорима. Моја процена о поштовању шеријата се темељи на посматрању и разговорима и на одсуству сваке оптужбе против Палавићинија (осим што, према његовим противницима понекада на арапском поздравља немуслумане). Иако није познато да су ахмедије одступиле од ислама, Палавићини је начинио неколико мањих грешака у излагању ислама - брађајући Куран и хадис (Пророкове изјаве) као извор нечег. То су повремене грешке, а не одступања.

¹¹² Палавићини, интервју.

¹¹³ Закључак анализе предавања је штампан у *Islam interiore*.

¹¹⁴ Разни извори.

¹¹⁵ Разни извори.

¹¹⁶ Разни извори Ројтерса.

¹¹⁷ Franco Cardini, "Religioni di guerra e di pace", *Il Giornale* [Milan], октобар 29, 1985.

¹¹⁸ Stefania Trabucchi, "Un centro per capire l'Islam: Lo 'shaikh' Pallavicini e l'incontro tra Allah e Roma", *Corriere della Sera*, јул 30, 1990, стр. 18.

¹¹⁹ Ово је гледиште др Стефана Алијевија (лична преписка).

¹²⁰ "Abdu-l-Hadi" [псеуд.], писмо уреднику, *Messaggero dell'Islam*, децембар 15, 1986, стр. 15.

¹²¹ Стефан Алијеви (лична преписка).

¹²² "In memoriam René Guénon", поново штампано у *L'islam intérieur: La spiritualité universelle dans la religion islamique* (1991; Paris: Christian de Bartillat, 1995), стр. 103-13.

¹²³ *Communità Islamica* 1992, стр. 11 и 13-14. Ово је било једино издање *Communità Islamica* издато током 1992, и било је посвећено у потпуности нападу на Палавићинија.

¹²⁴ Мухамед Забид (интервју) нема сазнања да је његов отац писао такво писмо које је било написано на италијанском језику, који његов отац није знао. Иако је неко могао да преведе писмо на италијански, његов садржај једноставно није тачан. Мухамед Забид и Али Салим тврде да је Палавићини ступио у ред Ахмедија и да је добио иџаз; шејх Абд ал-Рашид не би негирао давање иџазе да је учинио тако (могао је да је поништи да је хтео). Одлучујући чинилац јесте да тај да писмо садржи изјаву да су Палавићинијева дела "ништавна и да су лишене сваке традиционалне утемељености" [моји наводници]. Само неко ко познаје Традиционализам могао је да напише такво писмо; није то фраза која би могала да се додги неком арапском или малајском говорнику сем ако није дубоко упућен у традиционалистичка дела, а то шејх Абд ал-Рашид није био.

¹²⁵ Палавићини, *L'islam intérieur*, стр. 163-64.

¹²⁶ Разни извори.

¹²⁷ Палавићини, интервју, подржан разним доказима.

¹²⁸ Разни ахмедије.

¹²⁹ Francesco Battistini, "Moschea: AN diserterà la fiaccolata di protesta", *Corriere della Sera*, октобар 31, 2000.

¹³⁰ Elisabetta Rosaspina, "Milano: Un quartiere contro la moschea", *Corriere della Sera*, октобар 30, 2000.

¹³¹ Разни извори у *Corriere della Sera*, октобар 2000.

¹³² Jean Tourniac [Jean Granger], *Johannes Eques A Rosa Mystica. La Franc-maçonnerie chrétienne-templière des Prieurs Ecossais Rectifiés: Réflexion sur l'organisation prieurale et l'esprit du rite* (Paris: SEPP, 1997), стр. 11-13 and 78.

¹³³ Турнијак је између 1965. и 1993. објавио петнаест књига о масонерији, симболизму, источном хришћанству и јудаизму као и о чистом Традиционализму. Два тома о јудаизму су такође изашла постхумно.

¹³⁴ Овог је пута изабрано име S. F., мада се извори разликују по томе како схватају ова слова, као Sainte Fraternité или Sein de Famille.

¹³⁵ Њен обред се разликовао по новом масонском степену који је измислио Генон, степену Chevalier (или можда Maître) d'Orient и d'Occident.

¹³⁶ Tourniac, *Johannes Eques*, passim, и Roman, *René Guénon*, стр. 153-54.

¹³⁷ Турнијакова прва књига из 1965. била је *Symbolisme maçonnique et tradition chrétienne* (Paris: Dervy, 1965). Бајло и Рикет су заједно објавили *Les Francs-Maçons: dialogue entre Michel Riquet et Jean Baylot* (Paris: Beauchesne, 1968).

¹³⁸ Tourniac, *Johannes Eques*, стр. 81.

¹³⁹ Захваљујем се оцу Жерому Лкордеру за ове детаље.

¹⁴⁰ Ови коментари се темеље на критикама *Travaux de la loge nationale de recherches Villard de Honnecourt et Cahiers Villard de Honnecourt*.

¹⁴¹ Patrick Géay, Реч уредника, *La Règle d'Abraham* 1 (април 1996), 3-6.

Део трећи

ОСЛОБОЂЕНИ
ТРАДИЦИОНАЛИЗАМ

РЕД МАРЈАМИЈА

Након Генонове смрти 1951, Шуонов ред Алавија (који је шездесетих година променио је име у "Марјамија" из разлога које ћемо касније навести) и развијао се независно од остатка традиционалистичког покрета.

За његове следбенике, Шуон је заменио Генона као отац Традиционализма. Док неки старији чланови реда, као што је Лингс, никада неће заборавити Генона, за већину оних о којима ћемо сада говорити Генон је био далека фигура. Сâm Шуон је убрзо почeo да умањујe свој дуг према Генону, допуштајући да Генон зна тек нешто више од Веданте и метафизике. Генон је, рече Шуон, био "математичар, масон и окултиста", а то није довољно.¹

Између шездесетих и деведесетих година појављују се две тежње. С једне стране, ред Марјамија – како ћемо га звати одсада – и број Шуонових немуслиманских следбеника је растао као и њихова важност, превазилазећи све остале традиционалистичке редове које смо досада разматрали. С друге стране, Шуонов универзализам се такође развио, као и његове идеје о његовој улози. Развој Шуонових погледа пре или касније ће се рефлекситивни у променама у групи коју је водио, али је увек постојао неки временски застој, и неки чланови реда нису били свесни тог развоја све до самог kraja.

Шуонови следбеници су ускоро постали водећа традиционалистичка група. Шуону се обратио велики број тих западњака надахнутих читањем традиционалистичких дела да крену на своје духовно путовање у потрази за правоверним учитељем ваљане иницијацијске духовне традиције. То су чинили и делом због недостатка лако доступних алтернатива (барем ван Париза, Торина и Милана), а делом и због Шуонове средишње позиције у мрежи традиционалистичких писаца и часописа. За овај тренд је донекле заслужно и регрутовање пажљиво изабраних појединача који су могли да буду погодни чланови елитe.

Девица Марија

Шуонова "несрећна љубав" према Маделини завршила се у Лозани 1943, или другачије речено, преобразила се у "космичку љубав према љубљеној." Пет година касније, у четрдесет и другој години, Шуон се оженио по први пут. Његова жена, Катрин Фир, која је имала двадесет пет година, била је његов следбеник и њој је поклонио књигу *Black Elk Speaks* 1948. године. Према непотврђеном извору, Шуон је одлучио да је ожени након визије, баш као што је након визије постао мусиман у Паризу.

Кћерка дипломате, одрасла већим делом у амбасадама Швајцарске у Аргентини и Алжиру, Катрин Шуон је имала шире идеје од свог супруга. По речима наклоног посматрача, "уметник по природи и организатор, помогла је у доношењу минимума основних правила за растућу организацију [у Лозани]."² Према виђењу осталих, које много јасније представља њен утицај и њене активности, била је исувише амбициозна и у своје име и у име свог супруга, па њена "организација" заједнице није била баш најбоље примљена. Једна од њених првих акција је било да организује Шуонове следбенике како би боље подржавали свог шејха, селећи се најпре са мужем у велики стан, а потом га је, 1953. године, преселила у кућу са одговарајућим огранком реда. Та кућа је изграђена у добром крају надомак Лозане у округу Пуљи.³ Поред тога што је преузела управљање над сакупљањем милостиње (закай), ускоро је започела да се меша у неке делове живота Шуонових следбеника који је се нису тицали.⁴ Ускоро након доласка Витала Перија (богатог Американца који је поред Лингса присуствовао Геноновој сахрани) и Перијеве жене, Катрин Шуон је предложила да Перијеви купе земљу порекло Шуонове куће и уредила је да Пери ради као Шуонов возач, што је за њега било, по његовим речима, "привилегија" коју је уживао двадесет пет година.⁵

Поред тога што је организовала Шуонову пратњу, Катрин Шуон се придружила своме мужу у активности која је постала све важнија: сликарству. Након женидбе, Шуон је започео озбиљно да слика, напустивши поезију на неколико година. Једна од његових првих слика била је слика две Индијанке, од којих је једна била нага, а симболизовале су езотерију (одевана) и езотерију (нага).⁶

Шуоново занимање за духовност Индијанаца је расло, и 1959. године Шуонови су посетили Америку по први пут, на позив Томаса Јеловтејла, Индијанца кога су први пут срели у Паризу 1953. Најпре су отишли у резерват Сијукса у Пајн Рицу у Јужној Дакоти, некадашњи дом Црног Лоса, а потом у Шеридан у Монтани, где је Јеловтејл живео – поневши са собом Шуонову слику Беле Буфalo Жене, чувене фигуре из митологије Лакота.⁷ Један од Шуонових циљева овог пута било је помоћи у томе да се индијанска традиција сачува од модерног света.⁸ Међутим, десило се то да је индијанска религија више утицала на Шуона.⁹

Шуон је десет година раније по први пут открио божанске квалитете природе када га је недуго након женидбе његова супруга повела у швајцарске планине. Онде је доживео "ослобођење" које је пре тога осетио једино у алевијском огранку у Мостаганему; у изнајмљеној планинској кући он је научио да ужива у "данима потпуне близине са природом и, на неки начин, средњовековним данима."¹⁰ Као и планине у Швајцарској, пејзаж око Шеридана у Вајомингу, подсећао је Шуона на Мостаганем.¹¹ Мостаганем, швајцарске планине и равнице Вајоминга, наравно, спаја удаљеност од модерног света.

Поред тога што су упознали многе Индијанце, Шуонови су учествовали и на многим индијанским окупљањима, најпре као посматрачи, а потом су се све више укључивали у њих. Врхунац њиховог пута је било присуство на Сунчевом плесу (Sun dance) у Форт Халу у Ајдаху. Сунчев плес је крунски ритуал Огала Сијукса и Шошона-Врана, сложена свечаност која траје три-четири дана и која се одиграва око "светог дрвета" подигнутог за ту сврху, током које учесници жртвама умирују Највеће Свето и на неки начин се спајају са њим (понекад контроверзно схваћеним као "Бог"). Не посте само учесници један или више дана, већ нуде и друге врсте искушења, као што је гледање у сунце током свитања или сечење делова меса са мишице.¹² Шуона су веома дирнуле церемоније отварања Сунчевог плеса и "сједињења са Једним."¹³ Другог дана су он и његова жена постили са учесницима плеса, иако су били само посматрачи. Током касније посете (напуштеном) истом месту, Катрин Шуон је онде плесала сама.¹⁴

Пре него што су се Шуонови вратили у Швајцарску, примљени су у Сијуксе, добивши имена Вичапи Вијакапа (Сјајна Звезда) и Вован Винјан (Жена Уметник). За Шуона је ово искуство било одлучно и, како је писао касније, оно му је помогло да се опорави од "духовних рана из младости." Шуонови су се вратили у САД 1963. због сличне тромесечне посете.¹⁵

Упркос овом искуству, Шуон је до 1965. запао у депресију праћену астмом.¹⁶ У оваквом стању је имао другу и много драматичнију визију: посетила га је Девица Марија. Године 1965, Шуон је седео сâм у кабини на броду из Европе за Танжир у Мароку: "Изненада ме облила божанска милост. Дошла ми је изнутра у женском неописивом обличју, и знао сам да је то Света Девица." Шуон се након тога "осећао боље, запавши у екстазу љубави и радости."¹⁷

Фритјоф Шуон је испрва сумњао. На путу из Танжира у Тетуан он је почeo да се враћа у своје раније стање, и када су он и његова пратња застали да заноће у хотелу у Тетуану осетио се исувише слабим да изађе са осталима. Међутим, док је био сам у хотелској соби, повратило се стање проузроковано визијом, и трајало је све док дружина није стигла на одредиште, Фез. У Фезу је почeo да се брине и да поново сумња, или "ме тамо током ноћи обузела она небеска окрепа која је избијала из суштавене женствености [Urweibliche]", и овај пут је то стање потрајало све до његовог повратка у Швајцарску.¹⁸

Ова искуства су повезала две теме из 1942-43. године: "космичку љубав љубљене... као у мајци-љубави" коју је Шуон осетио када је видео Маделену бебу, и привлачност Девице коју је осетио након што је видео њену статуу у излогу у Лозани. Шуон је заправо повремено био свестан присуства Девице између 1942. и 1965. године, напре током прекида са Геноном око 1949, када је "осетио њен благослов", и једном око 1953. године, током зикра у сопственом дому. Том другом приликом осетио је "снажно присуство" које је одмах поистоветио са Девицом.¹⁹

Шуон није испрва био сигуран како да тумачи своја искуства из 1965. године. Прво питање је било да ли да их припише истинској или лажној визији. Истинска визија, одлучио је Шуон, може да се разликује од лажне по благотворном утицају које има на онога ко доживљава визију, и ова визија је имала благотворан утицај тако што га је ослободила од љубави према књигама, новинама и позоришту, у чему више није налазио уживање.²⁰ Шуон није у овом контексту размотрio други ефекат своје визије: "готово неодъљиву потребу да се буде наг попут њене бебе." Неко време касније, Шуон је почeo да скида одећу кад год је био сам у кући.²¹

Када је Шуон одлучио да су његова искуства била истинска, следеће питање је било како да их тумачи. Његов коначни закључак је био да је визија означила наступање "посебне везе са Небом." Тачна природа ове посебне везе није разјашњена, али пошто је Девица Марија "инкарнација божанске милости и, у исто време, перенијалне религије",²² чини се јасним да је дошло до промене у Шуоновој уз洛зи: од шејха реда Алавија (место које му је дато у његовој ранијој визији из 1937) до универзалне улоге, изнад и ван ислама.

Пре него што размотримо последице оваквог закључка по припаднике реда Марјамија, укратко ћу размотрити још драматичнију визију Девице Марије коју је Шуон доживео наредне године (1966), такође у Мароку. Шуон је замислио своју статуу Девице, која је "почела лагано да подрхтава, и ја сам знао, а у исто време ме обузе страх и преплави ме љубав: ово више није сан, ово је стварност." Девица се појавила, писао је Шуон, "али не би требало да кажем ишта више."²³ Разлог због кога је Шуон сматрао да не треба ишта више да каже било је, према бројним извештајима, тај што је Девица Марија била нага.

Шуонова нагост и могућа нагост Девице довели су до тога да су неки који нису припадали реду овим визијама припишу сатанско порекло, али је сам Шуон јасно одбацио такво објашњење – мада не одмах, пошто се питао да ли је визија из 1965. године била истинита или лажна. Ислам уобичајено види нагост као нешто изузетно негативно, али у хришћанству се Девица често приказује голих груди. Перенијалисти су обично упознати са хиндуизмом, у коме је нагост одомаћена у неким религијским обредима. Рамана Махариши Анираја Артунга, на пример, ишао је од седамнаест године наг, мада не сасвим – носио је траку која покрива полни орган.²⁴

За Шуона је главна последица ових визија изгледа било то што је одлучио да има универзалну мисију, пошто је отприлике у то време његово

наглашавање прешло са реда Марјамија на перенијалну религију у најширем смислу. Шуон је одлучио и да има посебан однос са Девицом,²⁵ као и са Богом. Његово сликање се променило, и од тог тренутка он и његова жена су се усрдсредили на фигуру Девице Марије. Шуонове слике Девице Марије понекад је показују као нагу или делимично нагу са видљивим грудима, "упутом на", објаснио је, "откривање истине у смислу гнозе и на ослобађајућу милост."²⁶ Шуон је своје раније слике Беле Буфalo Жене видео као "предосећање" ових слика Девице Марије,²⁷ што је значајан развој – Шуон је повезивао своја искуства у Америци из 1959. са искуствима из Марока из 1965. године. То што су га Сијукси усвојили сматрао је за "приступање последњој карици [иницијацијског ланца] истинске примордијалне религије",²⁸ иако на то никада није указивао као на "иницијацију", већ пре као на "усвајање."²⁹ До касних шездесетих година Шуон је био Традиционалиста са две езотеријске иницијације. Био је муслиман са суфијском иницијацијом реда Алавија, одређен за шејха преко визије, али је био и универзалиста са примордијалном иницијацијом Сијукса, одређен за универзалну мисију од стране Девице Марије преко друге визије. Отада ће та примордијална мисија постепено смењивати Шуонову основну улогу суфија и шејха.

Непосредни резултат свега овога није био толико драматичан за Шуонове следбенике колико ће то бити касније последице. Шуон је много година наставио да свету приказује у суштини исламско лице. Све што се десило током шездесетих година било је то да је промењено име његовог реда као и нешто од његове свакодневне праксе. Дневној молитви је додата и кратка молитва Девици, а Шуонове слике су приоддате темама за медитацију као веома неформални фокус за медитацију његових следбеника.³⁰ Датум ове друге промене није сигуран, али се чини се се то дододило касних шездесетих година.

Име реда је промењено у "Алавија Марјамија", обично краће "Марјамија", прицевски облик имени Марјам, арапског облика за име Марија. Не чини се вероватним да су многи чланови реда знали све детаље визија које су довеле до промена. Нови фокус на Марјам правдао се првенствено симболизмом – Девица Марија је личност у којој су уједињене три монотеистичке религије, "јеврејска принцеза Давидовог дома", "мајка утемељитеља хришћанства", која "у ислamu заузима врх хијерархије жена." Девица Марија "воли три религије, и религију уопште, као и ми."³¹ Шуонова посвећеност Девици Марији није била синкRETизам, објаснио је један Традиционалиста, пошто су "Марију често прилежно поштовали у ислamu, као што се може видети у Ефесу", где се "муслимани као и хришћани" моле у храму названом Маријин дом.³² Није толико питање да ли су ова објашњења оправдана (а нису са исламског гледишта),³³ већ то да су многи чланови реда оправдавали сопствено наглашавање Девице Марије.

Употреба Шуонових слика за медитацију објашњена је на следећи начин: "Нико није приморан да се интересује за њих", писао је осамдесетих

старији члан реда, „али свако је био дужан да их поштује пошто су произишли из Шејха и пошто одсликавају делове његову личност и искуства.”³⁴ Да је Шуон „увек био уверен да је све што је урадио има свети карактер”, према речима једног од његових најстаријих следбеника, објашњава и запањујућа искреност у његовом делу *Erinnerungen und Betrachtungen*: детаљи који нама изгледају лични и веома људски за њега су очито били нешто више од пуког личног значења.

Шуон је отприлике у то време започео формулисање сопствених каносских текстова. У питању су кратки састави дути страну или две, од којих се најранији датира у тридесете године, али је већина написана након 1951, обрађујући велики број потенцијалних духовних проблема или питања. Касније су сабрани у *Livre des Clefs* [Књига кључева].³⁵ Због лакоће су нумерисани, тако да су чланови реда могли саветовати млађе чланове „да прочитају текст 258.“ Иако су следили исламску праксу започињући са „У име Бога милостивог, самилосног“, ови текстови су се обично бавили проблемима понекад чешће у традиционалистичким него у исламским терминима и ослањали су се на хиндусистичке изворе колико и на Куран и *хадисе*. Дакле, основни текстови Шуонових следбеника су били пре традиционалистички него исламски.³⁶

У то време је дошло и до даљег одступања од шеријатског закона. Када је Шуон 1965. године узео другу жену (што дозвољава шеријатски закон, али не и швајцарски), венчање је одржано у традиционалистичком, а не исламском духу. Нова жена, Шуонова следбеница, већ је била уodata за другог следбеника. Док би према шеријатском закону она морала да се разведе од првог мужа и да сачека неколико месеци пре него што се преуда, Шуон је дозволио да она остане уdata, да живи са првим мужем и да се уда за њега „по вертикални.“ Разлика између вертикалне (која повезује људе са Богом) и хоризонталне (која је световна) не потиче из шеријатског закона, већ из западњачке метафизике и њоме се користио Генон у свом делу *Symbolisme de la croix*. Шуонов „вертикални брак“ – које су неки следбеници касније називали „духовним браком“ – био је, по речима Катрин Шуон, „уговор који је задовољио западњачки закон као и друштвену неопходност... [и био] је предсказан небеским знацима допуштања и благослова.“ Подржавали су га – невољно – Бурхарт и Лингс.³⁷

За постојање овог „брaka“ који није могуће оправдати чисто исламским терминима није се знало у ширим круговима све до касних осамдесетих година. Причало се да је тај брак веома мучио Бурхарта као и неке сличне епизоде које су укључивале жене,³⁸ али да је након унутрашње борбе закључио да његова дужност, верности према шејху, мора стајати изнад свега. Суфизам уопште наглашава потпуну лојалност шејху и снажно забрањује да се о њему суди. Постоји, на пример, добро позната прича о шејху кога су напустили његови следбеници након што су изгубили веру када су га видели како се љуби са непознатом женом; ускоро су, на своју срамоту, открили да је та жена била шејхова млађа сестра.

Бурхарт је 1957. године подсетио једног припадника реда да следбеници шејха треба о њему да суде не према њиховом разумевању учитељевих дела, већ према његовим учењима и методима.

Веровањем у то [учења и методе] ми „привезујемо“ Бога за нас: Бог нас не вара; Он не тражи од нас да анализирамо лична дела учитеља... Ако учитељ подучава погрешно или методима који су противни Откривењу, напусти га, али ако изгледа да чини неморална дела, неверуј свом неповерењу... Духовни учитељ је попут огледала које нам показује наше сопствено сазревање; грешка (*niyaha*) – унутрашњег усмерења – довољна нам је да пројектује наше грешке на њега, и ђаво ће покурити да их припише огледалу.³⁹

Царска иранска философска академија

Баш у време када је ред Марјамија почeo да се удаљава од ислама добио је свог првог и најважнијег следбеника који је био муслиман по рођењу, Сејида Хусеина Насра. Он је Иранац и средишња личност у историји Традиционализма. Насрова народност је важна пошто је Иран на различите начине близи Западу него арапском свету и пошто су током касног деветнаестог и почетком двадесетог века делови иранске елите били веома позадњачени. Наср се родио у овој елити: био је Сејид, Пророков потомак, а његов отац, др Вали Алах Наср, био је национална политичка и интелектуална фигура, бивши декан Факултета друштвених наука на Техеранском универзитету, и бивши ирански министар образовања.⁴⁰

Највећи део Насровог интелектуалног универзума био је западњачки. Библиотека његовог оца је садржавала Монтескеја и Волтера као и персијске класике, а из не баш јасних разлога у дванаестој години је послат на високу школу у Њу Џерсију.⁴¹ Из Њу Џерсија је отишао у Massachusetts Institute of Technology (MIT), где је као главне предмете слушао геологију и геофизику. На другој години студија Наср је запао у „потпуну духовну и интелектуалну кризу“, како је он то називао, чим је почeo да увиђа ограничења природних наука за објашњење стварности. Његову веру у физичко нагризла су предавања Роберта Опенхајмера (који је цитирао хиндусистичке текстове) и расправе са Берtrandом Раселом, Наср се окренуо философији иако је завршио своје студије. Ђорђо де Сантилана, философ који је предавао на МИТ-у, упознао је Насра са широком лепезом утицаја, од Плотина до Жака Маритена (некадашњи Генонов спонзор на Католичком институту у Паризу), као и са самим Геноном. Наср је takoђe упознао и неке бивше Кумарасвамијеве студенте који су га упознали са Кумарасвамијевом удовицом, а у Кумарасвамијевој библиотеци је пронашао рана Шуонова дела. Генон,

Шуон и Бурхарт су "умирили кризу." "Отада сам знао засигурно", пише Наср много година касније, "да постоји Истина и да се до ње може доћи кроз знање стечено помоћу срца-интелекта и преко откривења."⁴²

Иако је Наср био мусиман по рођењу, читање Традиционалиста је у њему пробудило занимање за хиндуизам пре него за ислам,⁴³ баш као што је то био случај са Шуоном и многим другима који су били хришћани по рођењу. Исламска дела Бурхарта и Шуона су, међутим, преусмерила ово интересовање:

Списи суфијских мајстора и исламских философа изнова су за ме-не добијали најдубље значење... Али, ово изнова стечено значење више није било онако једноставно опонашање или понављање на-слеђених ствари. Оно се темељило на личном откривању након дуге потраге и, може се рећи, патње... Исламска мудрост постала је најживља стварност, не зато што сам ја слушају рођен и одгојен као мусиман, већ стога што ме небеска милост водила према *вечној софији* [приближно, перенијална философија] чија је ислам-ска мудрост једно од најуниверзалнијих и највitalнијих отелотво-рења.⁴⁴

Мада је религији којој је посветио целу своју каријеру био ближи од Кумарасвамија, Наср јој је приступио – опет различито од Кумарасвамија – са суштински западњачког и традиционалистичког стајалишта. За разлику од Кумарасвамија, он се посветио практиковању те религије. Његова потрага за иницијацијом је завршена када је приступио реду Марјамија, вероватно током посете Мароку 1957. године.⁴⁵

Традиционализам је скренуо Насрова интересовања са природних наука према философији и према нечemu што је понекад називао "исламском философијом." То је школа интелектуалног езотеризма која је посебно снажна у Ирану, а њени најчувенији представници били су Садра ал-Дин Мухамед Ширази (седамнаесто столеће) и Шиха⁵удин Џахја Сухраварди (дванаесто столеће).⁴⁶ Наср је докторирао философију на Харварду⁴⁷ и студирао је у Ирану код двојице водећих исламских философа, Мухамеда Хусеина Табatabаја и Абул-Хасана Рафија Казвинија.⁴⁸ Тада је започео каријеру посвећену исламској науци и исламској философији, схваћеној у суштини, мада не и експлицитно, у традиционалистичком оквиру.

Насрова каријера се дели на две половине, прву на Техеранском универзитету све до исламске револуције 1979, о чему ћемо говорити касније, и другу у Америци након револуције. Током обе половине вршио је утицај преко текстова, иако је најважније књиге написао у Ирану (на енглеском језику). Неке од ових књига су се обраћале широј публици – понајвише *Ideals and Realities of Islam, The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man and Sufi Essays*⁴⁹ – и могу да се опишу као исламски Тра-диционализам; друге су се обраћале специјализацијију публици и бавиле су

се делом исламских философа и односима ислама и науке.⁵⁰ Готово све су преведене на разне језике, и западњачке и исламске – посебно на персијски, турски и малајски.

Током иранске половине своје каријере, Наср је подучавао философију науке и исламску философију на Техеранском универзитету и основао је најважнију традиционалистичку институцију дводесетог века, Царску иранску философску академију (*Anjoman-e Shasanshahi-ye Falsafahi-e Iran*). Основана је 1974. године и била је назависно тело под управом царице Фарах, заштитнице академије, са којом је Наср имао добре односе. Ирански царски двор је здужно финансирао академију.⁵¹ Требала је да то буде школа за студије и ширење традиционалних наука, посебно исламске философије, и за усавршавање мале елите за спровођење овог дела у другим институцијама у и ван Ирана. Идеја је била да се додели десет стипендија врхунским свршеним студентима, који би након три године проведене на академији одлазили да предају по универзитетима у Ирану и у иностранству. Неки би већ имали докторате, а неки су могли да припреме докторске тезе за конкурисање на универзитетима у иностранству док су још на академији (сама академија није давала никакво звање).⁵²

Како је Наср објавио у првом броју часописа академије, објављеног на персијском и енглеском језику под насловом *Javidan Kherad and Sophia Perrenis*:

Циљ Академије јесте обнова традиционалног интелектуалног живота исламске Персије; објављивање текстова и студија који припадају исламској и пре-исламској Персији; стварање интелектуалног трезора Персије на пољу философије, мистицизма и онога што је слабо познато спољном свету; омогућавање широких истраживања у компаративној философији; упознавање Персијанаца са интелектуалним традицијама других цивилизација како на истоку тако и на западу; подстицање интелектуалних сукоба са модерним светом; и коначно, расправљање о разним проблемима с којима се суочава модерни свет са стајалишта традиције.⁵³

Указивање на пре-исламску Персију је вероватно укључено као уступак Насровим царским спонзорима: шах се много више занимao за пре-исламску прошлост Ирана.⁵⁴ Колико је познато, академија се никада није бавила пре-исламском Персијом.

Циљеви академије су добар пример како Традиционализам може да остане готово непримећен. Када их чита неко ко није упознат са Традиционализмом они изгледају сасвим уобичајени, али када се прочитају пажљивије, они су у потпуности традиционалистички, скоро као да су узети са рекламе за нову серију *Etudes traditionnelles*.

Академија се сместила у удобној и вредној кући коју је добила на по-клон, неколико улица далеко од француске амбасаде. Кућа је украшена у

“традиционалном” стилу, са посебно нарученим намештајем из Исфахана и слободном употребом плаве облоге. Плава боја је изабрана као боја вечности. У новој згради се налазила библиотека, сала за предавања, управа и канцеларије за гостујуће истраживаче и научнике. Првобитни посед је ускоро увећан куповином две суседне зграде. Под царским заштитништвом академија је имала финансијске изворе да испуни ове просторије студентима и професорима. Сâm Наср је предавао једном седнично на “традиционални” начин, сакупивши остале чланове академије у круг око себе док је читao и коментарисао текст неког аутора као што је Сухраварди.

Кључни људи академије су углавном били чланови реда Марјамија, припадници иранске гране реда коју је установио и водио Наср, или су у неким случајевима то били Традиционалисти који су припадали неким другим суфијским редовима,⁵⁵ али су многи чланови академије били поборници класичне школе иранске мистичне философије без интересовања за Традиционализам. Два најпознатија члана академије били су ајатолах Цалалудин Аштијани и професор Анри Корбен. Аштијани, који је постао водећи ирански ауторитет за исламску философију,⁵⁶ знао је само персијски и арапски језик, и иако је засигурно чуо за Генона никад га није читao га је икада помињао.⁵⁷

Корбен је био такође Традиционалиста и један од највећих француских оријенталиста двадесетог века.⁵⁸ Годинама је свако лето проводио у Ирану као гост академије. Исте године када је Наср у Техерану основао своју академију, Корбен је у Паризу основао Међународни центар за упоредна духовна истраживања, познат такође и као Универзитет Светог Јована Јерусалимског. Његови циљеви су били (према Елијадеовим речима, који је суделовао у том подухвату) “обнављање традиционалних наука и проучавања на Западу.” Корбенов Центар је требало да буде “форум за оне напредне науке, чије напуштање и заборављање јесте и узрок и симптом кризе наше цивилизације”, и да “обезбеди призив духовног витештва.” Под “духовним витештвом” (*chevalerie spirituelle*) Корбен је, по Елијадеу, подразумевао “западне средњовековне митове, симbole, иницијацијске обрасце и тајне организације.” Елијаде тако види Корбена као део “поновне појаве одређене езотеријске традиције међу бројним европским научницима и мислиоцима”, групе у коју убраја и Кумарасвамија.⁵⁹

Међутим, упркос сличностима Корбеновог дела и Традиционализма, Корбен и многи његови сарадници су имали различите путеве. Њихов пут је понекад ишао упоредо са Традиционализмом, али они сами нису били Традиционалисти. Према виђењу француског научника који је са њим разматрао ове ствари, Корбен се занимао за опште аспекте ислама, хришћанства и јудаизма, укључујући и езотеријски аспект. Није га, међутим, занимала примордијална религија, трансцендентно јединство или било шта везано за хиндуизам или било коју политеистичку религију.⁶⁰ Према Насровим речима, Корбен је “имао одбојност према учењима главних представника традиционалне школе, а посебно према Генону.”⁶¹

Исто тако, нису сви свршени студенти са академије постали Традиционалисти, иако су на академији били изложени Традиционализму. Ипак, већина ће заузети важне позиције. Међу њима су били Голамреза Авани, кога је Наср довео са Америчког универзитета у Бејруту, и Американац, Вилијем Читик.⁶² Авани је постао директор академије након револуције, а Читик је сјајну каријеру наставио у Америчкој академији као водећи ауторитет за Ибн Арабија. Насров пријатељ, ајатолах Мортеза Мотхари, који никада није ступио у академију због њеног царског имени, ипак је послат у Академију Хадад Адел, а касније је постао професор философије на Техеранском универзитету и био је значајна фигура у Исламској републици. Корбен је довео Џера Лорија који га је касније наследио на Сорбони у Паризу. Лори је читao традиционалистичке писце и задржао је интересовање за њихова дела и активности, али они ни на који начин нису утицали на његово дело и живот.⁶³

Академија је ван Ирана Традиционализму поставила ваљану основу, често позивајући уважене госте и често делујући као платформа за учествовање у међународним догађајима. Године 1975, годишњи састанак Међународног института за философију, на пример, одржао се у Техерану и за тему је имао однос између религије, философије и науке,⁶⁴ тему тако драгу Насру и осталим Традиционалистима. Енглески део академског часописа донео је многе традиционалистичке чланке, допирући до много ширег читалаштва него *Etudes traditionnelles*.

Академија је имала више утицаја у Ирану него у иностранству. Поред тога што је мали број иранских интелектуалаца упознала са Традиционализмом, значајно је допринела општем расту интересовања за исламску философију, што је делом био резултат Насрових активности на другом месту. Традиционализам никада није напустио ограничено интелектуалне кругове,⁶⁵ а вероватно то није ни било планирано. Иако је персијски део *Javidan Kherad-a* садржао неколико отворено традиционалистичких текстова, укључујући повремено преводе Шуона, и иако је Наср уредио прво објављивање Геноновог дела на неком неевропском језику (*Кризу модерної світла* објавио је на персијском *Teheran University Press*, 1970), основни правац Насрових активности у Персији ишао је према традицији, а не према Традиционализму. Његове чисто традиционалистичке активности биле су усмерене ван Ирана.⁶⁶ Наср није само на академији радио на опоравку традиције у Ирану. Након повратка из Америке, именован је на Техерански универзитет да предаје философију и историју науке, “философију” која је тада на Факултету књижевности уопштено схватана као западњачка философија – Техерански универзитет је установљен по стандардним америчким линијама, и по структури и по наставном плану. Наср је увео студије исламске философије и успешно је радио са пријатељем ајатолахом Мотхаријем (који је, отприлике у исто време, увео исламску философију у Одељење за теологију) на ширењу, унутар и ван Техеранског универзитета, разумевања и интересовања за исламске философе. Наср и Мотхари су такође држали пре-

давања о овим темама широј публици у Husayniyya-ye Irshad, чувеној институцији тог времена.

Академија је сопствена предавања придржала Насровим и Мотхаријевим активностима, а такође је уређивала и објављивала класичне текстове исламске философије. У првој години постојања објавила је петнаест књига, укључујући три библиографије и девет превода исламских философа на енглески језик,⁶⁷ персијски део академског часописа, *Javidan Kherad*, такође је објавио много текстова исламских философа, као и чланака о њима.⁶⁸

Коначни утицај ових активности је био неочекиван. Према једнодушном мишљењу иранских философа и верских представника интервјусаних због ове књиге, Наср и његова академија су одлучно допринели исламској револуцији. Пораст интересовања за исламску философију доприносео је код иранских студената порасту интересовања за ислам, а они су били значајан чинилац у успеху револуције. Насров учитељ, Табатабај, је био јасан у погледу улоге исламске философије: он је бранио своје поучавање ове философије на основу тога да су студенти долазили код њега с главама пуним западњачких и марксистичких идеја те тиме да се ове идеје могу заменити исламском философијом.⁶⁹ Даље, Насрови говори о традицији и против модерног света у пракси су довели до спајања општег тока агитације за ислам а против западњачке декаденције, а тако, имплицитно, и против шахове власти.

Насров допринос (као и допринос Традиционализма) револуцији је био сигурно другазредни, далеко слабији од доприноса ајатолаха Хомеинија, ајатолаха Мотхарија (главног идеолога исламског суворенитета) и Алија Шаријатија, социолога чији је крајње оригинални спој ислама и социјализма у годинама пре револуције учинио више него било шта друго за окретање иранских студената исламу (и повремени читалац Генона, иако није био Традиционалиста).⁷⁰

Насров допринос револуцији био је не само слуčајан, већ и управо супротан од онога што је желео. Током читаве своје каријере у Ирану он је био велики поборник шаховог режима. Постојали су лични разлози за такав став: он је био повезан са двором као и његов отац пре њега, а повезаност са царем засигурно није штетила његовој академској каријери. Кратко време је био декан Факултета за књижевност на Техеранском универзитету и ректор Аријармех универзитета, техничког универзитета у Техерану. Важнији су, међутим, били принципијелни разлози: Наср је очигледно сматрао да је монархија традиционални облик власти, те да је пожељнија, упркос многим очитим манама, од онога што треба да је наследи. Посебно му се није допадао Шаријатијев спој ислама и социјализма, који је сматрао изразито антитрадиционалистичким.⁷¹

Како се револуција примицала а ирански живот постајао све више политизован, Насрова блиска повезаност са двором постала је све више и више обавеза. Као пример може да послужи случај младог Иранца, Абд ал-

Карима Сороуша. Сороуш је читao Генона док је студираo философију на Лондонском универзитету код студента Карла Попера, и након повратка у Иран привукаo га је Наср, али је касније закључио да су Насрова гледишта неважна за проблеме времена и да је Наср лицемер када се поистовећује са исламом и са двором, бутећи док се проводи неправда. Као и многи други, Сороуш се окренуo Шаријатију и касније је наговестио да је узлет Шаријатија означио Насров пад.⁷²

Како су појединци и организације почели да се удаљују од Насра и од Царске академије, неки су предлагали Насру да и он треба да се дистанцира од све омраженијег шаха и да чак промени име академије. Наср је то одбио, и његови односи са двором су постали још ближи. Када је превео Табатабајево дело *Shi'ite Islam* на енглески језик, Наср је из књиге испустио осуде монархије,⁷³ и до 1977. године је прихватио именовање за главног личног секретара царице Фарах и почeo је да предузима посебне дипломатске мисије у иностранству.⁷⁴ Наср је остао при својим ставовима и уверењима. Револуција из 1979. године га је затекла у Лондону, на путу за Јапан. Царица му је телефоном саветовала да остане ван земље.⁷⁵ До 2003. године он се није вратио у Иран, али, како ћemo видети, неке личности повезане са револуцијом су пожелеле да јесте.

Тешко је одредити до ког степена је револуција допринела циљевима Традиционализма, и до ког степена је она представљала маскирану победу посебног облика модерности, а то и превазилази оквире ове књиге.

НАПОМЕНЕ ЗА ПОГЛАВЉЕ VII

¹ Frithjof Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen* ([Switzerland]: приватно издање, 1974), стр. 137-38.

² Jean-Baptiste Aymard, "Frithjof Schuon (1907-1998). Connaissance et voie d'intériorité. Approche biographique", у *Frithjof Schuon, 1907-1998: Etudes et témoignages*, изд. Bernard Chevilliat (Avon: Connaisance des Religions, 1999), стр. 43.

³ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 9.

⁴ А3, интревју. Види попис пре библиографије.

⁵ Whithall N. Perry, "Aperçus", у *Frithjof Schuon*, изд. Chevilliat, стр. 100-102.

⁶ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 152 and 267.

⁷ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 159, и Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 50. Јеловтеј је био супруг прве индијанке која је добила диплому медицинске сестре и брат првог индијанца који је постао полицијски официр у резерви. Michael Fitzgerald, "Le rôle de Frithjof Schuon dans la préservation de l'esprit de l'indien peau-rouge", у *Frithjof Schuon*, изд. Bernard Chevilliat, стр. 190. Бела Буфalo Жена је средишња личност у миту о стварању Лакота индијанаца; она је индијанцима донела прву свету лупу.

⁸ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 166.

⁹ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 169.

¹⁰ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 141-42.

¹¹ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 167 and 169.

¹² Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 173-83, допуњено са Bernadette Rigal-Cellard, "La religion des sioux oglalas" у *Le facteur religieux an Amérique du Nord: Religion et groupes ethniques au Canada et aux*

Etats-Unis, изд. J. Beranger and CTP. Guillaume (Bordeaux: CNRS, 1984), стр. 248-51, and J. Вахид Браун, електронска пошта, децембар 2002.

¹³ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 180.

¹⁴ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 200.

¹⁵ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 9,190-91, and 212-59.

¹⁶ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 9.

¹⁷ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 264.

¹⁸ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 265.

¹⁹ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 263.

²⁰ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 266.

²¹ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 295.

²² Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 272 and 266.

²³ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 268.

²⁴ Henri Hartung, *Présence de Ramana Maharshi* (1979; Paris: Dervy livres, 1987), стр. 44.

²⁵ Шуон и његова група су 1967. пропустили брод за Танжир па су одлучили да иду преко Шпаније и да оданде наставе бродом. Успут су посетили "макаренску" Девицу у Севиљи, којој је Шуон прориси-вао миран наставак путовања. *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 274.

²⁶ Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 53-54.

²⁷ Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 153.

²⁸ То су речи Ајмарда а не Шуона: "Frithjof Schuon", стр. 50.

²⁹ Жан-Батист Ајмард, електронска пошта, фебруар 2003.

³⁰ Ајмард каже да се слике никада нису користиле за медитацију (електронска пошта), али разни марјамијски извори тврде да је постојао барем неформални фокус за медитацију.

³¹ Лингс у одговору Шуону. Lings, "Frithjof Schuon. Un regard autobiographique", у *Frithjof Schuon*, изд. Chevilliat, стр. 85.

³² Aymard, "Frithjof Schuon", стр. 53 и 58.

³³ Заправо, управо је Аврам тај који се обично користи као личност која повезује све три монотеистичке религије, пошто у све три има готово једнак статус. Девице Марије нема у јудаизму, иако постоји дом Давидов. У исламу нема установљене "хијерархије жена", а да је има, подеснија за њен врх би била Хагара (Аврамова жена у исламу), или у скорије време Фатима, кћерка пророка Мухамеда, или можда његова жена Ајша. То што неки турски муслимански поштују Марију Ефешку не говори много о муслиманском ставу према Девици Марији: турски народни ислам је виши под утицајем алевизма, који је у себе укључио хришћански култ Девице и који се доста разликује од сунитског или шиитског ислама и сматрао би се сасвим одвојеном религијом када таква класификација не би имала веома тешке последице по односе између алевијске мањине и сунитске већине у Турској.

³⁴ "Concerning the Paintings", недатиран, откудан текст. Његов аутор би могла бити и Патрисија Естал (псеуд.).

³⁵ До Шуонове смрти постојало је 1200 таквих текстова у оптицају. За датуме и збирку, Ајмард, електронска пошта. Ајмард описује текстове не као канонске (мој израз) већ као *méthodiques*.

³⁶ Опис је из мог приказа делова ових текстова.

³⁷ За оправдање, "Points of Reference", с. 1985, непотписан и недатиран документ у рукама Катрин Шуон. За чињенице, разни извори. За датум, А5, интервју (види попис пре библиографије).

³⁸ Имена су нам доставили разни извори и доследна су. Међутим, пошто су те жене, тако повезане са Шуоном, још живе, а неке имају и децу, не би било корисно улазити у детаље.

³⁹ Бурхарт пише "Абд ал-Хају", август 4, 1957.

⁴⁰ Seyyed Hossein Nasr, "Intellectual Autobiography." *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, изд. Lewis E. Hahn (Chicago: Open Court, 2001), стр. 4, и разни извори у Ирану. Где није наведен други извор, овак-

ве информације су у Ирану опште позанта ствар и потичу од разних извора који су се међусобно потврдили.

⁴¹ Сам Наср пише да је послат у Америку како би се удаљио од дома којим је владала лоша атмосфера због лошегздравља његовог оца, који је био тешко повређен у несрећи и који је умро убрзо пошто је Наср отишао у Америку (Nasr, "Intellectual Autobiography", стр. 10-11). Ове околности објашњавају због чега су Насрови родитељи могли да мисле да би њему било боље далеко од куће, али не објашњавају зашто је био послат на пут који је 1945. био дуг и тежак.

⁴² Nasr, "Intellectual Autobiography", стр. 16-19, и Наср, интервју.

⁴³ Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* (Richmond, Surrey [U.K.]: Curzon, 1998), стр. 15.

⁴⁴ "In Quest of the Eternal Sophia", у *Philosophes critiques d'eux-mêmes / Philosophische Selbstbetrachtungen*, изд. André Mercier and Suilar Maja (Bern: Peter Lang, 1980), стр. 115. Наведено у: Aslan, *Religious Pluralism*, стр. 16.

⁴⁵ Nasr, "Intellectual Autobiography", стр. 27.

⁴⁶ Тако искориштена "исламска философија" у суштини јесте *hikma dhawqiyah*, "мудрачка философија", израз преузет од Сухравардија, који разликује "мудрачну философију" од "дискурзивне философије." Суштина Сухравардијевог разликовања налази се у томе да се мудрачка философија приближава божанском, а дискурзивна, аристотеловска, философија не. За Сухравардија, истинском *ariyyu* (познавалац Бога) требају обе врсте. За разликовања, Аавани, интервју.

⁴⁷ "Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina", 1958.

⁴⁸ За Насрове учитеље види: AN 1. Ali Tabandeh, *Hurshid tabande* (Tehran: Haqiqat, 1998), стр. 46, 48, 51-53, 65-75, 80-82, и 87.

⁴⁹ New York: Praeger, 1966; London: Allen & Unwin, 1968; New York: Schroder Books, 1972.

⁵⁰ Harvard University Press је између 1964 и 1968 објавио Насрову докторску тезу као *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina* (1964), и две друге важне књиге, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi* (1964) и *Science and Civilization in Islam* (1968). Све три књиге су значајни радови једног научника и много су пута обновљани на енглеском језику; *Science and Civilization in Islam* је такође била преведена на француски и италијански. Претходили су им неки мањи радови на персијском: *Ahamiyat-i tahqiq dar falsafah-i Islam dar 'asr-i hazir* [Важност проучавања исламске философије данас] Tehran: S.N., 196-?, *Vujud va takassur-i an* [Бићи и његова поларизација] Tehran: Danisckadah-i Adabiyat, 196-? Персијски преводи три књиге су били објављени следећим редом: *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* одмах, *Three Muslim Sages* у 1967, и *Science and Civilization in Islam* у 1972.

⁵¹ Неки саговорници извештавају да је Насрова супруга била пријатељица царице.

⁵² A2, интервју (види попис пре библиографије). Где није назначен други извор, информације о академији потичу из овог извора.

⁵³ Nasr, предговор, *Sophia Perennis* 1, бр. 1 (1975), 7.

⁵⁴ Године 1975 шах је чак заменио ирански дутокоришћени *hiyri* календар, који је бројао године од када је пророк Мухамед основао прву исламску заједницу у Медини, календаром који је бројао године од ступања на престо Кира Великог, 559. г. пре. Хр. До употребе израза *falsafah* (философију) уместо *hikma* у називу академије вероватно је дошло из истог разлога.

⁵⁵ Насрулах Пурџавади је, на пример, био ниматолах (интервју).

⁵⁶ Водећи ауторитет након свог учитеља, Табатаја, са којим је Наср студирао. Ali Tabandeh, *Hurshid tabande*, стр. 97, и Аавани, интервју.

⁵⁷ Јахда Алави, интервју.

⁵⁸ Корбен је био наследник Масињона на Ecole Pratique des Hautes Etudes. Радио је на Сухравардију од 1939, најпре и после Другог светског рата у Цариграду, а потом у Паризу и Ирану, а касније је радио и на Мули Садру. Steven M Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry*

⁵⁸ Corbin at Eranos (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), стр. 146-47. Објавио је превод Мула Садриног дела *Kitab al-mashazir* у 1964.

⁵⁹ Wasserstrom, *Religion after Religion*, стр. 42, за Елијадеово учешће Mircea Eliade, "Some Notes on Theosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin" [Review of Roger Lipsey, *Coomaraswamy*, 3 vols., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977], *History of Religions* 19 (1979), 173-76, 173.

⁶⁰ Антоан Февр, интервју. Ово су гледиште подржали и други извори. За паралеле види посебно: Henry Corbin, "The Force of Traditional Philosophy in Iran Today", *Studies in Comparative Religion* 2 (1968), 12-26.

⁶¹ Nasr, "Intellectual Autobiography", стр. 50.

⁶² Аавани, интервју.

⁶³ Пјер Лори, интервју.

⁶⁴ Уводно излагање царице Фарах објављено је у *Sophia Perennis* 1, бр. 2 (јесен 1975). Многи учесници на конференцији ове врсте, наравно, у потпуности су занемаривали тему.

⁶⁵ Иако број иранских марјамија није утврђен, вероватно није прелазио дванаест људи, мада једна процена наводи да се број након револуције попео седамдесет чланова.

⁶⁶ Са могућим изузетком раног рада на персијском, *Ahamiyat-i tahqiq dar falsafah - 'i Islami dar 'asr-i hazir*, објављеног шездесетих година, који нисам пронашао нити прочитао.

⁶⁷ Листа у *Sophia Perennis* 1, бр. 2 (јесен 1975), 133-38.

⁶⁸ Ови коментари се темеље на приказу првих шест издања.

⁶⁹ Мухамед Легенхаусен, интервју.

⁷⁰ Повремено је своје следбенике упућивао на Генона (кога је поредио са Максом Планком). Shariati, "A Glance at Tomorrow's History", доступно на <http://www.shariati.com/tomorrow/tomorrow1.html> и <http://www.shariati.com/tomorrow/tomorrow2.html> [април 2001], и Ali Rahnema, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati* (London: I. B. Tauris, 1998), стр. 161.

⁷¹ Он никада није у писаним радовима напао Шаријатија, али је често о њему говорио критички (Сороуш, интервју).

⁷² Сороуш, интервју.

⁷³ Julian Baldick, review of Tabatabazi, *Shi'ite Islam* (London: Allen & Unwin, 1976), *Times Literary Supplement*, април 30, 1976, стр. 526.

⁷⁴ Заправо, "шеф царичиног приватног бироа." Наср се укључио у високу политику готово случајно - види његову "Intellectual Autobiography", стр. 72. За једну Насрову дипломатску мисију види: Parviz C. Radji, *In the Service of the Peacock Throne: The Diaries of the Shah's Last Ambassador to London* (London: Hamish Hamilton, 1983), стр. 270.

⁷⁵ Nasr, "Intellectual Autobiography", стр. 72.

VIII

АМЕРИКА

Током шездесетих и седамдесетих година марјамијски Традиционализам је цветао не само у Ирану, већ и у Европи и Америци. До 1979. године, огранци реда Марјамија су постојали у неколико европских земаља (три у Швајцарској, барем два у Француској и макар један у Енглеској) и бар у једној земљи Латинске Америке (Аргентина), а такође и у Америци.¹ Постојали су и бројни огранци у бројним местима у исламском свету. Поред њих, постојала је и шире заједница око Шуона која је укључивала бројне Традиционалисте немуслимане. Један од њих, Жан Борела, професор философије на Универзитету у Нансију у Француској, водио је споредну групу од можда педесет католичких Традиционалиста. Рама Кумарасвами, син Ананде Кумарасвамија, водио је другу католичку групу у Америци. Према једном извору, Рамина група (а вероватно и Борелина) интегрисала је Шуонов Традиционализам у своју религијску праксу помоћу понављајуће молитве налик суфијском зикру, или користећи хришћанске термине и појмове.² Нико од ових хришћана није заправо био члан реда Марјамија, али су следили Шуона лично попут чланова реда. Израз "шуоновци" користи се у овом поглављу да обележи и чланове реда Марјамија и немусиманске Шуонове следбенике попут ових.

Од три познате америчке огранке реда, најважнији је био онај који је имао средиште на Универзитету Индијана у Блумингтону. Основао га је, 1967. године, Виктор Данер, професор религије. Данер је писао Шуону најпре што је прочитao његове књиге, баш као што су некада људи писали Генону. Упућен је на Џосефа Епеса Брауна, писца књиге *The Sacred Pipe*, који је некада такође предавао на Индијани. Пошто се прикњучио реду, Данер је почeo да својим студентима препоручује нека традиционалистичка дела – Насра као главно штиво, а Шуона као додатни текст. "То је чињено веома суптилно", присећао се један бивши студент који се касније преко Данера прикњучио реду. Данер, наравно, није помињао ред, који је тада био тајна

организација, нити то да је мусиман што је, сходно нормама реда, чувао као тајну. Неки од Браунових и Данерових студената, међутим, толико су се заинтересовали за оно што су читали да су желели да наставе даље.³ У Блумингтону је до 1979. године било барем педесет чланова реда Марјамија, од којих су већина били бивши студенти Брауна, Данера, или неког другог професора са Универзитета Индијана који је био члан реда.

Данеров случај нам показује како се ред широј. То је вероватно типичан пример, пошто је индификовано неколико других чланова реда и професора-шунонаваца са америчких и европских универзитета.⁴ Шунонови следбеници на тим позицијама су допринели регрутовању и изградњи "елите." Поред тога, постоји нешто што наликује циљаном регрутовању у ред Марјамија, мада није јасно до ког је степена то била званична политика и до ког степена су поједини чланови реда просто одлучивали да је одређена особа погодна да прими примерке Шунонових књига и да јој се потом нешто каже о реду.

Једно такво регрутовање је простудирано до детаља: регрутовање Томаса Мертона, цистерцитског монаха који је био – барем у Америци – најпознатији католички мистик двадесетог века. Мертон никада није приступио реду, али изгледа да је био на ивици да постане шуноновац у време изненадне смрти на Тајланду у педесет трећој години живота.

Мертон није био обичан монах. У католичанство се преобратио из окружења које је личило на окружење других Традиционалиста. Мајка му је била Американка, а отац, новозеландски сликар, га је подизао у уметничком окружењу у Паризу.⁵ Мертон је био даровити писац од ране младости. Међутим, вероватно због тога што је живео у Енглеској, а не у Француској, Мертон се у раној фази своје духовне потраге није сусрео са Традиционализмом, већ са књигама Вилијема Блејка и Олдуса Хакслија (обојица су били перенијалисти) као и са делима Жака Маритена. Мертона је духовна потрага одвела 1942. године у цистерцитски манастир Наше Госпе Гетсисманске у Кентакију. Убрзо потом се прославио објављивањем духовне аутобиографије, *The Seven Storey Mountain* (1946), књигом која се продала у више од милион примерака.⁶

Није познато због чега је водећи шуноновац, Марко Палис, одлучио да 1963. започне преписку са Мертоном; можда је то био одговор на Мертонову књигу из 1961, *Mystics and Zen Masters*.⁷ У сваком случају, тренутак је био добар. Мертон се шездесетих година налазио у бурном периоду живота. Увек је тешко подносио црквену дисциплину, често је тражио премештаје у друге манастире, па чак и земље, а његов опат их је све одлучно одбацивао. Мертон се једном обратио директно папи Јовану XXIII, који није могао да одбије молбу тако познатог католика; он је послao Мертону личног изасланника који му је на дар донео сијолу коју је папа носио приликом избора – и одлучно одбијање Мертоновог захтева.⁸ Мертон се помирио с тим да неће добити премештај, али се уплео у разне активности необичне за монаха, укључујући и активно ангажовање у мировном покрету (против рата у

Вијетнаму) 1961, и платонски однос са медицинском сестром из Луизвила (град надомак манастира) 1966. године. Постао је веома заинтересован и за међуверски дијалог, који још није био ушао у моду међу католицизмом. Један од најранијих помена ове активности налази се у његовом дневнику из 1957. године: "Ако успем да у себи ујединим мисао и побожност источног и западног хришћанства... могу у себи да припремим поновно сједињење расцепљеног хришћанства."⁹ Мертонова су се интересовања ускоро проширила на нехришћанске религије, посебно на таоизам и зен будизам, али такође и на ислам и суфизам. Године 1959. је започео преписку – углавном о великом суфију Халају из десетог века – са водећим француским познаваоцем ислама, Лујем Мазињоном.¹⁰

Палис је 1963. послao Мертону неколико традиционалистичких књига, једну његову, а друге од Генона, Шуона и Лингса; Мертону се највише свидио Лингсов класик *A Moslem Saint of the Twentieth Century* (1961).¹¹ Мусимански светац – у каснијем издању описан као "суфи-светац", што је умногоме побољшало продају – био је Ахмед ал-Алави, шејх од кога је Шуон преузео ред Алавија. "Дубоко ме дирнуо", записао је Мертон, "као и чистота суфијске традиције која се огледала у њему."¹² Није познато по којим је стандардима Мертон просуђивао "чистоту", али не би било чудно да је пронашао сличности између Лингсовых и, на пример, Блејкових концепција.¹³

Мертон и Палис су се дописивали око две године, расправљајући о традицији и модерности, исламу, будизму и хришћанству. Изгледа да је Мертон из преписке искључио цензуру која је уобичајени део цистерцитског реда.¹⁴ Затим је Палис 1966. године Мертону послao на дар старију грчку икону ("Никада у животу нисам примио тако вредан и величанствен дар ни од кога", написао је Мертон у писму захвалности), а била је праћена писмом у коме је обзнило постојање реда Марјамија – "ми сви верујемо да ви треба да знate све." Ред је описан као суфијски ред са "мањим бројем следбеника других традиција."¹⁵ Недостаје писмо у коме Палис говори о Шуноновом позиву Мертону, али Мертон је у јуну 1966. у свом дневнику забележио:

Стигло је још једно, и то важно, писмо: порука од мусиманског шејха (духовни учитељ) – заправо Европљанина, кога је уобличио један од великих мусиманских светаца и мистика нашег доба (Ахмед ал-Алави). Примиће ме лично и повериљиво, не баш као ученика, али у сваком случају као једног од оних који имају права да му се обрате директно и лично. За мене је то од велике важности, јер у светлу њихових традиционалних идеја ово ме ставља у контакт са духом учења Ахмеда ал-Алавија на начин који је недоступан научнику и ученику. Ово значи да живим у живој и светој традицији. То може имати страшне последице. Већ то видим.¹⁶

Мертоново разумевање односа између Шуона и ал-Алавија тешко да је тачно – Шуона је много више "уобличио" Генон него ал-Алави – и његово

разумевање односа између њега самога и Шуона покреће такође тешка питања. Речено католичким терминима, Мертон је већ имао "место у живој и светој традицији" као цистерцијац, и тешко да му је требало друго место. Према Шуоновим терминима, Мертон је већ имао вљану иницијацију и није имао потребу за другом. Дакле, како је "лични и поверијив однос" са Шуоном обезбедио Мертону посебан "контакт са духом и учењем" ал-Алавија и ново место у новој традицији, сем ако Мертон није требало да постане муслиман или припадник реда Марјамија, о чему је очигледно размишљао ("не баш као ученик")?

На ово питање можда никада нећемо добити одговор. У децембру 1966, Мертон је писао Палису: "Још нисам писао М. Шуону, како сам намеравао." На несрету, остатак преписке Мертона и Палиса недостаје, уништен је или нестао, с изузетком једне разгледнице из јуна 1968. која потврђује да се преписка наставила.¹⁷

Мерон је на крају 1968. напустио Америку и отишао на пут по свету. Намеравао је касније да се заустави како би посетио Насра у Техерану,¹⁸ где би вероватно предузео даље кораке у правцу Шуона и реда Марјамија, како може да се схвати из неких ствари које је изговорио на свом путу. У Калкути је присуствовао мултиверској "Духовној конференцији", где су неки његови извештаји звучали изузетно традиционалистички: "Најдубљи ниво комуникације (*communion*) није комуникација, већ саборност (*communion*)... Откривамо старије јединство. Драга моја браћа, ми смо већ једно. Али, ми замишљамо да нисмо. Ми треба изнова да откријемо наше првотно јединство." Мертоново "првотно јединство" мало се разликује од перенијалне философије. Мертон је из Калкуте наставио ка Хималајима, у чијим врховима га је лама научио мантри и где се срео са Далај Ламом. Те ноћи је сањао себе одевеног не у цистерџитску одежду, већ у одећу ламе. Са Хималаја је отишао у Дарџелинг и католичкој публици рекао великим делом оно што је Генон једном приликом рекао католицима у Паризу: "да је нама [на Западу] потребан религиозни гениј Азије и азијска култура како би у наше бесцјелно лупетање уметнули свежу димензију дубине."¹⁹

Ипак, Мертон никада није стигао у Техеран. Из Индије је одлетео на Тајланд, зауставивши се најпре у Шри Ланци, а потом путујући на север како би видео древне Будине фигуре у Полонаруви. На Тајланду је на Конференцији бенедиктинских и цистерџитских опата, у конференцијском центру надомак Банкока, предао рад о "Марксизму и монашким перспективама." Потом се повукао у собу. По извештају тајландске полиције, онде је умро од струјног удара, изазваног кварам електричног вентилатора. Изненадност његове смрти одмах је подигла сумње – неки су чак веровали да га је убила CIA због његових активности у мировном покрету – али не постоје докази да је његова смрт била ишта друго до несретан случај.²⁰

Међутим, други познати амерички религијски писац је стигао до Техерана и реда Марјамија. Био је то Џустон Смит, методистички свештеник и писац књиге *The Religions of Man* (1958), касније преименовану у *The World's*

Religions, која се придружила Мертоновој *Seven Storey Mountain* као једна од најчитанијих америчких религијских књига двадесетог века, продата у преко милион и по примерака.²¹ Успех Смитове књиге дугује много његовом умећу комуникације, али такође и њеној универзалистичкој перспективи. Наглашавање на ономе што је заједничко за седам великих религија даје књизи њену јединственост. Ова перспектива не потиче из Традиционализма, већ из Смитовог ишчитавања Олдуса Хакслија и Џералда Херда.²² Међутим, она је Смита ставила у проблем који је он називао "проблемом једног и мноштва." Смит је знао шта је заједничко различитим религијама, "али нисам имао идеју шта да радим са разликама." Он је тако трагао за Апсолутом по коме би могао да живи. "Знао сам да такав Апсолут не може да се склопи од делића који се виде ту и тамо", писао је. То би "имало смисла као и нада да ћу створити ремек-дело уметности спајањем мојих омиљених слика." Такође је искључио и могућност "проналачења јединствене нити која иде кроз разне религије... Ко може рећи шта је заједничка суштина светских религија, и како то да сваки њен приказ измиче трагу у језику и перспективи њених заступника?"²³

Смит је следио разне религијске праксе док је чекао на решење овог проблема. Наставио је да одлази у методистичке цркве, али док је предавао на Универзитету Вашингтон у Сент Луису, такође је студирао Веданту код свамија коме га је упутио Херд.²⁴ Веданту је заменио будизам када је Смит 1958. прешао на MIT (након тога је Наср са МИТ-а отишао на Харвард).²⁵

Традиционализам је 1969. понудио решење Смитовог проблема. Те је године попут Мертона пошао на пут по свету и са собом је у Јапан понео Шуонову књигу *In the Tracks of Buddhism* (1968). Већ је прочитao Генона али га је сматрао изузетно пессимистичним; такође је започeo да чита Шуонову *Transcendent Unity of Religions* али је није прочитao до краја. Међутим, док је читao *In the Tracks of Buddhism*, "пут ка Богу отвори се преда мном." У Индији је купио Шуонов спis *Language of the Self*, индијски репринт чланка о Ведантам и гнози који је Шуон објавио у *Etudes traditionnelles* 1956, и открио је да "ме је десет година под свамијевим туторством... зближило са основним погледом на свет Веданте, али ме је Шуон одатле одвео даље као из базног логора." Наср му је у Техерану дао *Understanding Islam* (1961), другу по важности Шуонову књигу.²⁶

Смит је поделио Традиционализам на два основна дела, на перенијализам и на оно што је он назвао "традиционализмом." Перенијализам је решио проблем "односа између религија", "проблем једног и мноштва." Решење је било довољно једноставно: "Не тражите једну суштину која пројима све светске религије. Посматрајте их као бројне изразе неописивог Апсолута."²⁷ Оно што је Смит назвао "традиционализмом" – а што ја називам традиционалистичким разумевањем модерног света – било је у сагласности са погледима које је Смит већ развио, посебно на МИТ-у, где је изгледа свој посао видео као обавезу да буде снажан, мада мали, глас философије и религије против онога што је називао "сцијентизмом."²⁸ Постомодернисти

су имали право да “гледају кроз сцијентизам” – али су били у криву јер “питање нашег времена више није како посматрати засебне ствари, већ како делати одговорно на њиховом поновном сабирању.”²⁹

Смитово лично религијско путешествије је било донекле јавно, и мада није јавно помињао ред Марјамија нити је икада рекао да је постао муслиман, рекао је штампи да је “више него једном” постио рамазан и да се “двадесет шест година моли на арапском по пет пута дневно” (два навода су из два различита новинска Смитова профила).³⁰ Смит је такође наставио да се бави јогом и одлазио је у локалну методистичку цркву, иако је објавио да су методисти “теолошки... сви испрани.”³¹

Смит је очито допринео ширењу традиционалистичке философије у Америци. Учинио је колико је могао како би промовисао ново издање Шуонове *Transcendent Unity* (1975) у сјајном предговору у коме је упозорио да је књига тешка и да чак и Смит није могао да је прочита први пут, али је топло препоручујући да се прочита до краја. Поновољено издање (1991) његовог сада већ класичног дела, *The Religions of Man* (као *The World's Religions*), било је још више традиционалистично од оригиналног издања из 1958, и више се бавило суфизмом и религијом америчких индијанаца. Традиционализам је такође видљив – за оне који га препознају – у његовом пленарном обраћању на American Academy of Religion [Америчка академија за религију] у 1989. (AAR је највеће америчко научно друштво за проучавање религије).³²

Смит је објавио два традиционалистичка дела: *Forgotten Truth: The Primordial Tradition* (1976), о традицији и савремености, и *Beyond the Post-Modern Mind of Man* (1982), против “сцијентизма.”³³ Ниједна није доживела успех као *The Religions of Man*, можда зато што биле исувише традиционалистичке, упркос Смитовом веома приступачном стилу. Чак ни Смит није успео да традиционалистичку философију учини разумљивом за свакога. Међутим, обе књиге су биле читане иако није продао милионе примерака. *Beyond the Post-Modern Mind of Man* је била тема првог од троделног серијала “Thinking Allowed” PBS-а из 1998, а “Примордијална Традиција” је била последња од ова три дела. Ови програми су добар пример “меког” Традиционализма: аргументи су једноставни, нема Генона и између првог и последњег дела налази се још мекше средиште, без икаквог Традиционализма – “Психологија религијског искуства” се углавном бавила Смитовим истраживањем психотропских дрога из шездесетих година.³⁴ Смитов “меки” Традиционализам поставља тешко питање: у којој тачки Традиционализам постаје тако мекан да више и није Традиционализам, већ просто стајалиште против материјализма.

Смитова традиционалистичка дела налазила су се међу многима која су написали шуоновци. У размаку 1950-99. године Шуон и двадесет троје идентификованих следбеника објавили су око 220 књига. Осамдесет ових књига је било довољно добро примљено да би биле преведене на друге језике (свеукупно 135 превода) или да се објаве у другом издању. Било је тридесет капиталних дела – али се ниједно није продавало тако импресивне

као Мертонова *The Seven Storey Mountain* или Симтова *Religions of Man*, али су све имале бројна издања код неколико издавача и на различitim језицима.³⁵

Неке од ових књига су биле “тврди” Традиционализам и често су их објављили традиционалистички издавачи – понекада Editions traditionnelles из Париза, како се сада звала издавачка кућа браће Шакорнак, или што је још важније, шуоновска издавачка кућа World Wisdom Books из Блумингтона. Неке су објавили специјализовани издавачи као што је Archè, француски издавач из Милана. Ове “тврде” традиционалистичке књиге наставиле су да развијају традиционалистичку философију и углавном су се обраћале постојећим Традиционалистима и онима који су се озбиљно упустили у духовну потрагу. Само је неколико ових књига имало значајну продају.

Важније су биле књиге које су се обраћале широј публици, “меки” Традиционализам – књиге које се даве духовношћу или религијом уопште – ретко хиндуизмом или, још ређе, јудаизмом.³⁶ Многе су објавили познати издавачи као што су Penguin, Routledge, Harvard, Princeton, Oxford University Press и Gallimard из Француске.³⁷ Неке су објавили или поновили такозвани издавачи “меког” Традиционализма; три важна издавача је покренула иста особа – Греј Хенри.

Поред писања и емитовања емисија о исламу – на пример, на BBC World Service – Хенријева је основала две издавачке куће у Енглеској (Quinta Essentia у 1979. и Islamic Texts Society у 1981. години) пре повратка у родну Америку и оснивања још једне издавачке куће, Fons Vitae, у Кентакију 1997. године. Све три издавачке куће су следиле исту формулу. Релативно кратке листе важних текстова садржале су “тврди” и “меки” Традиционализам, али су доминирали преводи класичних традиционалистичких текстова. Ти преводи су били највишег квалитета, како са стручне тачке гледишта, тако и што се тиче дизајна и производње. Велики суфи с краја једанаестог века, Мухамед ал-Газали, на пример, раније је био доступан на енглеском језику само у издањима која су била ужасног квалитета, често штампана на папиру лошег квалитета у Пакистану, препуним граматичким грешкама, да не по-мињемо велике грешке у преводу. Islamic Texts Society је започео процес доношења ал-Газалијевих сјајно урађених дела, књигу по књигу, које су бржљиво превели стручњаци који су често били, иако нису увек били шуоновци и чланови реда Марјамија, енглески и амерички преобраћеници у ислам. На исти начин на који је Наср помогао препороду класичних мистичких текстова у Ирану, и као што су Валсан и његови следбеници помогли да се слични текстови нађу на француском језику – Хенријева је помогла на енглеском језику.³⁸

Овај кратки помен неких активности Хенријеве уочљиво указује на таленат, посвећеност и енергију. Слични квалитети су видљиви и на Фестивалу исламског света, догађају који је 1976. организован у Лондону, а на коме су учествовали сви, од краљице Елизабете II (која је отворила фестивал) до архиепископа Кентенберија, који је примио Абд ал-Халима Махмуда, еги-

патског шејха Ал Азхаре који је писао с дивљењем о Генону иако није прочитao ниједну његову књигу.³⁹ Фестивал су финансирали однедавно богати нафташи, Уједињени Арапски Емирати, а њиме је управљао тrust (фондација) под управом познатих Енглеза – шесторица од осморице чланова труста имали су титулу, а председник је био сер Харолд Билеј, академик, историчар и дипломата који је два пута успео у тешком задатку да буде амбасадор Велике Британије у Египту за време Насерове владе.⁴⁰ Упркос овој широкој подршци, традиционалистичко виђење ислама – и реда Марјамија – било је доминантно на фестивалу.⁴¹ Наср је организовао изложбу исламске науке и технологије у Музеју науке, Лингс је надгледао изложбу исламских рукописа и красописа у Британској библиотеци, а чини се да је на другим изложбама било још неких уплива чланова реда Марјамија.⁴² Књиге Традиционалиста уопштено и марјамијеваца посебно биле су део Publishing Company Limited, фестивалског гласила, а њихови прикази су се појавили у посебном издању *The Times Literary Supplement*.⁴³

Фестивал је, ако је судити по британским новинама из тог времена, створио изузетно повољан публициитет за "традиционални" ислам, али његов се утицај ускоро изгубио у општој реакцији на исламску револуцију у Ирану, реакцији која се није усредсредила на мистичке склоности и поезију ајатолаха Хомеинија.⁴⁴ Тешко је одредити утицај других активности реда Марјамија на ширу јавност на Западу. Вероватно је истина када се каже да се Западњак који је читao о исламу током касног двадесетог века (пре због духовне потраге него због научне специјализације) сусретао са редом а да тога обично није ни био свестан.

Писци-шуновци су обично били признати стручњаци у неким пољима, а једно поље се може односити на религију којом су се бавили – на пример, неки аспекти исламске уметности и архитектуре, али могуће је и грчке поезије или ренесансне музике.⁴⁵ Њихове књиге су добро написане и никада не нападају читаоца, већ уместо тога представљају религију на начин који не одбија ни најневернијег читаоца. Чланови реда који говоре у име ислама, за разлику од већине муслимана који се труде да представе ислам западној публици,⁴⁶ наступају као расни интелектуалци који развијају истинску алтернативу у коју су потпуно уверени, потковани да развеју очигледне противтврђње. Да ли неко осећа привлачност према алтернативи или не – то је већ друго питање.

Шуновске књиге представљају езотеријску традицију унутар религије или религијâ којима се баве као најважнији њен израз, умањујући важност сваке различитости између езотеријских и егзотеријских форми⁴⁷ – Шуонова *Understanding Islam* и Насрова *Ideals and Realities of Islam* заправо се више дава суфизмом него исламом. Оне takoђe наглашавају уметнички израз религије, као у Бурхартовој књизи *Fez: City of Islam*. Коначно оне теже да представе езотеријску традицију дате религије као израз апсолутне истине прадавног порекла, која је доступна онима који успеју да сапну рационализам и сцијентизам, што су, подразумева се, болести модерног света.

Само онај који познаје традиционалистичку философију и који трага за њом препознаће је у овим књигама. Традиционалистичке представе никада нису представљене као такве, већ су пре дате као проста истина. У томе нема нечакости: ми сви ствари приказујемо онако како их видимо, без обавезе да прецизно објашњавамо како је дошло до тога да их видимо на одређени начин. Читалац који је довољно заинтересован ће, међутим, пронаћи повремена указивања на "тврда" традиционалистичка дела, за чиме неки текже.

Касних осамдесетих, Наср је уредио два тома под насловом *Islamic Spirituality* у сјајној Crossroad серији о светској духовности. Готово сваки сарадник на овим томовима је био члан реда Марјамија. Упркос наслову, дело се бави искључиво суфијском духовношћу. Толико је јасно сваком читаоцу који није у стању да изведе сопствени закључак о томе да ли се духовност заиста не може пронаћи никаде другде осим у исламу. Већина неће моћи да направи разлику између суфијске и марјамијске или традиционалистичке духовности. За стручњака за суфизам, који је упознат са Традиционализмом, готово сваки рад садржи чисто традиционалистичке интерпретације, али оне нису издвојене као такве. Нестручни читалац, међутим, не препознаје ни порекло нити упитну природу интерпретација.⁴⁸

Нису сви задовољни када иза ових књига открију Традиционализам. Једна скандинаџка, научник, која је прешла у ислам била је заплашена након што је прочитала један мој чланак у коме сам идентификовала традиционалистичке писце које су она и њени познаници несвесно читали: " 'Традиционалистичке' књиге су свугде..." писала је. "Можда је најстрашније од свега суптилно продирање 'традиционистичког' размишљања без референција... Људи прхватају ове идеје зато што су привлачне, а потом их преносе даље... [То] је нешто што утиче на свакога ко зависи о неарапској (неурдујској и нетурском) литератури."⁴⁹ Ово "суптилно продирање" Традиционализма погађа и другог посматрача, Цејмса В. Мориса, који то држи више ироничним него опасним. "Ретко се могу срести академски стручњаци у духовним димензијама религијских студија који нису прочитали неколико Шуонових дела", пише Морис, али "овај широки утицај се ретко помиње публици" због "посебног процеса академске 'канонизације'.⁵⁰"

Пернато Сунце

Касних седамдесетих, Шуон и део његових следбеника почињу да се удаљавају још више од ислама према једном облику универзализма који је стављао велики нагласак на самог Шуона. *Erinnerungen und Betrachtungen* се завршава у 1973. години, и није познато Шуоново сопствено разумевање његове улоге током овог периода. Међутим, *Erinnerungen und Betrachtungen* доносе приказе Шуонових даљих визија. Он извештава само да му се "ова мистерија" (вероватно Девица) вратила, и да је то "у вези са преовлађујућом

свести да ја нисам као остали људи.”⁵¹ Према једној могућој интерпретацији, Шуон се у овој фази могао питати да ли је он био пророк Илија који се врачио на крају времена, или је, с друге стране, манифестација хиндуистичке богиње Кали.⁵²

Није вероватно да је то била последња Шуонова визија – постала су све учесалије – и наредне визије о којима не знамо детаље могле су да допринесу његовом очитом уверењу, које се налази у писму из 1980, да је он “људски инструмент за манифестацију *Religio Perennis* на крају времена.”⁵³ До Шуонове смрти 1998, једна група Шуонових следбеника је напустила ислам и добила карактеристике не суфијског реда, већ онога што стручњаци за религију називају “нови религијски покрет.”

Шуон је почeo јавно да се удаљује од ислама 1978 – можда као реакција на догађаје у Ирану – са бројним рефлексијама у чланку о “парадоксалним аспектима суфизма”, које су по тону биле готово антиисламске.⁵⁴ Он је 1981. године писао следбенику да је “наше полазиште потрага за езотеризмом, а не за одређеном религијом”, а 1989. је другом следбенику објашњавао: “Наше полазиште је Адванта Веданта, а не моралистичка, индивидуалистичка и волунтаристичка антропологија са којом се уобичајени суфизам несумњиво идентификује – међутим, много тога може учинити незадовољнима оне који би желели да се наше правоверје састоји од уображавања или заљубљивања у арапско-семитски менталитет.”⁵⁵ Неки савремени шуоновци су се задовољили тиме да ове изјаве просто одсликају оно што је била Шуонова позиција од почетка.⁵⁶ То заиста и јесте случај до извесног степена, али снага којом је то наглашено не може се пронаћи пре седамдесетих година.

Поред удаљивања од ислама, Шуон се такође удаљио и од Генона: године 1984. је у Паризу објавио чланак у коме оптужује Генона за прецењивање Истока и потцењивање Запада – наравно, традиционалног пре него модерног Запада.⁵⁷ Овај критицизам није био нов, и могао би да прође неопажено, али не и општи Шуонов тон у погледу Генона у овом чланку. На пример, Шуон је написао: “Једна од најзачуђујућих ствари јесте Генонова зачућеност пред стварима које може да разуме свако дете.”⁵⁸ Овај чланак је разбеснео нешуоновске Традиционалисте. Они су захтевали да се шуоновци избаце са страница *Etudes traditionnelles*; француски шуоновци су одговорили покретањем сопственог часописа, *Connaissance des religions* [Познавање религија], добро-уређеном и сјајно дизајнираном публикацијом која је брзо дошла до већег тиража од дотада очигледно застарелог и старомодног *Etudes traditionnelles*. *Etudes traditionnelles* је 1992. коначно, након мало више од једног века, престао излазити.⁵⁹ Међутим, некадашња издавачка кућа и књижара Шакорнакових (Editions traditionnelles) наставила је да постоји и у двадесет првом веку као главна езотеријска књижара специјализована за Традиционализам, настављајући да обнавља Генонова дела за која поседује права.⁶⁰

Шуон се 1981. преселио из родне Швајцарске у Индијану, где је основана нова заједница на око три миље од Блумингтона. Заједница из Блумингтона у Индијани се састојала од неких шездесет-седамдесет људи –

Американаца, Швајцараца и Јужноамериканаца – који су живели око Шуонове куће у Inverness Farms, или у оближњем суседству.⁶¹ Шуонов дом је саграђен на земљишту које се граничило са земљиштем реда Марјамија који је Шуону доделио земљу и у чијој се кући налазио завија, “овећа соба... [са] дрвеним луковима на једном крају и са изгланцаним дрвеним подом”, за који је речено да ће служити за плес.⁶²

Шуоново пресељење у Америку, што је изузетан потез за човека од седамдесет три године, било је одговор на небески знак, али је нама тај детаљ непознат.⁶³ Шуон у једном писму следбенику наговештава да је разлог његовог преласка из Европе у Америку било успостављање примордијалне заједнице, мада шуоновци обично као разлог наводе Шуонову жељу да буде ближе индијанској религији.⁶⁴ Ово двоје је повезано: Шуон је касније често писао о примордијалној природи индијанске религије и о сопственој примордијалној улози. Заједница из Индијане је за свој симбол усвојила симбол Индијанаца из равнице, “пернато Сунце”; касније је то постао заштитни знак издавачке куће World Wisdom Books, Шуонове издавачке куће из Блумингтона. До касних осамдесетих Шуона су многи у заједници видели као Учитеља Перенијалне Религије [Master of the Religio Perennis], изнад ислама као што се налазио изнад – јер се налазио у средишту – свих појединачних традиција. Заједница се сматрала за “директну” манифестацију Примордијалне Традиције у њеном најчистијем стању, где су све друге организације биле само њене ‘посредне’ манифестације.⁶⁵

Заједницу из Индијане је на блумингтонски огранак марјамија накалео 1967. професор Виктор Данер, и иако је Данер ускоро искључен из сваке улоге у управљању новом заједницом, неки старији чланови реда су остали све до краја. Међутим, нагласак је био на “унутрашњем кругу” примордијалиста, новим Шуоновим следбеницима, а не на спољашњем кругу марјамијаца више окренутих исламу, уопште описивани као “муслимански муслимани”, на које су примордијалисти гледали с презиром због њихове искључиве везаности за езотеријске формалности ислама. Многи стари чланови реда су све више изостајали или су искључивани. Бурхарт, који је неко време био болестан, није пратио Шуона у Америку; умро је 1984.⁶⁶ Данер је умро 1990, а са Шуоном се није срео од 1985.⁶⁷ Наср је посебнивала заједницу тек повремено (једном годишње), и по неким изворима постојали су намерни покушаји да се од њега сакрије нешто од оног што се тамо догађало. Лингс је такође свраћао једном годишње, али можда ни њему није било допуштено да види све. Неки од примордијалиста су га сматрали педантним, једва толерантним.⁶⁸

Што се више примицао осамдесетим годинама живота, Шуон је постала све недоступнији. У каснијим годинама зикру је присуствовао тек повремено, ретко је говорио у јавности – није се радо користио енглеским језиком, иако га је добро знао, већ је више волео да говори на француском и да има преводиоца.⁶⁹ Управљање заједницом је прешло на његове помоћнике и друге примордијалисте, од којих је најпознатија била Кетрин Шуон,

која је контролисала приступ њеном мужу. Млада Американка, Патриша Естел (псевдоним), такође је постала важна личност јер се придржила Шуону у сликању и, према некима, подстицала је да се на Шуона гледа као на нешто више од пуког човека. Она је такође постала његова трећа "вертикална" или "духовна" жена, мада она, за разлику од остале две жене, није имала мужа у време "брака" са Шуоном.⁷⁰

Већина чланова заједнице су барем номинално били муслимани и чланови реда Марјамија, те су исламски и суфијски обреди наставили да живе, мада се занимање за ислам као религију није охрабривало – исувише је егзотеричан. Један члан реда, Енглез, који је изразио жељу да учи арапски добио је савет да је боље да учи француски како би могао да чита Шуонова дела у оригиналу. Рамазански пост није био обавезан – члан реда који је био заузет на послу имао је допуштење да "учини некакву другу жртву", све док пости макар три дана тог месеца и да се још више него обично усредсреди на зикр.⁷¹ Стара дозвола да се пије пиво како би се прикрио ислам остала је на снази.⁷²

Неисламска терминологија је почела да замењује исламску, у којој је Шуон почео све чешће да се описује не као *qutb* (највиши ранг који суфији обично дају свом вољеном шејху), већ као *pneumatikos*. Тумачења ове грчке речи се разликују. За неке Традиционалисте, он просто означава особу са посебно духовним темпераментом, гностика који је дошао до краја духовног пута у Богу, док за друге он означава особу у којој преовлађује божански дух – пре него проста људска душа. Вероватно су оба тумачења тачна. Неки шуоновци су држали да је Шуон *авашар*, хиндуистички израз за божански утеловљење.⁷³ Почеле су да колају приче о Шуоновом духовном рангу који признају лавови и слонови, и о његовом будућем рангу који је признао архиепископ Стразбурга када је Шуон био дете у Мулхаусу. Постојале су чак и приче о људима који нису поштовали Шуона и који су због тога били на месту скамењени.⁷⁴

Шуон је покушао да скрене са себе све већу пажњу, али у понешто двосмисленим терминима. Године 1981. је писао: "Не желим да моја личност постане предмет симболистичких и мистичких спекулација које – поред њихове могуће проблематичне природе – стварају додатне преокупације и скрећу ум са онога што је једино важно: следити моја учења без да им се ишта додаје."⁷⁵ Такве изјаве, чини се, нису имале много утицаја.

Уведени су и разни "примордијални" обреди. Седмични зикр није праћен само кратким предавањем (које је написао Шуон и које је читано на глас) и понекад арапском поезијом, као што је обичај у суфијским круговима, већ и "врстом песме или бајалице Индијанаца, коју су изводили [мука-дами] уз ударање у бубањ".⁷⁶ Уведени су и "Индијански дани" (познати и као "pow-wowes"). Организовани су једном месечно током лета и укључивали су плесове и церемоније које је катkad предводио Јеловтејл уз помоћника који је водио бубњање и певање.⁷⁷ Током ових дана се носила индијанска одећа,

што овде значи да су жене облачиле украшене бикиније. Шуон би се појављивао одевен у перје као индијански поглавица.⁷⁸

Поред Индијанских дана, постоје и извештаји о тајним "примордијалним окупљањима" којима су присуствовали Шуон и мали број најближих следбеника – по једном извештају пет-шест жена и три мушкарца, а према другом извештају десет-петнаест особа оба пола. Извор близак Шуону описује једну овакву прилику на следећи начин:

Жене су биле наге, осим мене и [још једне жене]. Желеле смо да будемо одевене јер смо остариле – тако да смо носиле провидне сарије. Мушкарци су око бокова носили комад тканине, а само је шејх носио "слободан" комад тканине – односно, испод њега није имао ништа, тако да смо га често могли видети нагог. Након добре, једноставне вечере, [жене] би изводиле диван плес налик на хиндуистички – или индијански плес – или балинежански плес са украсима за косу и цвећем. Био је то небески, формалан и веома леп плес... Шејх би изводио Примордијални плес док би ми гледали – и [једна жена] би се таткад трудила да му свуче комад тканине! [Друга 'старија' жена] би понекад заплесала фламенко и повремено би [три остале жене] заједно одиграле очаравајући плес.⁷⁹

Биће запамћено да је Шуон видео лепоту као могући приступ божанском. Као што је писао негде у то време:

Захваљујући духовној дегенерацији човечанства, највиши могући степен лепоте, односно људско тело, не игра улогу у свакодневној побожности, али ова теофанија може да буде потпора у езотеријској духовности... Нагост значи окренутост ка унутрашњости, суштини, примордијалности и тако универзалности... Нагост значи славу, зрачење духовне субстанције или енергије; тело је форма суштине и, дакле, суштина форме. Али не постоји само видљива лепота; поезија, музика и плес су једнако тако средства интериоризације; не сама по себи, већ у комбинацији са сећањем на Врховно Добро.⁸⁰

Савремени шуоновци тврде да то како посматрач види нагост – као духовну или секуларну – зависи од духовног стања и статуса тог посматрача. По Шуоновим речима: "Земаљске лепоте... духовног човека воде ка Богу. Простог човека воде ка њему самом."⁸¹

Ако су ова тајна окупљања и постојала, само је најужи "унутрашњи круг" знао за њих, али многи "муслимани муслимани" (чак и неки новији чланови реда) нису били задовољни Индијанским данима, што сматрали смешним маскембалом и извештаченошћу, а нису били задовољни тврдњама које су се односиле на Шуона, као ни "људским окружењем" – које је, према

једном учеснику, било обележено "заверама, интригама и бедним сукобима који су се, изгледало је, стално дешавале у и око 'унутрашњег круга' – да не говоримо о општем оговарању." Упркос овој ситуацији, "страх од избацивања или страх од тога да се постане 'периферан' ученик био је делотворан начин да се сви задрже 'на линији'.⁸²

Ипак, нису су се сви могли задржати. Било је довољно приговора на улогу коју је играла Кетрин Шуон, јер је Фритјоф Шуон морао да напише да "нико нема право да верује да се шејхова жена бави стварима које се ње не тичу, јер ако ствари постоје, она се не би бавила њима."⁸³ Ова тврђња није уверила никог. Касних осамдесетих се повећао број оних који су напуштали ред, а посебно после 1988., када је Алави ал-Алави из алжирског реда Ала-вија посетио Њујорк, и наводно негирао сваку ваљаност Шуонове тврђње да поседује иџазу Алавија.⁸⁴ Поред тога, постепено је постало опште познато да Шуон има "вертикалне" жене.⁸⁵

Године 1991. несрећа је коначно погодила заједницу. То се десило када се Марк Кослов – који је неко време био близак унутрашњем кругу и који је био у вези са Шуоном "вертикалном" женом, Розом Конор (псеудоним) – разашао са Шуоном након што је њему и Коноровој одбијена дозвола да наставе своју везу. Кослов је отишао у полицију са причом о "примордијалним окупљањима" и другим активностима у заједници. Он и још неки су навели да би Шуон, на крају Индијанских дана и "примордијалних окупљања", грило присутне жене, укључујући и неке млађе од шеснаест година, и то тако да би се њихове гениталије накратко додиривале.⁸⁶ Кослов је очито здружио нагост са сексом, а не са духовношћу. Исто је учинила и полиција.

Започела је полицијска истрага, и након неколико месеци је довела до тога да велика порота оптужи Шуона за злостављање деце и сексуално злостављање. Основ за прву оптужбу било је то да су жене млађе од шеснаест година присуствовале "окупљању" и да их је Шуон наводно грило поред других жена. Друга оптужба је била да су жене, које су наводно допустиле Шуону да се приљуби уз њихова тела, дозволиле тако нешто као резултат "неприкладног култског утицаја и притиска култа."⁸⁷

Тужилац је касније одбацио ове оптужбе због "недостатка доказа који би подржали криминално гоњење по овим оптужбама." Тужилац је рекао за штампу: "Дошло је до судске грешке што се тиче етикетирања [Шуона]."⁸⁸ Већина заједница је била чврста у одбрани Шуона.⁸⁹ Порицано је постојање "примордијалних окупљања", као и Шуонови сексуални загрђаји, а посебно грђење малолетница.⁹⁰ Према гласноговорнику заједнице, неке од девојчица које су наводно грђене налазиле су се негде другде када се то наводно дододило.⁹¹ Све да је грђења и било, Шуон не би био одговоран ни за коју повреду закона Индијане, пошто оба прекршаја захтевају "намеру да се узбуде или задовоље... сексуалне жеље";⁹² нема сугестија да је то био случај. Чак и Кослов сада прихвата да Шуонове намере нису биле "првенствено сексуалне, већ су се тицале... [Шуонове] апсурдне моћи."⁹³

Иако је Шуон био ослобођен у очима закона, у очима већине његових следбеника, и штампе државе Индијане, случај је ипак имао последице. Помоћник тужиоца је пронашао да великој пороти "није дато ваљано усмешење о [потребним] законским критеријумима да се подржи таква оптужба", и поднео је оставку.⁹⁴ Конорова је против Кослова подигла грађанску парницу због куће коју му је купила. Некадашњег припадника реда који се удружио са Кословом против Шуона, Алда Видалија, тужио је други члан реда због наводне преваре и мењања уговора за марину, а тужио га је и његов син због наводне продаје једрењака у коме је његов син наводно имао трећину учешћа.

Далеко од Индијане, чувени противник Насрових погледа, Зијаудин Сардар, објавио је критику Насрових књига у *Insight International*. Започео је цитирањем Насрове најснажније похвале Шуона, а затим је наставио, са очитом радошћу и у видно непријатељском тону, описом оптужби против Шуона.⁹⁵ Гласине о догађајима у Шуоновој заједници почеле су да се шире у традиционалистичкој заједници у Европи. Чланови заједнице су покушали да спрече то ширење, на пример добијањем судске забране (на основу права на објављивање) која би Алда Видалија спречила да дистрибуира очигледно компромитујуће Шуонове фотографије, а затим и акцијом против њега када је дистрибуирао цртеже место фотографија.⁹⁶ Међутим, штета је учињена.

Шуон је, сада већ стар и веома забринут човек, писао својим главним мугадамима да се повлачи из руковођења редом и да треба да наставе независно. Лингс, Наср и љомоћник за Швајцарску обзанили су своју лојалност Шуону, али су заправо наставили независно од њега.⁹⁷ Они су отада наставили да воде ред без упућивања на Шуонов каснији примордијализам, састајући се сваке године у Каиру како би уаглашавали своје активности. Ови делови реда увек су наглашавали ислам и од раних деведесетих постали су још више исламски. Последње године свог живота Шуон је провео пишући – укључујући неких три хиљаде песама на матерном немачком језику – и умро је 1998.⁹⁸ Заједница из Блумингтона и даље постоји, и извештаји указују да наставља да дела са нагласком на примордијализму. Помало се увећала током прошлих година, а највећи пораст је био када је примала децу припадника која су ступала у пунолетство.⁹⁹ Од Шуонове смрти је постала мање тајанствена; иако је заједница окружена сигурносном оградом која држи подаље знатиље погледе, сâм ред је сада отворен за расправау.¹⁰⁰

Реаговања других припадника реда на ове догађаје и ова открића била су различита. Најујжи круг у заједници није био дотакнут детаљима Кословљевих оптужби, иако су га сами догађаји погодили. Ако су оптужбе биле неутемељене, они су то знали. Ако су оптужбе биле утемељене, они су их подржавали учествујући у њима, и у њима нису видели ништа лоше. У сваком случају, њихово виђење најбоље је изразила Кетрин Шуон пишући у општијем контексту: "Присуство светог може... да створи мржњу. Тако је

шејх Шуон морао да претрпи болно искуство од људи који су се побунили и подигли лажне оптужбе против њега.¹⁰¹

Други ван ове заједнице су окренули свој поглед: очито је да су се до-гађале чудне ствари, али вероватно су постојале грешке у Шуоновом оп-хоћењу пре него самог Шуона, и није право нити корисно да се сувише ду-боко истражује оно што је, по природи ствари, било немогуће. Како је Бур-харт писао тринаест година раније у одговору на раније примедбе о Шуоновој недоличности: “Да ли верујете да Бог може да разочара људе који су више од четрдесет година следили Пут веома ваљано препуштајући се Богу у личности њиховог учитеља... да ли верујете да је Бог могао да пожели да их награди скандалозним разочарењем? Да ли је уверљиво да човек чија сама природа јесте интелектуална некварљивост... подлегне баналним искуше-њима?”¹⁰²

Међутим, неки су људи прешли у друге суфијске редове као што је пр-вобитни алжирски Алавија, а неки су напустили ислам и прешли у друге религије или ни у једну; животи већине њих су били измештени у већем или мањем степену, а неки су доживели патњу и личну трагедију.¹⁰³ Други су се удаљили што је више могуће од онога што је амерички припадник реда настањен у арапском свету описао као “таму испод светиљке.” Они су сле-дили Данеров пример: он се приватно удаљио од Шуона, али је држао да је Шуон био аутентични шејх аутентичног суфијског реда, те да је био (по речима припадника реда који је изразио своје сумње Данеру) “окружен медиокритетима па чак и злим људима, чије грешке Шуон није увиђао.”¹⁰⁴ Када је тај припадник реда рекао Данеру да напушта ред Марјамија и да одлази у ред Алавија, Данер му је уљудно одговорио да је “везивање за дру-гог шејха једно од решења бројних проблема”, или му саветује да “не подр-жава узајамно оптуживање против [Шуона] или неког од његових следбе-ника овде... У супротном случају, мисао на њега би могла да му замрачи ум.”¹⁰⁵

За многе истрајније припаднике реда, начин на који се ред развијао у Блумингтону била је веома збуњујућа трагедија. Неки сугеришу разна објашњења која иду од утицаја америчког окружења све до утицаја Естелове. Међутим, најчешће објашњење међу умним Традиционалистима и бив-шим припадницима реда јесте да је Шуон побркао исправно пере-нијалистичко запажање трансцендентног јединства религија са супудим и немогућим покушајем да се на земљи изнова створи једна јединствена рели-гија. Шуон је изгубио из вида чињеницу да “*religio perennis* ни у ком смислу није откривење универзалне религије која треба да наступи [на крају време-на], или поновна манифестација духовне форме примордијалног златног доба.”¹⁰⁶ Резултат “обдаривања [примордијалног стања] осетилном формом сложеном од елемената изведенih из ислама, северноамеричког шаманизма... и хришћанске правоверне иконографије” требало је да “фантазијом замени стварни езотеризам.”¹⁰⁷ Као што смо видели, Хјустон Смит је рето-рички упитао у другом контексту: “Ко може да каже шта је то заједничка

суштина светских религија, и како сваки њен помен измиче језику и пер-спективи њених заступника?”¹⁰⁸ Према овом виђењу, Шуон се трудио да одговори на питање, а његов је одговор заиста носио лични печат.

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕ VIII

¹ У Швајцарској: Лозана, Базел и Женева; у Француској: Рем и Нанси; у Енглеској: Лондон; у Аргенти-ни: Буенос Аирес; у САД: Блумингтон, Беркли и Вашингтон.

² За Борела, разни извори. За Раму Кумарасвани, A5, интервју (види попис пре библиографије); пре-писка.

³ A5 и A7, интервју (види попис пре библиографије).

⁴ Пошто многи од њих још предају, не би било од помоћи да се наведу њихова имена или места где предају.

⁵ James H. Forest, *Living with Wisdom: A Life of Thomas Merton* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1991), стр. 6-16.

⁶ *Ends and Means* Олдуса Хакслија су његову пажњу окренула ка мистицизму, *Art and Scholasticism* Жака Маритена и пример Церарда Мејнија Хопкинса су потврдила наклоност према католицизму. Блејк је био први субјект Мертонове докторске тезе, а касније га је заменио Хопкинс. Види: Forest, *Living with Wisdom*, стр. 47-55, 73, 79 and 90.

⁷ Захваљујем се Жан-Батисити Ајмарду (електронска пошта, фебруар 2003) на овој сутесцији.

⁸ Forest, *Living with Wisdom*, стр. 125 и 128.

⁹ Наведено у: Forest, *Living with Wisdom*, стр. 118.

¹⁰ Sidney H. Griffith, “Merton, Massignon, and the Challenge of Islam” у *Merton & Sufism: The Untold Story*, изд. Rob Baker and Gray Henry (Louisville, Ky.: Fons Vitae, 1999), стр. 59 and 68.

¹¹ Rob Baker, “Merton, Marco Pallis, and the Traditionalists” у *Merton & Sufism*, изд. Baker and Henry, стр. 203-5.

¹² Наведено у: Baker, “Merton, Marco Pallis”, стр. 204.

¹³ Блејк је био значајан за Мертона (види напомену 6) такође је био перенијалиста.

¹⁴ Baker, “Merton, Marco Pallis”, стр. 195, и Forest, *Living with Wisdom*, стр. 126 and 173.

¹⁵ Baker, “Merton, Marco Pallis”, стр. 217-19.

¹⁶ Merton, дневнички запис за јун 16, 1966, *The Journals of Thomas Merton*, том. 6: *Learning to Love*, изд. Christine M. Bochen (San Francisco: Harper San Francisco, 1997). Наведено у: “Merton, Marco Pallis”, стр. 220-21.

¹⁷ Baker, “Merton, Marco Pallis”, стр. 223. Према Вилијему Стодарту (електронска пошта, фебруар 2003), преписка између Мертона и Шуона није ни постојала.

¹⁸ Seyyed Hossein Nasr, “What Attracted Merton to Sufism”, у *Merton & Sufism*, изд. Baker and Henry, стр. 9.

¹⁹ Наводници и заграда су из Forest, *Living with Wisdom*, стр. 201-7. Спекулације су моје у потпуности. Forest није био свестан нити Мертоновог занимљања за Традиционализам нити постојања традици-оналистичког покрета.

²⁰ Forest, *Living with Wisdom*, стр. 208-25. Наравно, ако је било нечег необичног у околностима Мерто-нове смрти, многе његове колеге на конференцији можда су се осећале дужним да скрију такву чинjenicu.

²¹ Процена Харпера Колинса на корицама издана из 1991. *The Religions of Man* је израсла из седамна-естоделне телевизијске серије истог имена која се емитовала 1955. на Националној образовној телеви-зији. Diane Hue Balay, “Can a 76-Year-Old Retired Minister Become a Media Star?” (март 21, 1996), досту-пно на интернет адреси <http://www.umr.org/HThust.htm>. [мај 18, 2000].

²² G. McLeod Bryan, *Voices in the Wilderness: Twentieth-Century Prophets Speak to the New Millennium* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1999), стр. 101.

²³ Huston Smith, "Bubble Blown and Lived In: A Theological Autobiography", *Dialog* 33, No. 4 (Fall 1994), 276-77.

²⁴ Bryan, *Voices*, стр. 101.

²⁵ Smith, "Bubble Blown", стр. 275.

²⁶ Smith, увод у Шуонову *The Transcendent Unity of Being* (New York: Harper & Row, 1975), стр. ix-xi; Smith, "Bubble Blown", стр. 276, and fax, July 29, 2001.

²⁷ Smith, "Bubble Blown", стр. 277.

²⁸ Smith, "Bubble Blown", стр. 278.

²⁹ Smith, "Bubble Blown", стр. 279.

³⁰ Mary Rourke, "Our Culture, Our Beliefs, Our Responsibilities: Explorer of the World's Spirituality", *Los Angeles Times*, јул 21, 1999, стр. E 1+, и Marilyn Snell, "The World of Religions according to Huston Smith", *Mother Jones* 22, No. 5 (новембар-децембар 1997), 40-43.

³¹ Bryan, *Voices*, и Snell, "World of Religions."

³² Ово је гледиште Цин Р. Турбси (електронска пошта, мај 19, 2000); ја нисам слушао обраћање.

³³ Smith, "Bubble Blown", стр. 278.

³⁴ Транскрипт је доступан на <http://www.intuition.org/fcvsmith.htm>, smith2.htm, and smith3.htm [мај 2001].

³⁵ Види: "Decade analysis" на <http://www.traditionalists.org/bibliog/anal1.htm#Decade>.

³⁶ Због чега је тако, то је мистерија. Број Јевреја који су постали Традиционалисти чини се приближан односу који чине у датој земљи. Види, међутим, расправу рабина Леона Ашкеназија у поглављу X.

³⁷ Види: "Traditionalist Writings" на <http://www.traditionalists.org/bibliog/gwrit.html>.

³⁸ Marcia Z. Nelson, "Islamic Publishing Is Poised for Growth", *Publishers Weekly*, новембар 13, 2000, упутпујен каталозима, интервјуима и разним другим изворима.

³⁹ "Moslems: East Comes West", *The Economist*, април 3, 1976, стр. 30. За Махмуда, савремени фотограф. За краљицу Елизабету која отвара фестивал, Стодарт, електронска пошта; *Economist* извештава само да је отворила једну изложбу.

⁴⁰ За финансије, Алистер Данкан (некдашњи секретар труста), факс, јануар 31, 2000. Влада УАЕ дала је 1,250,000 фунти, а владе шест других муслиманских земаља заједно су дали још 600,000 фунти. За чланове труста, Duncan, *World of Islam Festival Trust 1973-1983* (London: приватна штампа, н.д.). За Билија, смртновица сер Харолда Билија, *Daily Telegraph* [London], јул 31, 2001.

⁴¹ "Ако може да се каже да потоји човек који симболише Фестивал, и који га увељко надахњује," то је Фрithjoф Шуон." Peter Lamborn Wilson, "The World of Islam", *Sophia Perennis* [Техеран] 2, бр. 2 (јесен 1976), 108. Од свих коментатора фестивала у Лондону, само је писац Дорис Лесинг изгледа схватила да многе понуде потичу "из истог казана." Doris Lessing, "The Ones Who Know" [приказ], *Times Literary Supplement*, април 30, 1976, стр. 515.

⁴² Wilson, "The World of Islam", стр. 109. Такође види: Michael Levey, "The Twin Pillars of Islam", *Times Literary Supplement*, април 30, 1976, стр. 518.

⁴³ *Times Literary Supplement*, април 30, 1976.

⁴⁴ За ове види: Christian Bonaud, *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu de XXe siècle* (Beirut: Al-Bouraq, 1997).

⁴⁵ Види: "Schuonian Writers: Biographic analysis" на <http://www.traditionalists.org/bibliog/bibindx.htm>.

⁴⁶ Исламично западњачкој публици представљају или самосвесни "модерни" муслимани или политички активисти. "Модерни" муслимани често узимају апологетски тон, повремено се трудећи да оправдају исламску праксу у терминима савремених друштвених наука или - или у тежим случајевима - у терминима природних наука. Међутим, они обично не буде стварно непријатељство,

шти је обично последица радикалних исламиста који се чине љути на свакога - тако да се сви љуте на њих.

⁴⁷ Ово је помало ироничан приступ с обзиром на општи традиционалистички нагласак на разликовању езотерија/егзотерија, али је он последица наглашавања езотерије.

⁴⁸ Ови коментари се темеље на мом сопственом искуству последица приписивања неких од ових чланака студентима.

⁴⁹ Анонимни дописник, електронска пошта, мај 2001.

⁵⁰ James W. Morris, "Ibn 'Arabi in the 'Far West': Visible and Invisible Influences", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 29 (2001), 87-122. Наводи су преузети из ране верзије овог члanka која је настала пре објављивања као предавање.

⁵¹ Frithjof Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen* ([Швајцарска]: приватно издање, 1974), стр. 295.

⁵² Овим се тумачењима веома успротивио Ајмард (електронска пошта), али их наговештавају последње стране Шуонове *Erinnerungen und Betrachtungen*. Шуон је стално писао о различим фазама његовог живота, а сећања завршава нагађањем да у 1973 (када је писао књигу) можда започиње нова фаза. С тим у вези помињу два догађаја: Један је конференција у Хјустону, где је Лео Шаја представио рад који скреће пажњу на односе између активности марјамија и есхатолошке функције Илије - Шуон на овом месту са одобравањем наводи имплицитно поређење њега и Илије. Други догађај је била посета Немачкој једне сади са Шри Ланке, коју тумачи у вези са сном који је уснио четрдесетих година у коме се спојио са Кали; он у овом сну види јасно значење. Schuon, *Erinnerungen und Betrachtungen*, стр. 302-4

⁵³ Шуоново писмо Леу Шаји од 19. децембра, 1980, у коме коментира да "људски инструмент манифестијације Religio Perennis на крају времена треба да буде западњак." Тешко да је мислио на неког другог западњака сем на самог себе.

⁵⁴ Објављено у *Studies in Comparative Religion* 12 (1978), 131-75.

⁵⁵ Шуон Хансу Кирију, мај 15, 1981, и Шуон непознатом следбенику, април 29, 1989, цитирано у Jean-Baptiste Aymard, "Frithjof Schuon (1907-1998). Connaissance et voie d'intériorité. Approche biographique", у Frithjof Schuon, 1907-1998: *Etudes et témoignages*, изд. Bernard Chevilliat (Avon: Connaissance des Religions, 1999), стр. 59.

⁵⁶ Три савремена шуонијанца, електронска пошта, фебруар 2003.

⁵⁷ Frithjof Schuon, "Quelques critiques", у René Guénon [Dossier H], изд. Pierre-Marie Sigaud (Lausanne: L'Age d'Homme, 1984), стр. 57 and 80.

⁵⁸ Schuon, "Quelques critiques", стр. 57.

⁵⁹ Последњи број се представља као "93. година", али Филип Енкүз наводи да је први број изашао 1890. Encausse, *Papus, le "Balzac de l'occultisme": vingt-cinq années d'occultisme occidental* (Paris: Piere Belfond, 1979), стр. 31. Можда је до ралике дошло због година у којима часопис није излазио, као што је био случај током Другог светског рата.

⁶⁰ Андре Брер, интервју.

⁶¹ Ричард Б. Форсајт, интервју, и други извори.

⁶² Форсајт, интервју.

⁶³ За постојање знака: Catherine Schuon, "Frithjof Schuon: Memories and Anecdotes", *Sacred Web* 8 (1992), 59.

⁶⁴ Шуон је у писму из 19. октобра 1980. објаснио Леу Шаји да је пресељење било "питање удаљавања од Religio formalis [вероватно ислама] и приближавање Religio perennis." Наср (интервју), на пример, даје друго објашњење.

⁶⁵ Форсајт, интервју.

⁶⁶ Харалд фон Мејенбург, интервју.

⁶⁷ A7, интервју (види попис пре библиографије).

⁶⁸ Форсајт и A5 (види попис пре библиографије), интервју.

⁶⁹ Форсајт, интервју.

⁷⁰ Форсајт, интервју; Mark Koslow, "Black Elk, Joseph Epes Brown and the Schuon Cult" (необјављено, приватна колекција); A7, инетрвју (види попис пре библиографије); and Jean-Paul Schneuwly, инетрвју. Шуон је "оженио" Естел око 1989. нако што је "оженио" своју другу "вертикалну" жену 1974. (A5, инетрвју, види попис пре библиографије).

⁷¹ Michael Fitzgerald, "Frithjof Schuon: Providence without Paradox", *Sacred Web* 8, 2002.

⁷² Форсајт, A7 (види попис пре библиографије), и Шнули, инетрвју.

⁷³ За употребу израза *pneumatikos*, четири недатирана кратка Шуонова: 1034, 1035, 1082, и "Au sujet d'une personnalité pneumatique." За употребу израза *avatār* и за једно тумачење израза *pneumatikos*, фон Мејенбург, инетрвју, и фон Мејенбург, факс, јул 2002. За мање драматично тумачење израза *pneumatikos*, Ајмарт, електронска пошта, и Стодарт електронска пошта.

⁷⁴ Catherine Schuon, "Frithjof Schuon: Memories and Anecdotes", *Sacred Web* 8 (1992), 43-46.

⁷⁵ Наведено у Fitzgerald, "Frithjof Schuon."

⁷⁶ Форсајт, инетрвју. Према Стодарту, "он је певао углавном арапапске касиде, а повремено би одао индијанску песму" (електронска пошта).

⁷⁷ Неки извори указују на Ритуал Свете луле и Сунчани плес, док други негирају да се то уопште изводило, али не говоре јасно о ономе што се заиста одигравало током "Индијанских дана." Јеловтејл је био у блиским односима са Шуоновом фармом - све Шуонове следбенике је аутоматски сматрао Вранама - али је и даље био *aumtsajder*, како кажу неки извори.

⁷⁸ Форсајт, инетрвју; Mark Koslow, "Schuon and Thomas Yellowtail" (необјављено, приватна збирка); и фотографије "Индијанских дана" у приватној збирци.

⁷⁹ A8 (види списак пре библиографије), недатирено писмо Кослову, вероватно из 1995. Опис С. Е. Ламберта () The description of S. E. Lambert (октобра 9, 1992) подудара се са A8. Опис Марка Кослова ("Schuon and Thomas Yellowtail", "Evidence of the Involvement of Children", необјављено, приватна збирка) сугерише нешто веће окупљање с више ритуала. Други шуоновци сугеришу да су све ове записи оркестрирали критичари групе.

⁸⁰ Schuon, "Beauty", текст бр. 1018.

⁸¹ Schuon, "Beauty's Requirement", текст бр. 316.

⁸² Forsaith, инетрвју који потврђује A7 (инетрвју, види списак пре библиографије).

⁸³ Schuon, "Au sujet du Gouvernement de la Tarīqah", недатирани рукопис.

⁸⁴ Форсајт, инетрвју. Као што је речено у поглављу IV, други алевији се нису слагали с тим и подржавали су Шуонову *īḍazū*.

⁸⁵ A7, инетрвју (види списак пре библиографије).

⁸⁶ Конор (друго писмо), Ламберт(декларација), и A5 (инетрвју, види списак пре библиографије).

⁸⁷ Држава Индијана против Фритјова Шуона, оптужница, Monroe Circuit Court, поднета 11. октобра 1991. Такође, Марк Кослов, инетрвју, а потврђује га и пензионисани наредник Цим Ричардсон, инетрвју.

⁸⁸ Kurt Van der Dussen, "Schuon Indictments Dropped", *The Herald-Times* [Bloomington], новембар 21, 1991, стр. 1.

⁸⁹ Kurt Van der Dussen, "Prosecutor Explains Reasons for Dropping Case", *The Herald-Times* [Bloomington], новембар 21, 1991, стр. A9.

⁹⁰ Ричардсон, инетрвју; Кослов, "Schuon and Thomas Yellowtail."

⁹¹ "Information on Indictments of Frithjof Schuon", изјава за штампу, новембар 21, 1999.

⁹² Indiana Code 35-42-4-3 and 35-42-4-8.

⁹³ Кослов, инетрвју.

⁹⁴ Роберт Милер, јавни тужилац, наведено у: Robert Niles, "Charges Dropped against Schuon", *Indiana Daily Student*, новембар 21, 1991, стр. 1.

⁹⁵ Ziauddin Sardar, "A Man for All Seasons", *Impact International*, децембар 1993, стр. 33-36.

⁹⁶ Contempt Order, *Michael Pollack and Sharlyn Romaine v. Aldo Vidali*, Case 92-1060 S, US District Court for the Southern District of California, October 26, 1992.

⁹⁷ Фон Мејенбург, инетрвју.

⁹⁸ Catherine Schuon, "Frithjof Schuon", стр. 60.

⁹⁹ Вођство је по Шуоновим упутствима прешло на два старија члана реда, а Естелин утицај је нестао након што се преудала. Аб (види списак пре библиографије), електронска пошта, 2002.

¹⁰⁰ За отворену расправу о реду Марјамија, види многе чланке који су кориштени за ову књигу, или посети www.worldwisdom.com.

¹⁰¹ Catherine Schuon, "Frithjof Schuon", стр. 45.

¹⁰² "Lettre de S. Ibrâhim à un accusateur marocain", c. 1978

¹⁰³ Не би нам помогло када би смо овде препричавали дирљиве приче ових људи.

¹⁰⁴ Форсајт, инетрвју.

¹⁰⁵ Данер Форсајту, октобар 20, 1988.

¹⁰⁶ Patrick Ringgenberg, "Frithjof Schuon: Paradoxes et Providence", *Sacred Web* 7, 2001. Навод је узет из француског рукописа а не из енглеског превода.

¹⁰⁷ Форсајт, инетрвју.

¹⁰⁸ Smith, "Bubble Blown", стр. 277.

IX

ТЕРОР У ИТАЛИЈИ

Јулијус Евола и Фритјоф Шуон су били најдуговечнији Традиционалисти прве генерације. Пре смрти (1974), Евола је играо значајну улогу у италијанској послератној ери, поставши Традиционалиста чије ће име бити најпознатије јавности.

Догађаји из Другог светског рата су заиста дискредитовали фашизам у Италији, али Италија није преживела денацификациони програм који су победници наметнули Немачкој. Као резултат тога, изнова су се појавиле странке крајње деснице, најпре у Италији, а потом и у Немачкој. Када се то дододило, маргинални положај Еволе током рата (који не носи никакву одговорност за слом Мусолинијевог фашизма) ставио га је у повољан положај.

Италијанска послератна крајње-десна политика може да се подели на два периода. Један је на известан начин повезан са Мусолинијевим фашизмом, а други са новим радикализмом који је потекао из друштвене и политичке збрке из 1968. У оба периода, активности главне десничарске партије, Movimento Sociale Italiano (Италијански друштвени покрет) или MSI, надопуњавале су бројне групе без парламентарних амбиција. За многе од ових група, али не и за сам MSI, Еволино дело је имало средишњу важност.

Евола се најпре повезао са *Fasci di Azione Rivoluzionaria* (Снопови револуционарне акције) или FAR, најранијом послератном десничарском групом, мада природа ове везе није баш јасна. FAR је основан касне 1946, и ускоро се поделио на две групе, једну револуционарну и другу "утопијску." Евола је 1949. у часопису омладине MSI, *Imperium*, објавио чланак под називом "Due intransigenze" [Две непомирљивости], вероватно упућен утопијском крилу FAR-а, наглашавајући првенство духовне револуције. Овај чланак је био основа за важни памфлет из 1950, *Orientamenti* [Оријентације].¹ Евола је у том тренутку још увек мислио у терминима иницијацијског, уранског реда који смо срели у поглављу 5, ако не више итало-

германског реда за чим је жудео током Другог светског рата. Према једном извору, он је подржавао циљеве и активности Јунија Валерија Боргезеа, аристократе, фашисте и хероја из Другог светског рата.²

Италијанска полиција је 1951. ухапсила тридесетак чланова FAR-а под оптужбом за покушај васпостављања фашизма. Евола се налазио међу ухапшенима, иако није био члан партије. Био је оптужен да је инспирисао FAR својим писањем. Оптужба се није могла одржати на суду и Евола је ослобођен.³ Међутим, публицитет који је пратио ово суђење је помогао Еволи у послератној каријери. Проширио је *Orientamenti* у књигу коју је објавио 1961. под насловом *Cavalcare la Tigre: Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione* [Лахање тигра: егзистенцијалне оријентације за епоху распадања]. Та је књига касније постала главни текст за италијанску екстремну десницу. Ова је књига такође означила и крај Еволиног интересовања за иницијацијски и урански ред.⁴

Најважнија десничарска организација у првом послератном периоду у Италији била је *Ordine Nuovo* [Нови поредак], група која се одвојила од MSI и коју је установио Пино Раути 1956. године.⁵ Раути је био посвећени следбеник Еволе, или макар Еволиних објављених дела, а *Ordine Nuovo* је био јавно посвећен одбрани "свега што је преостало од традиционализма и што је чинило 'осу.'" Покренут је и часопис *Ordine Nuovo*, а покрет је нудио курсеве и семинаре који су се темељили на Еволиним (а понекад и на Геноновим) делима, укључујући и Еволине *Orientamenti*.⁶ Мала група унутар покрета је чак следила и Евolina најранија интересовања, церемонијалну магију и новопаганизам. Касних шездесетих година у Риму су основали I Dioscuri (грчки *Dioskouroi*, синови Зевса). Мало се зна о активностима ове групе, осим да је запала у тешкоће које су довеле до самоубиства многих њених припадника. Постојале су гласине о жртвовању, вероватно животња.⁷ I Dioscuri су до 1975. године престали да делују у Риму, иако је грана у Месини преживела.⁸

Међутим, *Ordine Nuovo* је делао углавном интелектуално и политички. Италијански социолог Франко Ферарези је сматрао да *Ordine Nuovo* и његов часопис служе као референца за бројне мање и слабо повезане групе, од којих су неке учествовале пре у оружаним акцијама него у интелектуалним – постављању бомби и једном покушају државног удара.

Непосредни подстицај за насиље није био толико Евола колико окружење раних хладноратовских година и активности група као што су *Algerian Front de libération nationale* [FLN, Национални ослободилачки фронт], наоружани националистички покрет који је на kraju присилио Французе да напусте Алжир. Комунистичка партија Италије (PCI) била је најснажнија комунистичка партија у Европи, па је постала распрострањена забринутост да би Италија могла "пasti" под утицај Совјетског Савеза, како у Вашингтону тако и у деловима италијанске Владе, војске и тајне службе. Ови кругови су активности FLN-а пре видели у контексту Хладног рата него у контексту деколонизације, и тако се развио концепт "револуционарног рата." Сходно

овом разумевању, Совјетски Савез је водио неконвенционални "револуционарни" рат против Запада преко посредника као што су FLN и PCI. Било је право и дужност западних држава да одговоре на револуционарни рат баш као у случају конвенционалног рата, користећи одговарајућа оружја: групе попут FLN-а користиле су с много успеха тактику побуне и тероризма.⁹

Неки еволијанци повезани са *Ordine Nuovo* били су међу онима који су ширили концепт револуционарног рата,¹⁰ али они нису били на челу овог развоја, који није ни на који начин повезан са Традиционализмом. Група из Рима која је потекла из *Ordine Nuovo* – *Avanguardia Nazionale Giovanile* [Национална омладинска предстрража] Стефана dela Кјајеа – налазила се на челу спровођења ове теорије. Са неких пет стотина чланова, била је одговорна за барем петнаест терористичких напада између 1962. и 1967, понекад извлачећи корист од симпатизера (а можда чак и помоћ) из делова унутар италијанске тајне службе.¹¹ Њена је стратегија понекад била директна, а катkad "индиректна." Бројни активисти *Avanguardia Nazionale* су доживели очито скретање у лево, а потом су се поново појавили бацајући молотовљеве коктеле из група левичарских студената 1968. Те су акције вероватно имале за намеру да дискредитују групе на супротној страни.¹²

Веза између активности *Avanguardia Nazionale* и Традиционализма није јасна. Њено видно интелектуално стваралаштво није било ништа више до помало сирова анткомунистичка пропаганда,¹³ и зато није могуће да се каже до ког степена је дела Кјаје понео са собом традиционалистичке идеје из *Ordine Nuovo*. Јаснија веза се препознаје у удинском огранку ове групе, који су водили браћа близанци, Гаетано и Виђенцо Винђегуера. Браћа су током суђења због убиства и подметање бомби из 1971-72. године цитирала не само Еволу, већ и Генона као оправдање за своје акције.¹⁴ Друга веза иде преко Франка Фреде, каснијег најзначајнијег Еволиног интелектуалног ученика – "интелектуалног" у смислу да су интелектуалне везе веома видљиве онде где не постоје информације о личним везама. Он је средишња личност у историји италијанског политичког Традиционализма.

Фреда је био члан *Ordine Nuovo*-а од 1966. и водио је групу у Падови која је 1969. почела да подмеће бомбе. Поново је изабрана индиректна акција, као и код *Avanguardia Nazionale* и браће Винђегуера. Фредини следбеници су једном подметнули пет бомби у банкама у Риму и Милану а потом су полицији протурили информацију оптужујући "22. Marzo" [22. Март], анархијистичку групу. Чланови 22. марта су, како је и планирано, ухапшени, те су они и остали анархијисти подвргнути полицијским мерама, што је било оправдано бесом јавности. Дакле, операција је била класичан пример револуционарног рата – осим што није имала жељене резултате. Постепено је постало јасно да 22. Март није поставио бомбе, а стварни нападачи су постали познати након издаје унутар Фредине групе.¹⁵

Широки утицај Фрединих операција је био супротан од онога што се хтело. Одмах након подметања бомби, Ђузепе Пинели, члан 22. марта, скочио је у смрт са трећег спрата миланске полиције, где је био саслуша-

ван,¹⁶ а тај инцидент је касније описао Дарио Фо, левичар и касније добитник Нобелове награде, у својој драми “Morte accidente di un anarchico” [Случајна смрт једног анархисте] (1974).¹⁷ Ова представа, напад на глупост и бруталност полиције (и на власт уопште), имала је велики успех током следећих деценија, посебно у студентским камповима, и користила се за потхрањивање антивладиних ставова током неколико нараштаја европских студената. Једна од најважнијих последица овог покушаја да се Традиционализам спроведе у пракси била је, дакле, “антитрадиционална.” Покушаји да се иде наспрот струје у свакој ери носе ризик да се претворе у потоп и да буду однесени у правцу главног тока. Нешто слично се дододило са Насривим традиционалистичким активностима у Ирану, које су допринеле револуцији коју је Наср у исто време покушавао да спречи.

Уследила су даљња подметања бомби. Због коришћења индиректних стратегија и зато што полицијске истраге нису биле коначне, тачна одговорност за драматично увећање политичког насиља у то време – било је 145 одвојених терористичких напада само у 1969 – није коначно утврђена.¹⁸ Међутим, јасно је да су активисти повезани са Ordine Nuovo, који су могли бити Традиционалисти еволијанци, били одговорни за значајан број насиљних напада на разне циљеве.

Најдраматичнији инцидент у овом периоду јесте био покушај државног удара из 1970. године, усмерен против све већег ризика од комунистичког преузимања Италије. Удар је предводио Боргезе, кога је Евала можда симпатисао, иза кога су стајали падобранци-аматери, увежбана Шумска гарда и појединци повезани са Ordine Nuovo. Покушај да се заузму кључни положаји у Риму био је напуштен пре него је и покренут, а било је и тако много фарсе (завереници су преоптеретили лифт којим су ишли да ухапсе римског начелника полиције и због тога су остали заглављени у лифту целу ноћ) тако да је суд одбио да оптужи заверенике за “оружану побуну” на основу тога што нису сматрани за озбиљну претњу Републици.¹⁹

Овај период десничарског насиља у Италији завршио се насиљним распуштањем, по налогу суда, Ordine Nuovo и Avanguardia Nazionale 1974. године.²⁰ Ни Евала ни Традиционализам нису одговорни за непосредне циљеве овог насиља (борба против комунизма) нити за средства ових акција – корени концепта револуционарног рата леже на другом месту. Међутим, Традиционализам је допринео на један начин овом периоду: донео је визију боље будућности која је покренула многе десничаре на личном нивоу. Други допринос јесте да је Еволин духовни ратник – апсолутна индивидуа – био модел који је надахнуо многе учеснике.

Евала је имао много већи значај током другог периода десничарског тероризма, који је започео, као и много тога другог, 1968. године. Те године је продаја Еволине књиге *Cavalcare la Tigre*, која се раније продавала на стотине, порасла на хиљаде примерака.²¹ Евала у *Cavalcare la Tigre* тврди да је касни десети век време распадања. Не постоји држава која може да тврди да има “неотуђиви ауторитет” – све су оне не више до збирка “представ-

ника” и административних система” – нити постоје “партизански” (антидржавни) покрети којима неко може да се приклучи, јер нема ниједног предуслова за успешну “исправљајућу” акцију, односно успостављање легитимног државног ауторитета.²² Ова анализа представља обрнуту Еволину предратну позицију; његове личне активности од десетих до четрдесетих година јасно показују да је тада веровао макар у могућност успостављања система који би сматрао легитимним.

Упркос немогућности успешне “исправљајуће” акције, Евала је запазио да су неки појединци “расположени за борбу чак и на изгубљеним положајима.” Њима Евала препоручује *аполитеју* (*apoliteia*, одвајање од државе), што је дефинисао као “неопозиво удаљивање од овог друштва и његових ‘вредности’”; и одбијање да се буде везан за њега ма каквим моралним или духовним везама.” Евала је нагласио да она описује унутрашње стање које не треба нужно да има било какве последице у домену акције, али је такође нагласио да оно не захтева уздржавање, као облик “приговора савести.”²³

Много се расправљало о томе шта је Евала подразумевао под *аполитејом* у практичним терминима – у домену акције.²⁴ Међутим, од тога шта је Евала мислио још је важније шта се *сматрало* да је мислио. Еволину *аполитеју* је Фреда развио у позив на акцију против грађанске државе без обзира на ефекат. Била је то врста традиционалистичког егзистенцијализма – а реч “егзистенцијализам” се налази у поднаслову *Cavalcare la Tigre*. Фредино развијање Еволиног Традиционализма није у потпуности хијилистичко – он се такође залаже за уништење грађанске државе као предуслова за даљи развој, што подразумева веровање у могућност “исправљајуће акције” – али је његов позив заправо био позив на оно што је Ђанфранко де Турис назвао “десним анархијзмом.”²⁵

Баш као што је Евала прешао (или је веровао да је прешао) са наглашавања циљева акције на унутрашње стање које подстиче на акцију, тако је и Фреда прешао са циља – што подразумева планирање и организацију – на појединца. Фреда је био један од првих и најважнијих заступника “архипелашког решења”, нове организационе структуре италијанског десног тероризма који се јавио седамдесетих година – решења за проблеме који су се јавили растурањем Ordine Nuovo. То је значило замену ранијих, релативно великих и хијерархијских структура малим и флуидним групама, обично основаним за одређене операције а потом распуштеним, које делају независно једна од друге без икакве средишње команде.²⁶

Ово решење доноси извесне очите оперативне предности. Као наставак лењинистичког система Ћелија, то је коначна одбрана од полицијске инфильтрације: може бити угрожена само поједина операција. Међутим, то је и више од одбране, пошто напуштање сваке контроле над оперативним групама има смисла само као последица напуштања опште стратегије. Дакле, ово решење прати *аполитеју*, барем како ју је Фреда схватао. Ово двоје заједно чине *spontaneismo armato* (наоружана спонтаност), Фредино

најразорније откриће, касније популарисано у његовом часопису, *Quex*.²⁷ У пракси, *spontaneismo armato* се мало разликује од насумичног насиља.

Упркос овим развојима, постојале су још увек стабилне десничарске групе, а неке од њих су непрестано биле тајне. Занимљивији су били бројни "културни кругови" или "студијске групе" које су никле по читавој Италији, очигледно се усрдсређујући на дела Еволе и других десничарских писаца. Регрутинг за операције су могли да се пронађу у овим групама које су их интелеクтуално оформиле, али ниједна од ових група није била оперативна јединица.²⁸

Фредина замена комунистичке државе грађанској државом као циљем десничарских напада у 1974. години (године Еволине смрти) одсликала се и у промени циља левичарског насиља. Левичари су се такође окомили на државу (описану као "капиталистичку" пре него "грађанску") пре него, као у ранијем периоду, користећи насиље као облик наоружане пропаганде – као што је "погубљивање" индустријалаца који су сматрани кривима за изузетно неповољно понашање против интереса радничке класе. На исти начин су и десничари прихватили наведено решење, а левичарски активисти су се удаљили од политичких организација као што је PCI, која је склопила компромис са осталим политичким организацијама у Италији. За многе левичаре, стара подела на левицу и десницу више није имала великог значаја и замењена је поделом коју је Акор Роза идентификовала као поделу на у и ван. Идуцијалци су били у, као и синдикалци и PCI; незапослени, жене, студенти и друге маргиналне групе су биле ван.²⁹

Током овог другог периода, постојало је много сличности између деснице и левице. Најкрвавији терористички напад из тог периода, напад на железничку станицу у Болоњи, 2. августа 1980., однео је 85 живота; дугу годину није било јасно да ли су бомбу подметнули левичари или десничари.³⁰ Не само да је непријатељ у оба групације био исти, већ је и оправдање насиља у оба случаја постајало је од све веће важности како су изгледи за непосредну политичку корист постали све мањи. Фреда је чак и покушао да начини савез између левице и деснице на овом темељу,³¹ савез до кога ће доћи у постсовјетској Русији, учвршћен идеологијом пристеклом из Традиционализма и других извора.

Демографски профил активиста и левице и деснице у Италији мењао се како је полиција постала све успешнија у инфильтрању у терористичке групе и у хапшењу њихових вођа. Током осамдесетих година, терористи на обе стране су постали све млађи (често су имали тек петнаест или шеснаест година), а организација и стратегија су замењене све већим бројем насумичних инцидената. Левичари су пущали на приватно обезбеђење, запослене у Министарству рада, па чак и на лекаре; десничари су нападали полицијце, па чак и сопствене вође који нису отишли у затвор. Полицијска акција је коначно успела, и до 1983. више није било ни левичарских ни десничарских група.³²

Није јасно да ли је ЕвOLA предвидео последице свог писања у том периоду. Вероватно јесте, посебно када се узме у обзир његово раније учешће у SS-у и у нацистичкој расној политици из 1942. ЕвOLA није могао да не зна за оно што се ради у његово име, а једино његово објашњење књиге *Cavalcare la Tigre* било је то да је она предвиђена за "традиционалне" људе. Једнако тако је писао неке чланке у којима је осудио употребу насиља против "система", али изгледа да је осуђивао акције које су биле просто изливи младлачке енергије, а не насилне акције као такве.³³ ЕвOLA је 1971. говорио са Анријем Артунгом, Традиционалистом друге врсте који није симпатисао политичку десницу, о "еволијанским студијским групама у Ђенови, Палерму и Калабрији." По Артунгу, ЕвOLA је говорио "са пажњом која се веома ретко може видети код њега... о овим младим људима који се, одбацујући профано изрођавање, труде да васпоставе традиционалну духовну државу. Али је индиферентно одбацивао све 'анахронистичке' покушаје 'активизма' одвојеног од сваке озбиљне доктриналне припреме."³⁴

Дакле, чини се да је ЕвOLA одобравао оно што се чинило у његово име – под условом да је учињено са одговарајућом духовном припремом. Али, то не значи да се само ЕвOLA може сматрати одговорним за тероризам италијанске екстремне деснице. Није он био једини писац кога су терористи читали: Франко Фреда је основао издавачку кућу, AR, и објављивао је дела не само Еволе, већ и Освалда Шпенглера, Фридриха Ничеа, као и Корнелија Кодреану и Моамера Гадафија.³⁵ Поред тога, постојали су бројни важни чиниоци – социјални, економски и политички. Тероризам од шездесетих до осамдесетих година био је италијански, а не само десничарски, феномен. Према виђењу Роџера Грифина, "1968. је створила климу у којој би, да ЕвOLA није постојао, требало да буде измишљен."³⁶

Година 1983. сматра се крајем значајног десничарског политичког насиља у западној Европи, али не и крајем десног Еволиног Традиционализма. ЕвOLA је, а у мањем степену и Генон, остао на листама за читање нове деснице, водећи ка погрешној идеји да су обојица у суштини теретичари фашизма.

Најзначајнији пример еволијанског Традиционализма на крају двадесетог века није се налазио у западној Европи, већ у Русији и размотрићемо га у следећој глави. Постојале су еволијанске групе у Мађарској, Немачкој, Аустрији, Француској, Аргентини као и у Италији, а можда и у другим земљама.³⁷ Најважније су биле оне у Мађарској и Италији.

Иако се традиционалистички терор у Италији завршио 1983., то није био крај Традиционалиста који су били укључени у терор. Неки су, попут Клаудија Мутија³⁸ (о коме ће бити речи касније), Фрединог некадашњег следбеника, наставили да делају ненасилно и независно. Други су наглашавали Еволину мисао и дела више него акцију, посебно они око Fondazione Julius Evola (Фондација Јулијус ЕвOLA), основана 1974, која је на крају двадесетог века објављивала књиге и часописе, организовала периодичне конференције и поставила изврсну страну на интернету.³⁹ Број еволијанских сту-

дијских група је такође опстао, а барем су две од њих чиниле део омладинског крила Alleanza Nazionale (Национална алијанса), десничарског фронта који је подржавао кампању за председника Владе Силвија Берлусконија током избора у 2001, а награђена је са пет министарских места и местом заменика председника Владе за њиховог вођу, Ђанфранка Финија.⁴⁰

Фреда се, кога су многи еволијански Традиционалисти одбацили и који је 1972. осуђен на шеснаест година затвора, опет појавио осамдесетих година, а 1991. је основао Fronte Nazionali (Национални фронт). Њега су већином подржавали скинхедси, а њихово основно питање је била имиграција, не као прости расизам, већ као напад на мултикултуралност у име очувања чистоте различитих традиција. Међутим, Фреда и неких педесетак присталица су 1999. осуђени за "подстичање расне дискриминације", а Fronte Nazionali је 2000. распуштен указом министра унутрашњих послова, а имовина им је заплењена.⁴¹ Постојале су гласине, ипак, да су активисти Fronte Nazionali-a, у сагласју са члановима Alleanza Nazionale, потпомогли насиље које је потресло Италију током протеста антиглобалиста на самиту Групе 8 током 2001. у Ђенови.⁴²

Мађарски Традиционализам се, попут румунског Традиционализма, установио пре Другог светског рата, надживео је комунизам, и појавио се поново деведесетих година. Еволин први поштовалац у Мађарској је био Бела Хамваш, библиотекар и новинар који је објављивао дела о Традиционализму између 1935. и 1943. године. Хамваш је након 1945. био принуђен да ради као ноћни чувар, али је о свом интересовању причао са Андрашом Ласлом, млађим философом и дисидентом. Ласло је 1975. почeo да даје приватне часове из философије и Традиционализма у кругу од двадесет до тридесет дисидената, и овај се кружок развио током деведесетих у отворени Традиционализам.⁴³ Установљен је Hamvas Béla Kör (Круг Бела Хамваш), као и еволијанска издавачка кућа (Arkhé) и три еволијанске групе.⁴⁴

Најважнија мађарска традиционалистичка група са краја двадесетог века била је Kard-Kerezst-Korona Szövetség (Савез мач-крст-круна) Тибора Имреа Баранија, са седиштем у Дебрецену, надомак румунске границе. Број присталица овог Савеза није познат али би могао да буде позамашан. Ова је група основала издавачку кућу, часопис, и цркву – Metafizikai Hagiomány Egyháza (Црква метафизичке традиције). Ова црква је практиковала "апсолутно универзалну религију... на основама примордијалне и универзалне духовно-религиозне Традиције", али ништа више није познато.⁴⁵

Посткомунистички мађарски Традиционализам – утемељен на Еволи, Хамвашу и Ласлу – показује веће интересовање за Генона, Шуона и религију уопште него што је то случај са послератним италијанским еволијанским Традиционализмом, иако је Kard-Kerezst-Korona Szövetség очито има политичке циљеве. Сличан повратак религијским коренима Традиционализма може да се запази у Италији. Arх из Месине, огранак групе Dioscuri која се шездесетих година појавила из Ordine Nuovo, је оживео у осамдесетим годинама и одржао је неколико састанака с циљем повратка далеким обалама

римског новопаганизма. Овај напор је уродио плодом 1988. оснивањем Movimento Tradizionalista Romano (Римски традиционалистички покрет), а 1992. оснивањем Curia Romana Patrum (Римске курије), стандардизованим новопаганским обредом и сједињењем разних до тада поштованих календара. Curia Romana Patrum имала је иза себе барем пет других новопаганских група у разним деловима Италије. Није позната улога коју је у тим групама играо Традиционализам; међутим, чини се да је нагласак био на политици.⁴⁶

Иако је Еволина мисао остала важна за европску крајњу десницу па чак и за делове америчке деснице на крају двадесетог века, његово дело више није било доминантно. За једног од водећих писаца и издавача европске нове деснице, Алана де Беноа, Евала и Генон су имали значаја – посебно историјског – али више нису били од великог значаја. Де Беноа је прочитao већину њихових дела, чак је и писао о њима, али његове идеје и идеје које су разрађиване у разним његовим часописима и магазинима често су биле изграђене на основама које су неспојиве са било којом врстом Традиционализма.⁴⁷

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕ IX

¹ Gianfranco De Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola: Il Barone e i terroristi* (Rome: Edizioni Méditerranée, 1997), стр. 50, 52, 59, 61.

² EM [псеуд.], "Sobre los 'años de plomo': las estrategias políticas en Italia", обраћање за "Las Jornadas sobre el MSI", доступно на адреси <http://members.es.tripod.de/disidentes/arti33.htm> [октобар 23, 2001].

³ De Turris, *Elogio e difesa*, стр. 51-52.

⁴ EM, "Años de plomo."

⁵ Franco Ferraresi, *Minacce alla democrazia: La Destra radicale e la strategia della tensione in Italia nel dopoguerra* (Milan: Feltrinelli, 1995), стр. 109. За информације сам се веома ослањао на ово дело. Међутим, моје се интерпретације значајно разликују од оних др Фераресија.

⁶ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 112-13.

⁷ Стручњаци држе да су људске жртве приносиле Етрурци, а не Римљани.

⁸ H. T. Hansen, "Die 'magische' Gruppe von Ur in ihrem Historischen und esoterischen Umfeld", у Julius Evola, *Schritte zur Initiation* (Bern: Scherz-Ansata, 1997); Renato Del Ponte, "Le correnti della tradizione pagana romana in Italia", *Agiza* 7 [с. 1996], доступно на <http://utenti.tripod.it/centrostudilaluna/delponte.htm> [мај 17 2000]; и Клаудио Мути, разговор.

⁹ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 137, 140-41.

¹⁰ Најчувенији, Clemente Graziani, "La Guerra rivoluzionaria", *Ordine Nuovo* 2 (април 1963); 11-27. Види: Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 136.

¹¹ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 129-31.

¹² Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 133-34.

¹³ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 127-29.

¹⁴ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 232-34.

¹⁵ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 175-87. Фредина одговорност за нападе 12. децембра 1969. је превратна него доказана, али његова одговорност његове групе за сличне нападе је мање-више јасна.

¹⁶ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 175-81. Разлог овог пада никада није утврђен, али је вероватно скочио или је био гурнут.

¹⁷ Dario Fo, "Morte accidentale di un anarchico" (Turin: Einaudi, 1974).

¹⁸ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 173.

¹⁹ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 220-24, 229.

²⁰ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 242.

²¹ H. T. Hansen, "Der Ritt auf dem Tiger: Anmerkungen zum Buch", у Julius Evola, *Cavalcare la Tigre / Den Tiger reiten* (Engerda: Arun, 1997).

²² Julius Evola, *Cavalcare la Tigre: Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione* (1961; Rome: Edizioni Mediterranée, 1995), стр. 149, 151.

²³ Evola, *Cavalcare la Tigre*, стр. 151-52.

²⁴ На пример, у Hansen, "Ritt auf dem Tiger." Занимљива паралела, која је могла или није морала да се догодила Еволи, јесте исламски концепт *хиџре* (повлачења), важног за екстремније врсте политичког ислама с краја двадесетог века.

²⁵ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 101, 296, и De Turris, *Elogio e difesa*, стр. 99.

²⁶ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 302.

²⁷ У методу и јавним циљевима терориста који су извели нападе на Америку 11. септембра 2001. налазе се одјећи Фреде.

²⁸ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 243, 277.

²⁹ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 287-88, 317-19.

³⁰ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 300. Садашње гледиште је да су то урадили десничари, иако група још није тачно идентификована.

³¹ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 103, 303-4.

³² Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 277-79, 316-17, 320-24, 338-40.

³³ Hansen, "Ritt auf dem Tiger." Међутим, Хансенови закључци су супротни од мојих.

³⁴ Henri Hartung, "Rencontres Romaines au milieu des ruines", необјављени рукопис, март 1984, унос за јун 25, 1971. Артун вероватно није био свестан умешаности ових група у тероризам.

³⁵ Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 103. За значај Гадафија, види: Nicholas Goodrick-Clarke, *Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity* (New York: New York University Press, 2002), стр. 69.

³⁶ Roger Griffin, "Revols Against the Modern World: The Blend of Literary and Historical Fantasy in the Italian New Right", *Literature and History* 11 (лето 1985), 111.

³⁷ Види моју адресу <http://www.traditionalists.org/web/political01.html#Evolians>

³⁸ За везу са Фредом, Ferraresi, *Minacce alla democrazia*, стр. 195.

³⁹ Види: <http://www.fondazione-evola.it> [јун 24, 2001].

⁴⁰ Alleanza Nazionale групе су чиниле Circolo Azione Giovani у Верони и Circolo Azione Giovani "René Guénon" Talenti у Риму.

⁴¹ Ruotolo Guido, "Il PM di Verona Papalia: 'C'e' un vero pericolo" [интервју са прокуратором Гвидом Папалијом], *La Stampa*, December 30, 2000, стр. 7, и Margaret Chatwin, "Fronte Nazionale", јул 29, 2001, *Informationsdienst gegen Rechtsextremismus* [online]. Доступно на <http://www.idgr.de/lexikon/stich/f/frontere-nazionale/frontere-n.html> [октобар 23, 2001].

⁴² Chatwin, "Fronte", на основу извештаја у *Il Secolo XIX* (јул 25, 2001), приписан изворима у италијанским службама безбедности

⁴³ Claudio Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'est* (Parma: All'insegna del Veltro, 1998), стр. 43-55.

⁴⁴ Групе су Kard-Kerezst-Korona Szövetség, Школа Традиције и Трансценденције Арпада Сигетија и Apokalipszis Iskolája (Школа апокалипсе). Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'est*, стр. 48, 53-55, и <http://www.euroasta.com/apoka> [јун 21, 2001]. Мутти не помиње Apokalipszis Iskolája.

⁴⁵ Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'est*, стр. 57-59, и <http://www.extra.hu/tradiccio> [јун 24, 2001]. Мађарски Традиционализам засигурно заслужује даље истраживање за коју ја нисам лингвистички способан.

⁴⁶ Del Ponte, "Correnti della tradizione pagana romana."

⁴⁷ De Benoist, интервју и нака дела нове деснице. За чисто политички утицај Еволе у Енглеској, види: Goodrick-Clarke, *Black Sun*, стр. 49-50, 52 and 68-71.

X

ОБРАЗОВАЊЕ

Током педесетих и шездесетих година меки Традиционализам Мирчеа Елијадеа припомогао је трансформацији академских студија религије у Америци. У Француској, индологија Луја Думона, надахнут меким Традиционализмом постаје све утицајнија, а Анри Артунг и његов Institut des sciences et techniques humanies (Институт друштвених наука и технике) започињу промене у настављању образовања одраслих, а посебно извршне власти. Артунг је циљао на суптилну промену опште културе, али је након неколико година закључио да су његови напори били узалудни, и напустио је најмекши од меких Традиционализама зарад “тврдог” Традиционализма – који је заиста био узалудан. У Француској је о Традиционализму такође писао и јеврејски васпитач, рабин Леон Ашкенази, али строго унутар граница које показују због чега је јеврејски Традиционализам тако редак.

У исто време, подухват Поля де Селинија и његовог Institut scientifique d'instruction et d'éducation (Научни институт за инструктажу и образовање) сличан, Артунговом, показао је колико далеко Генонови лични циљеви могу да одведу Традиционализам.

Религијске науке у Америци

Елијаде се након Другог светског рата из румунског посланства у Португалу преселио у Француску, где је 1945. започео да предаје религију на Сорбони. Његов рад на француском је потврдио његову репутацију на Западу – а његово раније дело на румунском било је највећим делом недоступно. Иако је кратко био укључен у румунску емигрантску политику, помажући да се уз новчану помоћ бившег припадника Легије Арханђела Михајла оснује новина *Lucca Farul* [Јутарња звезда], чини се да се удаљио од многих

предратних сарадника. Са Михаелом Валсаном се састао само једном 1948. године.¹ Једном се сусрео и са Еволом у Риму, вероватно 1949, и дописивао се с њим, али изгледа да је преписка прекинута 1952. или 1953. године.² У Француској се није знало за његове предратне активности из Букурешта.

Елијадеове активности током овог периода новчано је подржавала Фондација Болинген. Ова богата фондација, коју је основао Пол Мелон (од заливске нафте), такође је спонзорисала и утицајне едиције о религији у издању Princeton University Press-a (Bollingen Series) као и годишње састанке групе Еранос (Eranos) који се од 1933. одржавају у Аскони у Швајцарској. Елијаде је био редован учесник тих састанака, а такође је објављивао у наведеној едицији, баш као и Кумараасвами.³ Иако је Фондација Болинген допринела ширењу новог типа религијске науке, кога је представљао Елијаде и о коме говоримо у овом поглављу, то ни у ком случају није традиционалистичка организација – пре ће бити да је била посвећена делу и сећању на К. Г. Јунга, који је доминирао Ераносом, и чији следбеник је била Мелонова супруга.⁴ Јунгово и Елијадеово дело и интересовања имају нешто заједничко, али је више тога што их разликује. Јунг, Болинген и Еранос, дакле, припадају посебном току интелектуалне историје.

Елијадеова слава је расла и 1958. је добио катедру историје религије на Универзитету у Чикагу, и то место је задржао све до своје смрти 1986. Током ових година није се истицао сем као научник. Мада га се један студент сећа као изразитог Традиционалисте, Елијаде је избегавао расправе о политици и његовим личним верским уверењима.⁵ Одлука да баци вео преко своје прошлости била је мудра; када се убрзо након његове смрти јавила реакција на његово дело, откривене су његове везе са Традиционализмом и са Легијом и “његов ћудљиви осмех је затамњен говоркањима о његовој моралној и политичкој превртљивости.”⁶

Током шездесетих и седамдесетих година Елијадеов утицај на религијске студије у Америци био је огроман, а то потврђује и 75. сусрет Америчке академије за религију који је био посвећен њему само две године пре његове смрти.⁷ Значај Елијадеовог рада за религијске студије не лежи у детаљима (мада је његов допринос био невероватан), већ у његовом општем приступу – односно у његовом “меком” Традиционализму. Оно што је Елијаде урадио у америчкој – а донекле и у западноевропској – науци јесте да је делао као опстетичар при порођају религијских наука као аутономног поља, а не као додатка теологији или социологији.

Пре Елијадеа, нехришћанске религије су биле изучаване или са чисто хришћанске тачке гледишта, као либералнији потомак средњовековне јересографије, или са материјалистичког стајалишта, као што су то чинили Макс Вебер и његов ученик Јоаким Вач, који је био Елијадеов претходник на Универзитету у Чикагу. Оно што је Елијаде називао “архаичним” религијама а Генон “традицијом” углавном се означавало појмом “примитивне” религије, а тај израз је у себи носио еволуциону идеју да су те религије на неки начин мањакава претходница савршенијих, каснијих религија. Такво је

било гледиште Јохана Јакоба Бахофена, као и опште деветнаестовековно стајалиште, и још је било веома раширено у педесетим годинама као што је и данас то случај у широкој јавности.⁸

Елијадеов приступ је био радикално другачији и био је то прототип оног што се називало “аутономним” проучавањем религије, и тај је приступ данас углавном прихваћен.⁹ Као што смо видели у V поглављу, Елијаде је одбацивао еволуциону претпоставку на основу тога што се модеран начин гледања на ствари темељно разликује од архаичног, и пошто је атипичан, не треба га узимати у обзир. Тако је дао предност архаичној религији (или традицији) над модерношћу и одбацио је и хришћански и материјалистички приступ проучавању религије. Хришћански приступ је одбачен због очигледних разлога: архаична религија је била много важнија од савременог хришћанства. Материјалистички је одбачен зато што је тежио да буде еволуциони приступ, и зато што је Елијадеов пројекат захтевао да се религије проучавају “на основу њихове референтне равни”, у терминима у којима оне имају смисла онима који су у њих веровали, а то наравно нису материјалистички термини.

“Аутономно” проучавање религије је установљено на основу Елијадеовог примера који садржи и револуцију у методологији и револуцију у универзитетским структурама. Хиљаде америчких научника који присуствују годишњем састанку Америчке академије за религију заправо су на много начина производ ових револуција. Њихови одсеци дугују много Елијадеу за њихово постојање. Ником од њих неће пасти на памет да представи своја истраживања у хришћанским или чисто материјалистичким терминима (иако су, наравно, осетљиви на могуће утицаје материјалистичких чинилаца на религијске појаве).¹⁰

“Аутономни” приступ који је Елијаде одржавао потиче, барем делом, из румунског Традиционализма тридесетих година. Постојали су, дакако, и други чиниоци: међу њима није небитна чињеница да су хришћански и материјалистички приступи почели да показују знакове старења. Зато су тако лако замењени. И други су се јавили са сличним заменама: теоретска оправдања за “аутономни” приступ проучавању религије лако могу да се нађу и на другим местима. Сам Елијаде је упућивао на дело Рудолфа Отоа, који је у свом делу *Das Heilige* (Свето) (1917) развио користан концепт нуминозности, који у крајњој линији потиче од Канта.¹¹ Елијадеу мора да се свидело то што Ото наизглед подржава Генона, ако ни због чега другог а оно због тога што сада више није морао да цитира Генона.

Елијадеов приступ, наравно, није био имун на критике. На пример, замерано му је да проучавање религија “на основу њихове референтне равни” тежи да изоловању религијске науке.¹² То је без сумње истина, али изоловање једне дисциплине од друге јесте општи проблем у савременом свету науке и препознато је, а на неки начин на то се одговорило све већим наглашавањем на интердисциплинарним наукама. Елијаде је био оптужен за “неритичку универзалну генерализацију”,¹³ и теза меког Традиционализма о

општем моделу људске религиозности дошла је под удар оних који су покушавали са доказу да такав општи модел не постоји, да мит *није* универзалан, и да мешање свих архаичних народа и њихових система јесте "насилна" и супуда "асимилација".¹⁴ Елијадеова виђења цикличног и линеарног времена била су прва нападнута, на основу тога да су просто историјски нетачна.¹⁵ У обе критике можемо да назремо одјеке коментара Силвана Левија на Генонову тезу из 1921.

Критицизам од кога Елијаде треба бранити јесте да је његов подухват био ненаучни јер је то била једна верзија стандардног традиционалистичког истраживачког пројекта који се скривао под другачијом маском. Елијаде је недавно био оптужен за "прикривање својих извора".¹⁶ Иако се реконструкција у V поглављу делом поклапа са овим судом, нема никакве "превртљивости." Елијаде касније сигурно себе није видео као прикривеног Традиционалиста.¹⁷ Традиционалистичка генеза Елијадеовог приступа не значи да његово дело треба одбацити. Његова стручност треба да се процењује засебно.

Постојао је један каснији и важан покушај да се у основни академски дискурс уведе тврђи и немаскирани Традиционализам. Имао је форму бројних сесија на годишњим скуповима Америчке академије за религију током осамдесетих година. Америчка академија за религију је тада постала толико велика да је била подељена у бројне "секције", "групе" и "семинаре".¹⁸ Године 1986, установљена је група – под именом "Езотеризам и перенијализам" – чији је циљ био Традиционализам, али је пропала након три године као жртва сукоба две групе које су стајале иза ње. Једна група, коју су углавном чинили француски научници, је желела да проучава Традиционализам као религијски феномен. Друга група, коју су чинили највећим делом амерички научници и којом су доминирали чланови реда Марјамија, желела је да проучава религију са традиционалистичке тачке гледања. Сукоби (или "интезивне дебате") између два неспојива циља довели су до распада групе, или пре до њене трансформације у семинар за теософију и теософску мисао.¹⁹

Међутим, приступ краткотрајне групе имао је једну занимљиву последицу: два члanka која је написао Цин Трсби, индолог и један од двојице Традиционалиста на Универзитету Флорида. Трсби се упознао са Традиционализмом читајући Шумахерово дело *Guide for the Perplexed*, а потом је присуствовао летњем семинару који је на Берклију водио Хјустон Смит. Трсби је Традиционалиста у смислу да прихвата многе традиционалистичке премисе, али није познато да он припада некој традиционалистичкој групи.²⁰

Трсбијева два члanca постављају Традиционализам у стандардном изразу двадесетовековне науке. На пример, он објашњава да Традиционализам "инсистира да путеви ка превазилажењу и преображењу морају да буду постављени унутар традиционалних котекстâ. То је тако зато што су само унутар таквих заједница социјализирајуће структуре условљене откривеном

религијом."²¹ Он се према Традиционализму не односи као према апсолутној истини – за разлику од Насра и других Традиционалиста – нити као према феномену, као што то чине француски научници и Америчка академија за религију, већ се према њему односи као према систему, начину гледања на ствари, феноменологији (попут, на пример, марксизма и структурализма).

Трсбијев Традиционализам, који он назива "перенијална антропологија", dakле има потенцијала да уђе у главни ток западњачког интелектуалног дискурса баш као што је учинио Елијаде, али без маске. Међутим, тај потенцијал још није искоришћен. Трсби је објавио своје чланке у стручним часописима,²² али они нису привукли много пажње. Очиглат обесхрабрен овим пријемом и пропашћу AAR-группе, Трсби је отада предац овог посао на друго место.

Непријатељство већине нетрадиционалистичких учењака према проучавању религије са традиционалистичке тачке гледања је јасно. Вутер Ханеграф, први професор езотеризма на Универзитету у Амстердаму, истиче као један од највећих проблема што се тиче проучавања езотеризма да се учењаци западњачких езотеријских токова често у семинарским програмима или публикацијама налазе заједно са перенијалистима." Слично томе, немачки индолог Бернд Ратке поистовећује један од два главна проблема проучавања суфизма као "мистификујућу", "негативну улогу" коју играју традиционалистички учењаци као што су Наср (други проблем јесте да је исувише мало учењака који говоре енглески а читају немачки језик).²³

Социологија и јудаизам у Француској

Каријера Луја Думона у Француској унеколико је паралелна оној Елијадеовој у Америци. Думон је открио Генона док је био побуњенички отпадник у уметничким круговима у Паризу током раних тридесетих година. Тада је завршио образовање и научио санскрит док је био ратни заробљеник у Немачкој између 1939. и 1945. Након рата је докторирао, четири године је подучавао социјалну антропологију на Оксфорду, а од 1955. до касних седамдесетих година имао је катедру индијске социологије на Сорбони.²⁴ У овом својству је образовао многе француске будуће социологе и индологе. Његово дело *Homo hierarchicus* из 1966.²⁵ било је, по општем мишљењу, његова најважнија књига. У њој је Думон развио традиционалистичку концепцију индијског друштва као представљање традиционалних норми хијерархије утемељене на религији, концепције коју је касније супротставио модерном индивидуализму у есеју *Essais sur l'individualisme* [Есеји о индивидуализму].²⁶ Овај контраст су развијали даље Думон и неколицина следбеника који су оформили истраживачки "тим" унутар Националног центра за научна истраживања (Centre Nationale de Recherches Scientifiques). Овај тим је имао за циљ да оснује "француску школу социологије", али су

добили само делимично признање;²⁷ он се може сматрати ретким примером званично признате меке традиционалистичке струје у академским круговима.

Думон, попут Елијадеа, никада није цитирао Генона, мада је у преписци коју су водили тада признао непопуларност утицаја Алексиса де Токвила на његову мисао.²⁸ Међутим, Генонова важност за Думона била је позната његовим колегама²⁹ и уверљиво је исказана 1995. у чланку Роланда Лардиноа, упркос Думоновој молби да „не говоримо много о [Геноновом] утицају”, коју је изразио на конференцији док је Лардинио припремао свој чланак.³⁰ Лардинио је у свом чланку такође показао и извесне техничке мањкавости у Думоновом делу које су, тврдио је, допустиле Думону да дође до својих квази-традиционалистичких закључака.

Думон и његов критичизам модерног индивидуализма су постали веома популарни током седамдесетих и осамдесетих година међу француским писцима и интелектуалцима супротстављених току за који су сматрали да је настало 1968., посебно структурализму и квази-марксистичким струјама у социологији. Они који су се у Француској позивали на „традиционалне вредности” и који су нападали „модерни индивидуализам” често су се позивали на Думона, а да га понекад – према једном коментатору – нису ни читали.³¹

Генон се такође допао још једном француском едукатору сасвим друге врсте, рабину Леону Ашкеназију, директору школе Gilbert Bloch у Орсеју (надомак Париза) и познаваоцу Кабале, јеврејске мистичке традиције.³² Није познато како се Ашкенази сусрео са Геноновим делом, али се то вероватно догодило након његове прве посете Француској током 1944., када је био двадесетдводогодишњи свештеник у Француској армији. Ашкенази се родио и одрастао у Алжиру, где је његов отац касније био главни рабин, у традиционалним и модерним круговима. Његови родитељи потичу из стarih учених породица. Неформално су говорили јудео-арапским или јудео-шпанским језиком, формално на класичном хебрејском, а у јавности на француском језику. Ашкенази се школовао на француском лицеју у Орану, а након ратне службе на Сорбони и коначно на Musée de l'homme, где је студирао етнологију и антропологију код Клода Леви-Строса.³³

Ашкенази је око 1945. позван да предаје у школи Gilbert Bloch,³⁴ која је установљена како би одшколовала нови нараштај вођа француске јеврејске заједнице који ће надоместити оне побијене током холокауста. Први директор школе, Јакоб Гордин (рабин руског порекла, настањен у Француској од 1933., а могуће је да је и он читao Генона), умро је 1947., и Ашкенази је преузео то место 1951. Поред тога је водио јеврејски извиђачки покрет у Француској – Éclaireurs Israélites de France – и Унију јеврејских студената.

У Gilbert Bloch школи, Ашкенази се обраћао посебно делимично секуларизованим студентима. Он је основну мисију школе видео као „изражавање јеврејске традиције... речником и терминима Запада” или „опште философије.”³⁵ Ова неопходност одвела га је до широког поља проучавања

савремене и класичне француске мисли која никако није била ограничена на Генона. Ашкенази је од Генона позајмио његову анализу традиције и модерности, понешто из његовог речника, и његово разумевање традиције као нечег што је уско повезано са езотеријом.

Ашкеназијев првобитни интерес за Кабалу као езотеријски аспект јеврејске традиције, међутим, не потиче од Генона, већ од родитеља његове мајке који су били знани као познаваоци Кабале.³⁶ Кабала је постала рас прострањена и добро позната у северноафричким јеврејским круговима из којих потиче Ашкенази, иако су је европски Јевреји одбацивали као мрачињаштво.

Постављање Традиције наспрот „модерном менталитету” показало се као ефикасан начин да се многи Ашкеназијеви студенти врате сопственој традицији, баш као што се – с друге стране – показало ефикасним у враћању иранских студената и франкофоних мароканаца њиховим религијским „коренима”, као што ћемо видети у наредном поглављу. Ашкенази је обра зовао готово читав нараштај франкофоних јеврејских вођа и многима од њих је наметнуло занимање за Генона и аспекте Традиционализма.³⁷ Његов положај и даровитост били су толики да је један француски студент, Шарл Мопсик, нашао за неопходно да објасни због чега Ашкенази није установио сопствену велику верску секту (Мопсик сугерише да се разлог делом налазио у темпераменту, а делом због тог што је Ашкенази помно поштовао древна и строга правила преношења кабалистичког знања).³⁸ Андре Френ кел, Ашкеназијев наследник на месту директора, након његовог исељења у Израел 1958.,³⁹ такође је био Традиционалиста кога је обликовао Ашкенази.⁴⁰

Иако је Ашкенази имао великог утицаја у ширењу виђења Кабале као ваљаног и поштовања вредног елемента јеврејске традиције и западне модерности као недостатне саме по себи, он није ширио одговарајући Традиционализам. Умро је 1966. Његови каснији следбеници Генона познају само као једног писца међу многима за кога се Ашкези занимао и они му не при дају никакву посебну важност.⁴¹ Следећи нараштај је образован углавном у правоверју у коме није било места за Генона.⁴²

Ово је готово једини познати случај јеврејског Традиционализма, а за што је тако показује то по чему се Ашкеназијев Традиционализам разликовао од норме. Иако је речено да је Ашкенази поштовао дела Елије Бенамо зека, деветнаестовековног рабина који је предложио Кабалу као облик примордијалне религије која може да уједини Јевреје и хришћане,⁴³ он је наглашавао да не верује у трансцендентно јединство религија. За Ашкеназија, При мордијална Традиција човечанства била је јеврејска традиција. Са уништењем Темплара (догађај који наглашавају многи Традиционалисти) на Западу није изгубљена неконфесионална перенијална философија, већ су пре изгубљени елементи истине које су неки западњаци усвојили из јудаизма. Ашкенази је следио Традиционалисте у њиховим дијагнозама модерности, видећи у њој последњу фазу која неумитно води ка апокалипси, али се раз

ликовао у одређивању лека.⁴⁴ Иако је са исламом могао да саосећа много више него са хришћанством – које му се чинило непоправљиво политеистичким, чак паганским⁴⁵ – чудио се (према једном његовом следбенику) како други Традиционалисти нису видели оно што им се налазило пред носем: да Примордијална Традиција не треба да буде изнова откријена, јер се налазила ту, недирнута и лако доступна, у јудаизму. Претпостављао је да недостатак интересовања Традиционалиста за јудаизам потиче из неке врсте антисемитизма, а чак се питао да ли је и Генон, можда, јеврејског порекла, пошто је “Guénouil” често сефардско презиме.⁴⁶ Чврсто одбацивање других религијских традиција у јудаизму, чини се, била је брана развоју потпуног јеврејског Традиционализма.

Артунгов *Institut des Sciences et Techniques Humaines*

Након што је напустио Шуона и развео се од жене (која је остала уз Шуона), Артунг је започео нову каријеру као едукатор, оснивајући вечерњу школу у Паризу, Ecole supérieure d'orientation [Школа високог усмерења], која је испрва имала за циљ да студенте припрема за упис на разне цењене установе високог образовања. То је било веома налик на Collège Rollin у који је 1904. ступио Генон. Философија Артунгове школе темељила се на његовим примедбама да многи студенти напуштају високе школе са много информација или са мало идеја шта да раде са том школом. Артунг, сходно томе, није од студената захтевао само разне пријемне испите, већ и *formation générale* (опште образовање) у “друштвеним наукама” – логику, самоизражавање и слично.⁴⁷ Иако је такав приступ данас распрострањен, био је изузетно иновативан за Француску педесетих година.

Ecole supérieure d'orientation је 1956. покренула групу за дошколовање извршних кадрова. То је такође био нов концепт у Француској, и Артунг је носио велику одговорност за његово ширење. Он је до 1957. за клијента имао француски IBM, а група за кадрове се доказала тако успешном да је прерасла у засебну школу и коначно у велики посао, Institut des Sciences et Techniques Humaines (ISTH, Институт за друштвене науке и технку).⁴⁸ До 1962, Артунг је за клијента имао Air France, велику банку Crédit Lyonnais, и мултинационалну нафтну компанију Shell. ISTH је до 1963. запошљавао 66 предавача, имао је сопствени часопис и сопствену едицију књига код издавачке куће Fayard, а у Паризу је имао позамашан посед. Артунг је 1964. предавао у Јапану као део високог француског културног посланства, а 1966. отварање међународне верзије ISTH-а у обновљеном дворцу спонзорисали су дивови као што је Simca Aviation и о том догађају су обавестили не само у француској штампи, већ и у Time-у и New York Times-у.⁴⁹ Метеорски успон је потицало делом из тражње за производом који је Артунг нудио (различито образовање кадрова), а делом из Артунговог личног квалитета јавног говорника; био је необично успешан беседник.⁵⁰ Артунг је такође постао поз-

нат због серије књига и чланака о дошколовању, и због своје улоге у кампањи која је 1971. довела до закона да наставак школовања постане право сваког француског грађанина, који је донела Национална скупштина са само једним гласом против.⁵¹

Артунгово дело *Pour un éducation permanente* [За непрестано образовање] (1966) било је добро примљено у француским највећим новинама.⁵² Артунг је већ у разним говорима и чланцима изнео оно што ће постати стандардни аргументи. Не само да су француски економски такмаци били опасно узапредовали у настављању школовања, већ се модерни пословни свет тако брзо мењао да је прилагођавање извршних кадрова постало од пресудне важности за економски успех. Међутим, Артунг није био зависан од чисто економских аргумента. Настављање школовања, записао је 1966, “јесте корисно утолико што омогућује већу професионалну ефикасност, а у исто време несебично омогућава самоостварење; колектив има за циљ да подучава највећи могући број људи да се организују боље и да раде заједно, а такође је и лично, пошто свако мора да буде сâm са својим познавањем себе и у свом схватању света.”⁵³

Артунгова *Pour un éducation permanente* расправља о организацији и деловима тако установљене потребе за наставком школовања, потцртавајући важност *culture générale* [ојешће културе], у суштини општег образовања. Извршни кадрови треба да буду образоване, уљућене особе, увежбане у логици и самоизражавању, способне да схвате савремену мисао и економију. Овај аспект настака школовања је био веома наглашен на ISTH и то је био један од разлога његовог успеха. У интервјуу за *Le Figaro Littéraire* 1962. Артунг се хвалио тиме да он познаје председнике корпорација који читају Монтења и Сартра.⁵⁴

Артунгова *culture générale* није се заправо тицала Сартра или економије. У поглављу 6 *Pour un éducation permanente*, Артунг коначно износи потребу за “саморазвојем”, заправо духовном реализацијом – и ту се налази, прикривен у прихватљивије идеје, његов Традиционализам. Артунг је током година остао Традиционалиста и мусиман, мада је то било мало познато. Постио је рамазански пост у тајности и чак је одржавао контакт са јединим преживелим Традиционалистом прве генерације, Јулијусом Еволом. Након првог сусрета са Еволом у Риму 1964. године, Артунг је наставио да га редовно посећује све до Еволине смрти десет година касније,⁵⁵ и носио је фотографију Евole у свом цепу све до дана сопствене смрти (једна од неколико фотографија његових духовних учитеља). Ова веза између Артунга – обично сматраног левичарем – и Евole (десничара) била је необична, као што је Артунг сматрао: “Ветеран отпора, кога су Немци осудили, социјалног сензibiliteta који се, благо речено, разликује од Еволиног... разговарам са њим, човеком који се назива човеком Деснице, који чак ту реч пише величким словом, човеком који је познавао Мусолинија.”⁵⁶ Артунга није занимала Еволина политика, већ његов Традиционализам.

Генон се 1934 у свом делу *Orient et Occident*, залагао за обнову западњачке духовности преко елите која би се основала за ту сврху, као и за спречавање катализмичке пропasti западне цивилизације. Артунг се 1966. залагао за духовну обнову као део културног раста и за културни раст као део настављања школовања пословних извршних кадрова и за стално школовање на основама француске економске компетитивности и на хуманијим основама. Артунгова стратегија је била разумнија: опасност од недостатка економске компетитивности је 1966. године бринула много више људи од катализмичке пропasti западне цивилизације. Поред тога што је један од Генонових средишњих термина претопио у "меким" терминима, Артунг је сопствени облик духовне обнове унео у курсеве ISTH-а. Тим предавањима је до 1968. године присуствовало 12000 француских извршних кадрова и 6000 хиљада других студената (виших јавних чиновника и слично).⁵⁷

Није могуће рећи до ког степена је 18000 хиљада бивших студената ISTH-а упило "културну основу која им је очигледно недостајала".⁵⁸ Сам Артунг је закључио да није успео. Овај закључак је дошао као последица "догађаја" из маја 1968, када се чинило да ће популарна револуција уништи Француску републику. Артунг је 24. маја 1968. увече изашао у шетњу по улицама Париза. Након посматрања сукоба револуционарних студената и полиције на Пон Нефу, отишао је куби и провео остатак ноћи корачајући по стану. То вече је било прекретница у његовом животу баш као што је то било читање Геноновог *Introduction générale* 1939, или његов сусрет са Рамоном Махаришијем 1947.⁵⁹ Схватио је да је завршио на погрешној страни барикада и да "човек једино може да прихвати лаж како би се одрео свог достојанства".⁶⁰

Артунг је сукобе из маја 1968. испрва видео као "потврду... унутрашњег суверенитета", као "неопходно насиљно, ослобађајуће, неочекивано и брутално отварање према будућности и према могућем".⁶¹ Артунг је касније изменио ово гледиште,⁶² али је и даље сматрао да његов "меки" приступ не води никде и да га је систем упио. Евола је 1966. у одговору на Артунгову књигу о образовању упитао Артунга: "Какву корист имају твоји читаоци од тога што јасно виде, ако прихватају 'систем' који остаје профан?"⁶³ Артунг је у мају 1968. усвојио Еволин пессимизам у односу према систему и отпутовао је у Рим да то лично објави Еволи.⁶⁴ Његови напори били су успешни, мислио је – али само "под условом да нема обавезе да се мењају, деле или потискују две ствари: расцеп између унутрашње слободе и свакодневног живота,... и магија речи која је заменила акцију у непрекинутој смени дивних обећања која се нису испунила".⁶⁵ Чак и стално образовање, које је постало опште право 1971, није било врста унутрашњег и духовног образовања на коме је радио Артунг, већ је то пре била "инвазија [школа], са њиховим хијерархијском структуром, дипломама и педагогијом".⁶⁶ Ово није приговор на формално образовање, већ на непрестани тријумф техничког увежбавања наспрот образовања целог бића.⁶⁷

Артунг је након маја 1968. напустио ранији приступ и постао отворени критичар "система", делом са традиционалистичким а делом са левичарским позицијама. На пример, био је позван на састанак групе Билдерберг у августу 1968. који се одржавао у Мон Тремблану у Канади како би говорио о две теме: односима запада и комунизма и интернационализацији пословања (касније ће се то назвати глобализацијом). То је било значајно признање. Годишњи састанак групе Билдерберг је искључивији од састанка Светског економског форума у Давосу у Швајцарској – позвано је само стотињак људи, наспрот хиљадама у Давосу. У публици која је слушала Артунга 1968. било је одабраних учених људи. Ови састанци су били и јесу поверијиви, али је канадска штампа запазила канадског председника владе Пјера Трудоа, америчког амбасадора у Уједињеним нацијама, Дејвида Рокфелера (председника Chase Manhattan Bank) и Еноха Повела, британског посланика кога су тада подржавали многи на британској десници као кандидата за место председника владе, а неки као антисоцијалистичког диктатора.⁶⁸ Артунг је одржао предавање: "Интернационализација послова: социјални аспект." Под "социјално" Артунг је подразумевао "духовно."

Савремене економије и социјални систем су очито само развитак на хоризонталној равни без обзира на вертикални процес који води ка трансцендентности која се негира или, у најбољем случају, одбације као научно недоказива... Прелаз близине из регионалног и националног нивоа на светски ниво... сем ако није праћен упоредим истраживањем које се тиче унутрашње реалности човека... једино можедовести до регресије кроз повратак још простијем позитивизму... Испуштајући духовни живот из вида, протагонисти модерног света могли би лако да створе свет несрће у њихови по-кушајима да га ослободе последица несрће.⁶⁹

Није познато како је публика примила ову поруку, али Артунг више никада није позван на неки следећи састанак групе Билдерберг.

Артунгово разочарење из 1968. такође је подстакло књигу објављену 1969, *Ces princes du management: le patronat français devant ses responsabilités* [Ови кнезови "менаџмента": француски патронат и њихове одговорности]. Артунг је написао ову књигу веома брзо и у њој је са страшћу рекао све оно што је желео да каже током протеклих двадесет година: тријумф материјалног прогреса био је тријумф квантитативног над квалитативним, са средствима која су постала циљеви, стварајући "робовско друштво" (наслов поглавља 5). Био је то заиста "тврд" Традиционализам, мада са видним левичарским заокретом – Артунг је видео карактеристике трговачког живота као колорит друштвеног живота у целини, а услове запошљавања као кључну детерминанту у приватном животу појединца.

Артунгов тврди Традиционализам се сусрео са различитим пријемом него што је то био раније случај са меким Традиционализмом, књигама и

иницијативама. Бивши сарадници су му писали са тутом и у непријатељском тону. Критике његових књига нису биле повољне, одбацијући његове аргументе као ништа ново. Већина критичара је сматрала занимљивим да је човек попут Артунга из принципа напустио своје позиције, а неки су чак и хвалили његову очиту храброст.⁷⁰ Овај пријем је био такав управо захваљујући страсти с којом је Артунг писао. Његова књига показује разумевање тога како комерцијални живот и "систем" заиста функционише што је ретко међу радикалним критичарима. Овакав увид лако би могао да промакне читаоцу који је погођен још екстремнијим позицијама. Артунг је у једном тренутку узео чак и аутомобил као пример инверзије средстава која су постала циљ за себе.⁷¹ Иако у овом стајалишту може бити истине, многи читатиoci ће га сматрати благо смешним.

Изузеци од овог општег непријатељског пријема су поучни. Једино су три критике хвалиле књигу. Прва критика, у *L'humanité*, званичном гласилу тада још снажне Комунистичке партије Француске, је подржала Артунгов критицизам, али је, предвидљиво, жалила јер он није користио анализу социјалистичке класе што је његово дело осудило на "стерилитет и... песимизам".⁷² Друга је, у конзервативном швајцарском *Tribune de Genève*, препознала да се Артунгова позиција темељила на религиозној вери и погрешно га је оценила као католика.⁷³ Коначно, *Enterprise*, тадашњи водећи француски пословни месечник, изабрао је његову књигу *Ces princes du management* за књигу и наслов месеца⁷⁴ – мада је тешко рећи да ли је овај избор одсликао стварни интерес или самоуверену разбијригу.

Два писма подршке Артунгу се истичу: једно од Жака Маритена, Геноновог некадашњег спонзора са Католичког института и друго од Анрија од Орлеана, грофа од Париза (легитимног претендента на француски престо), са којим је Артунг имао добре односе откада је био тутор његовом сину у данима постојања *Ecole supérieure d'orientation*. "Борба коју водите...", писао је наследник Бурбона, "прати борбу коју сам ја водио у истом духу током тридесет година."⁷⁵

Иако је био засигурно осокољен таквом подршком, Артунг је уопште био разочаран и повређен пријемом његове књиге, а имао је и новчане по-тешкоће до којих је дошло због његовог напрасног напуштања ISTH-а. Потошто је морао да напусти стан у Паризу, преселио се у кућу родитеља његове мајке у Флеријеру у Швајцарској, коју је добио у наследство. Његови пројекти, о којима ћемо говорити у следећем поглављу, више нису укључивали широку јавност.

Де Селињијев *Institut Scientifique d'instruction et d'education*

Ако је "девијација" означила крај реда Марјамија у Блумингтону, "девијација" је од почетка била присутна у најчуднијем независном покушају Традиционализма који је предводио Пол де Селињи, Мауританац францус-

ког порекла који је шездесетих година постао минорни гуру – за неке чувен по злу. Де Селињи је постао Традиционалиста у Француској у касним двадесетим или у раним тридесетим годинама двадесетог века, вероватно 1927. или 1928. као и многи други, и можда је посетио Генону у Каиру. Ступио је у ред Алавија у Мароку 1939. или 1940., мада није познато како;⁷⁶ тада је у Мароку постојала мала група Шуонових присталица у којој се налазио и Жан-Виктор Хокард, са којом је де Селињи био повезан. Хокард, музиколог који је пришао Шуоновом реду 1938. или 1939. је око 1945. напустио ред Алавија и ислам ради католицизма и разишао се са Селињијем. И Хокард и Селињи су остали у Мароку; први је предавао на лицеју у Танжиру, а други је постао трговац, такође у Танжиру.⁷⁷

Иако је Хокард напустио Шуона и ислам, занимао се за Традиционализам и то занимање је пренео на свог сина Мануела. Године 1960, на наговор сина и кћерке, Аин Шамс, обновио је контакте са де Селињијем.

Тако је настала нова грана реда Алавија. Водио ју је де Селињи, а почивала је на Хокарду, његовој деци и осталим члановима породице и на неколицини осталих. Међутим, био је то необични огранак. Де Селињи је отишао даље него што је то учинио Шуон, ослобађајући своје следбенике од сваке потребе да следе шеријатски закон и подучавајући више хиндустички исламски перенијализам. Његов пут, објаснио је, јесте "интелектуални а не мистични пут." Његова средишња пракса била је "Дело" (*le travaille*), поједностављени облик зикра који укључује понављање исламског *shehada*.⁷⁸

Након отприлике годину дана, де Селињи и његови следбеници су напустили Танжир и отишли у Европу. Ту су се сместили на обали Средоземља у кнежевини Монако (де Селињијева скептична жена је остала у Танжиру).⁷⁹ Онде се природа групе променила: ускоро је постала изузетно антирелигијска. У мају 1962, де Селињи је основао *Centre d'études culturelles* (Центар за културална изучавања), опремљен новинама под називом *Je suis [Јесам]*. Рана издања новина су се бавила (донекле ограничено) уметничким и књижевним животом Монака, а имале су и део посвећен пецању и јахтама. Међутим, ускоро се појавила и "страна за младе." Ова се страна развила и заменила страну посвећену пецању и јахтама. До краја 1962, питања младих су преузела читаве новине. У фебруару 1963, новине су објавиле да их "у потпуности уређују и објављују млади", иако је де Селињи, тада у педесетим годинама, очито задржао контролу. "Ми, млади" смо патили од досаде и отуђења (*ennui*) све док нису срели де Селињија; он и *Je suis* су променили све.⁸⁰

Порекло де Селињијевог откривања проблема младих није познато, али може се повезати са везом коју је започео са Хокардовом кћерком, Аин Шамс, која је тада имала деветнаест или двадесет година. Веза и новчани захтеви које је де Селињи наметао својим присталицама – од којих су многи остали гладни и боси задовољавајући његов укус према шампању и скupим аутомобилима – довели су до незадовољства, а потом и до проблема са вла-

стима Монака. Де Селињи и његова група су 1963. претерани из Монака. *Je suis* је пропао због слабе претплате.⁸¹

Група се селила даље дуж обале и зауставила се у Вилфранш-Сур-Меру надомак Нице, где је покренула Institut Scientifique d'instruction et d'education (Научни институт за васпитање и образовање), који је био смештен на де Селињијевој јахти, *Storm-Bird*. Де Селињи се, мање амбициозно но Артунг, специјализовао за разлику између високе школе и универзитета, и за децу француске елите. Не само да је одебедио уобичајени семестар, већ и нешто више: медитативне вежбе у веома посебном окружењу. Ове вежбе су биле нека врста изменјеног зикра који је де Селињи користио током свог суфијског периода, понављајући сопствени "афоризам" уместо исповедања вере.⁸² Окружење је било испуњено типичном побуном против ауторитета из шездесетих година и посвећеношћу самом де Селињију.

Један од де Селињијевих најпосвећенијих следбеника била је Беатриче Ле Мир, бунтовник и кћерка француског дипломате. Ле Мирову су родитељи послали де Селињију 1966. након што је де Селињи успео да њеног старијег брата – који је био избачен са високе школе – спаси од академске про-пасти и преобрата у ваљаног студента медицине.⁸³ Касније се присећала свог првог приватног састанка са де Селињијем: "Први пут у животу, испред мене се налазио неко ко није желео да ме заведе слатким речима, да ми на-метне један начин размишљања... Просто ми је помогао да дођем до корена својих идеја, тако да сам могла да увидим проблем, како бих могла да от-кријем противречности."⁸⁴ Де Селињи је записао: "Све почива на темељној грешци: мислимо да смо нешто што заправо нисмо."⁸⁵ Де Селињи је, дакле, својим студентима и следбеницима помагао у процесу самооткривања – или, у случају ле Мирове, типично откриће за шездесете године, да је све грешка њених "буржујских" родитеља, и откриће да нада у њено спасење лежи у де Селињију.⁸⁶

Ле Мирова се предала де Селињију не само као гуру, већ и као љубавнику, а то место је делила са Аин Шамс. Посвећеност осталих није толико видљива. Хокард, отац Аин Шамс, је био аутор успешне Моцартове биографије. Допуњено издање (1970) ове књиге је посветио де Селињију, "мудрачу чија дела ће целом свету саопштити основну истину научне природе, коју је изнео на светло дана" (била је то нада коју де Селињи никада није испунио, пошто ниједан његов рад никада није штампан). Хокард је записао – тада је имао шездесет година и био је званични директор Института – да му је де Селињи помогао да увиди "лајнне идеје" ослобађајући га "философских, метафизичких па чак и теолошких погледа чији сам био заробљеник." Преправио је своју књигу о Моцарту 1964. како би покушао да уклони ове "лајнне идеје", а за издање 1970. преправио је књигу још темељније, "схвативши одговорност коју сам носио због доприноса ширењу идеја које јединно и само могу да начине штету."⁸⁷

Поред тога што је Хокарда довео до изненађујућег порицања – књига о којој је реч ипак је само популарно дело о Моцарту – де Селињи је толико

надахњивао већину својих следбеника да су били срећни да посте на простој тестенини како би га издржавали, иако је њихова глад била толика да је жена једног следбеника ухваћена у краји у продавници.⁸⁸ Током суфијског периода неки следбеници су продали свој намештај;⁸⁹ током периода Ин-ститута, Ле Мирова је убедила своје родитеље да јој дају аутомобил и онда га је одмах продала како би зараду предала де Селињију.⁹⁰

Посвећеност де Селињијевих следбеника довела је до трагичних после-дица, распалих бракова и напуштене деце. То се објашњава де Селињијевим ненамерним развојем стандардних духовних техника. Започео је као суфи шејх, а од следбеника шејха се очекује да имају потпуно поверење у свог водича. Заједница која окружује шејха одсеца суфија од спољног света, а аскеза, укључујући пост, оснажава вољу против искушења. У случају де Селињија, његови следбеници највише су се плашили да их њихов "шef" (*patron*, како је називао себе) не напусти, и сваки па и најмањи знак не-лојалности или оклевавања водио је до застрашујућег де Селињијевог незадо-вољства или до опасности од искључења из заједнице. Заједница која је окруживала де Селињија била је тако уско повезана да је појединца потпуно одвајала од нормалног живота, па тако и од спознаје да је њихово понашање постаяло све бизарније. Заједница се окупљала и да помогне свакоме ко покаже сумњу или "слабост." Потреба да се човек стално суочава са глађу још је више утицала на поглед на свет, искључујући све што би могло да омете следбеника од самог де Селињија. И конечно, изгледа да је де Сели-њијев изменjeni зикр дао резултате, чак и за оне који су губили поверење у њега лично.⁹¹ Нешто слично, мада не тако екстремно, се догодило и код Шуонових следбеника у Блумингтону.

Случај де Селињија такође подсећа на Шуонов по томе што је на крају био предмет скандала и законског поступка повезаног са сексуалним пона-шањем. Ле Мирини родитељи су открили да је њихова кћерка напустила Универзитет у Ници и да је у вези са де Селињијем. Њена мајка је долетела у Француску како би је одвела кући. Ле Мирова је тада запретила да ће се убити и мајка ју је одвела у психијатријску клинику; Ле Мирова је тада била малолетна јер је у Француској граница пунолетства била двадесет једна го-дине. Ле Мирин отац је у исто време искористио своје контакте да де Сели-њи, који је по месту рођења био британски држављанин, буде претеран из Француске.⁹²

Можда би у педесетим годинама ово био крај приче, али не и у седамде-сетим. Де Селињи је затражио од суда у Ници да ослободи Ле Мирову. Што је још важније, комунистички недељник, *Le Patriote* [Родољуб], је објавио позанту причу да се ле Мирова наводно искрала из клинике: "Упомоћ, упо-моћ! Дају ми ињекцију за ињекцијом. Излуђују ме третманом. Ја то не же-лим. Упомоћ!" Студенти са Универзитета у Ници основали су Комитет за подршку Беатриси ле Мир и организовали су потписивање петиције. Декан Факултета друштвених наука одбио је да потпише петицију, и студенти су му одузели намештење. Испред клинике су демонстрирали чланови "Кому-

нистичко-ослободилачке групе Спартак-Ница.” Француски министар унутрашњих послова је у Народној скупштини одговарао на питања о протеривању де Селињија, а питања је постављао социјалистички посланик, Франсоа Митеран (касније председник Француске).⁹³

Коначно, суд у Ници је пресудио да иако су де Селињијеве методе, благо речено, сумњиве, није проблем у томе. Ако је ле Мирова била затворена како би се спречило самоубиство, и ако више није било опасности од самоубиства, требало би да буде ослобођена. Сходно томе је ослобођена и мајка ју је одвела у Доминиканску републику, где је њен отац тада службовао као француски амбасадор. Неколико месеци касније ле Мирова је прославила пунолетство одлетеши у Француску де Селињију. Француске новине су то поздравиле као победу слободе над реакцијом – Ле Мирина породица је била леп пример реакције, пошто не само да је њен отац био амбасадор, већ је њен ујак био пензионисани падобрански пуковник.⁹⁴

Ови догађаји имају мало везе са Традиционализмом. Међутим, они су драматични пример тога како утицаји који су страни Традиционализму могу да скрену првобитни традиционалистички подухват.

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕХ

¹ Adriana Berger, "Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States" у *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, изд. Nancy A. Harrowitz (Philadelphia: Temple University Press, 1994), стр. 64-65, and H. T. Hansen, "Mircea Eliade, Julius Evola und die Integrale Tradition", у *Julius Evola, Über das Initiatische* (Sinzheim: AAGW, 1998).

² Евала је жељео да му Елијаде помогне да му се књиге објаве у Француској, и ако му Елијаде није могао или није жељео помоћи, Евала је превео на италијански, под псевдонимом Карло д'Алтавија, његов *Шаманизам и архаичне мистичке зехнике* (Hansen, "Mircea Eliade, Julius Evola").

³ Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), стр. 3, 24, and 317-18; Edmund Leach, "Sermons by a Man on a Ladder", *New York Review of Books* 7 (октобар 20, 1966), 28.

⁴ Wasserstrom, *Religion after Religion*, стр. 153.

⁵ Студент који га се сећа као Традиционалисте јесте Вилијем Квин, чију је докторску дисертацију Елијаде подржao. Natale Spineto, "Mircea Eliade and Traditionalism", *Aries* NS 1, бр.1 (2001). Ова дисертација је касније објављена као: William W. Quinn, *The Only Tradition* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1996). На прикривеност је указао и други студент у истраживању: N. J. Girardot, "Smiles and Whispers", у *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, изд. Bryan S. Rennie (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000), стр. 152-53. Оно се подудара са осталим извештајима. Елијаде је наставио да пише романе на румунском док је био у Чикагу, иако их није читao нико сем његове жене и неколицине блиских пријатеља (Rachela Permenter, "Romantic Postmodernism and the Literary Eliade", *Changing Religious Worlds*, изд. Rennie, стр. 95-116).

⁶ Karlfried Graf Dürckheim и Alphonse Göttmann, *Dialogue sur le chemin initiatique* (Paris: Cerf, 1979), стр. 149. У Berger, "Mircea Eliade", на пример, Елијаде је описан као "дубоко заинтересован духовним теоријама антисемита као што су Јулијус Евала и Рене Генон." Ово је драстично поједностављавање.

⁷ На Универзитету у Чикагу основана је 1985. у његово име и катедра. Berger, "Mircea Eliade", стр. 66.

⁸ Види: Carl Olson, "Eliade, the Comparative Method, Historical Context, and Difference", у *Changing Religious Worlds*, изд. Rennie, стр. 60-93 и 70-71.

⁹ Ову разлику између аутономног и "хетерономног" приступа начинио је Елијадеов ученик Петар Кулијану, а по речима Роџера Корлеса, Елијаде је био "вођа и, по потреби, вршн камен" аутономног приступа. Види: Corless, "Building on Eliade's Magnificent Failure", у *Changing Religious Worlds*, изд. Rennie, стр. 3-9.

¹⁰ Овако широка процена је, наравно, отворена за расправу, али је деле и други. Дакле, Елијаде је "више од било ког другог у Сједињеним Државама спасао студије религије не од љубоморног аврамовског Бога и просте провинцијалне теологије, већ и од редуктивне научне рационализације секуларне академије" (Girardot, "Smiles and Whispers", стр. 149).

¹¹ Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917; обновљено, Munich: Biederstein, 1947). Види: Kelley Ross, "Mircea Eliade (1907-1986)", *The Proceedings of the Friesian School*, Fourth Series, 1996, (доступно на <http://www.friesian.com/eliade.htm>); Ross, "Rudolf Otto (1869-1937)" (доступно на <http://www.friesian.com/otto.htm>) and Ross, "Jakob Friedrich Fries (1773-1843)" (доступно на <http://www.friesian.com/fries.htm>).

¹² Види: Bryan S. Rennie, *Introduction to Changing Religious Worlds*, изд. Rennie, стр. ix-xxiv.

¹³ Douglas Allen, "Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal", у *Changing Religious Worlds*, изд. Rennie, стр. 208.

¹⁴ Види: Rennie, увод.

¹⁵ Leach, "Sermons", стр. 28.

¹⁶ Wasserstrom, *Religion after Religion*, стр. 45. Међутим, Васерстром понекад претерује када, потпуно обрнуто, популарног писца Луја Пауелса описује као "други значајан утицај на Елијаде" (стр. 77). Ако је међу њима било ичега, онда је Елијаде утицао на Пауелса.

¹⁷ То се види из општег тога Мирчеа Елијадеа, "Some Notes on Theosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin", *History of Religions* 19 (1979), 167-76.

¹⁸ Данас постоје одељења за ислам и етику, групе за лезбејско-феминистичка питања и за студије ритуала, и семинари за древно будистичко обожавање као и за Сведенборага и његове утицаје.

¹⁹ Antoine Faivre, "Presentation du Dossier [Pérennialisme]", *Aries* 11 (1990), 5-6; Leonard J. Bowman, "Unity that Honors Diversity: Perennialism and Metaphor", *Aries* 12-13 (1990-91), 45; и разговори и преписка са другим научницима из групе.

²⁰ Thursby, преписка, мај 2000.

²¹ Sheldon R. Isenberg и Gene R. Thursby, "Esoteric Anthropology: 'Devolutionary' and 'Evolutionary' Orientations in Perennial Philosophy", *Religious Traditions* 7-9 (1984-86), стр. 177-226.

²² "Esoteric Anthropology: 'Devolutionary' and 'Evolutionary' Orientations in Perennial Philosophy", објављена је у *Religious Traditions* 7-9 (1984-86), 177-226, а "A Perennial Philosophy Perspective on Richard Rorty's Neo-Pragmatism" у *International Journal for Philosophy of Religion* 17 (1985), 41-65. Оба рада су доступна на интернет адреси <http://web.clas.ufl.edu/users/gthursby/pub/>.

²³ Wouter J. Hanegraaff, "Some Remarks on the Study of Western Esoterism", *Esoterica* 1 (c. 1998), 6, и Bernd Radtke, "Between Projection and Suppression: Some Considerations Concerning the Study of Sufism", у *Shi'a Islam, Sects and Sufism: Historical Dimensions, Religious Practice and Methodological Considerations*, изд. Fred De Jong (Utrecht: M.T.H. Houtsma Stichting, 1992), стр. 71. Радке идентификује учењаке али не и покрет из кога потичу.

²⁴ Заправо, с почетка на шестом одсеку Ecole Pratique des Hautes Etudes, која је 1975. постала Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Marc Gaborieau, "Louis Dumont (1911-1998)", *Jurnal Asiatique* 287 (1999), 1-2.

²⁵ Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes* (Paris: Gallimard, 1966).

²⁶ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Du Seuil, 1983). Види: Roland Lardinois, "Louis Dumont et la science indigène", *Actes de la recherche en sciences sociales* 106-7 (март 1995).

²⁷ Gaborieau, "Louis Dumont", стр. 3.

²⁸ Lardinois, "Louis Dumont", стр. 23-34.

²⁹ M. Gaborieau, лична комуникација, април 2003.

³⁰ Lardinois, "Louis Dumont", стр. 12, п. 5.

³¹ Lardinois, "Louis Dumont", стр. 25-26. Коментатор је писао за *Libération*, новембар 17, 1983, а наводио га је и Лардино.

³² Paul Fenton, "Qabbalah and Academia: The Critical Study of Jewish Mysticism in France", *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 18, бр. 2 (зима 2000). Фентон идентификује Геноов утицај на Ашкеназија и Гордина, али је не испитује дубље. Захваљујем се Вахиду Брауну што ме упутио на чланак професора Фентона.

³³ Léon Askénazi, "L'histoire de ma vie", доступно на http://www.manitou.org.il/la_vie.html [јун 26, 2003]. Где није наведен други извор, информације потичу из ове кратке биографије, допуњене радом "Portrait: Rav Léon Yehouda Askénazi", доступним на <http://www.col.fr/fsju/education/manitou.htm> [фебруар 18, 1999], и "Biographie", доступном на <http://www.manitou.org.il/biographie.htm> [јун 26, 2003].

³⁴ Исправа је позван као студент, али је убрзо постао учитељ.

³⁵ Askénazi, "L'histoire de ma vie."

³⁶ Елјаком Симсовић, електронска преписка, јун 2003. Симсовић је био близки следбеник Ашкеназија који га је каткад мењао као предавач када је Ашкенази био болестан пре kraja живота. Он и Ашкенази су много пута расправљали о Генону.

³⁷ Paul Fenton, електронска пошта, јун 2003.

³⁸ Charles Mopsik, "Quelques échos de la cabale dans la pensée française du vingtième siècle", *Journal des Études de la Cabale* 1 (1997), доступно на <http://www.chez.com/jec2/artmocstr.htm> [јун 26, 2003].

³⁹ Након пресељења у Израел, Ашкенази је остао у контакту са Француском, а у Јерусалиму је основао Институт Мајанот, налик на Gilbert Bloch School. Замењен је 1983. мрежом Јеврејских студијских центара (Yair) за подучавање Јевреја модерног западњачког порекла ортодоксној јудејској култури.

⁴⁰ Fenton, електронска пошта, јун 2003.

⁴¹ Коментари се темеље на Симсовићу, преписци и на приказу са вебсајта повезаног са Ашкеназијем.

⁴² Fenton, електронска пошта.

⁴³ Mopsik, "Quelques échos de la cabale." Види: Benamozegh, *Israël et l'humanité* (Paris, 1885). Симсовић се унеколико не слаже са Мопсиковим читањем Бенамозека (електронска пошта).

⁴⁴ Simsovic, електронска пошта.

⁴⁵ Askénazi, "L'histoire de ma vie."

⁴⁶ Simsovic, електронска пошта.

⁴⁷ Sylvie Hartung, интервју, и G. Engelhard, "Sciences humaines, une formule nouvelle de l'enseignement supérieur", *Réforme*, септембар 1953, стр. 3.

⁴⁸ IBM France писма за 1957, "Préparer les jeunes cadres à accéder à de plus hauts emplois", *Figaro*, јануар 17, 1956, и "L'institut des sciences humaines ouvre une nouvelle section", *Le Monde*, јануар 24, 1956, стр. 7.

⁴⁹ Jean Sénard, "Pour se cultiver : d'abord savoir couper le téléphone", *Figaro Littéraire*, фебруар 24, 1962; Jean Papillon, "1953-1963: L'Institut des sciences et techniques humaines à dix ans", и други савремени извештаји из штампе.

⁵⁰ Оцена је донета на основу једног видео-записа његовог говора (збирка Силвији Артунг).

⁵¹ Henri Hartung, *Le temps de la rupture: éducation permanente et autogestion* (Neuchâtel [Switzerland]: A la Bracconnière, 1975), стр. 23.

⁵² Укључујући *Le Monde*, *Le Figaro*, *France-Soir*, и *L'Express*.

⁵³ Hartung, *Pour une éducation permanente* (Paris: Fayard, 1966), стр. 12.

⁵⁴ Sénard, "Pour se cultiver."

⁵⁵ Henri Hartung, "Rencontres Romaines au milieu des ruines", необјављени рукопис, март 1984.

⁵⁶ Hartung, "Rencontres Romaines", мај 14, 1965.

⁵⁷ Бројеви су узети из Jean Papillon, "Rencontre université-entreprises pour l'anniversaire de l'Association des sciences et techniques humaines", *Le Figaro*, јануар 13-14, 1968.

⁵⁸ Henri Hartung, *Ces princes du management: le patronat français face à ses responsabilités* (Paris: Fayard, 1970), стр. 11

⁵⁹ Силвији Артунг, интервју. Где није наведен други извор, информације о Анрију или Силвији Артунгу потичу од Силвији Артунг.

⁶⁰ Hartung, *Princes du management*, стр. 12.

⁶¹ Hartung, *Princes du management*, стр. 116.

⁶² Наставио је да верује да је мај 1968. био одговарајући одговор на отуђење појединца до кога су довеле силе модерног света, одговор који је пре био колективан него просто индивидуалан, али је жалимо што су га убрзо преузеле учвршћене структуре које су га искористиле за своје циљеве - политичари, трговачки синдикати, исполитизовани студенти и слично. Силвији Артунг, интервју.

⁶³ Hartung, "Rencontres Romaines."

⁶⁴ Hartung, "Rencontres Romaines."

⁶⁵ Hartung, *Princes du management*, стр. 12.

⁶⁶ Henri Hartung, *Spiritualité et autogestion* (Lausanne: L'Age d'Homme, 1978), стр. 144.

⁶⁷ Разлика је начињена касније, у Henri Hartung, *Ici et maintenant* (Laval: Siloe, 1989), стр. 30.

⁶⁸ Развијени савремени извештаји у штампи.

⁶⁹ Званичан превод Артунговог предавања.

⁷⁰ Коментари се темеље на Артунговој колекцији критика.

⁷¹ Hartung, *Princes du management*, стр. 92.

⁷² *L'Humanité*, јун 22, 1970.

⁷³ Jean Vuilleumier, *Tribune de Genève*, април 22, 1970.

⁷⁴ *Entreprise*, април 11, 1970.

⁷⁵ Гроф од Париза Артунгу, март 25, 1970.

⁷⁶ Преузео је ред од "Сидија Абдалаха ал-Алавија", који је иначе непознат. Yves Camicas и Claude Camicas, *Les gens du blâme: une secte au quotidien* (Milan: Archè, 1995), стр. 37.

⁷⁷ Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, стр. 11 и passim. Где није наведен други извор, информације потичу из *Gens du blâme*. То је проблематичан извор, пошто је то добрајена верзија рада који је првобитно био написан као роман и којим су два бивша следбеника напала Селињија. То дело засигурно има књижевну вредност и продире у оно што се популарно назива "менталитетом култа." Белешке о "култу" од бивших непријатељских следбеника заиста нису сигурне као сведочанства, а мали број поткрепљујућих доказа значи да забелешка која следи мора да се сматра привременом. Посебно је провизорна идентификација коју сам учинио са Хокардом и "Јосифом" у *Gens du blâme*, пошто се извесни детаљи не поклапају. Међутим, што се тиче других ствари, такав спољни доказ попут мога потврђује *Gens du blâme*, који је изнутра конзистентан.

⁷⁸ Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, стр. 17-39.

⁷⁹ Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, стр. 77.

⁸⁰ Ови коментари се темеље на приказу читаве серије *Je suis*.

⁸¹ Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, стр. 260-73.

⁸² Henri Le Mire, *Le voleur d'âme: réponse à Beatrice Le Mire* (Paris: Société de production littéraire, 1978), стр. 69-71.

⁸³ Le Mire, *Voleur d'âme*, стр. 58.

⁸⁴ Beatrice Le Mire, *Sauvez-moi, sauvez-moi!* (Paris: Albin Michel, 1977), стр. 62.

⁸⁵ *Je Suis*, мај 15, 1962.

⁸⁶ Le Mire, *Sauvez-moi*, passim.

⁸⁷ Hocquard, *Mozart* (Paris: Du Seuil, 1970), стр. 2.

⁸⁸ Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, стр. 144.

⁸⁹ Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, стр. 133-34.

⁹⁰ Le Mire, *Voleur d'âme*, стр. 71, 89.

⁹¹ Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, стр. 400.

⁹² Le Mire, *Voleur d'âme*, стр. 123-29.

⁹³ Le Mire, *Voleur d'âme*, стр. 131-40; Jean de Rebevilliers, поговор за Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, стр. 299-302.

⁹⁴ De Rebevilliers, поговор, стр. 299-302.

Део четврти

ТРАДИЦИОНАЛИЗАМ И БУДУЋНОСТ

ЕВРОПА НАКОН 1968. ГОДИНЕ

Након смрти Шуона и Еволе, на Западу није више постојало традиционалистичко средиште. Уместо тога, последњи део двадесетог века доноси појаву многих неповезаних традиционалистичких група и утицаја. Традиционализам је престао да буде власништво појединача, посебно након шездесетих година, и постепено се мешао са уобичајеном западњачком духовношћу.

Шездесете године су биле велика културна и интелектуална прекретница двадесетог века на Западу, можда и већа од прекретнице из 1914-18. Традиционализам после шездесетих година, као и Запад, разликовао се од оног раније. Баш као што је ренесанса, које се Традиционализам грози као смрти западњачке езотеријске традиције, сведочила рођење перенијализма који лежи у срцу самог Традиционализма, и баш као што су 1914-18. године најавиле Традиционализам у исто време кад је стара Европа нестајала, тако је и културна револуција из шездесетих година улила нову енергију Традиционализму и налазила се на исходишту савременог традиционалистичког покрета.

Касни двадесети век је посведочио изузетан раст глади јавности за религијским и духовним алтернативама. Ову глад су испрва утажиле личности из шездесетих година као што је Алан Ватс у Америци, и што је још важније, Луј Паувелс у Европи. Мање важан, али ипак утицајан у Француској био је Реймонд Абелио, који је седамдесетих година постао познати водитељ, најпре на радију а потом и на телевизији.¹

Паувелсова звезда је засјала 1961. објављивањем *Le matin des magiciens* [Јутро магова]² у Паризу, изузетно успешне мешавине езотерије, научне популаризације и научне фантастике. Успех ове књиге водио је 1961. године оснивању месечника, *Planète* [Планета], који је за неколико месеци достигао тираж од 100000 примерака.³ До 1970, за *Planète* се тврдило да је, “на основу озбиљности текстова, бројних илустрација и тиража и страних издања,

најважнији часопис у Европи” – до тада је објављиван на италијанском, немачком, шпанском (у Шпанији и Аргентини) и португалском (у Бразилу).⁴ Првобитни француски часопис *Planète* је 1970. толико израстао да се поделио на три дела: *Planète-plus* за културу и духовност, *Planète-action* за политику, и *Le nouveau planète* за све остало. *Planète-action* је покренута посебним издањем о вијетнамском комунистичком вођи Хо Ши Мину, а уследило је издање о Фиделу Кастроу. *Planète-plus* је покренута издањем о хиндустичком гуру Рамакришни, а потом и о Рене Генону.⁵

Пауелс није био Традиционалиста – био је следбеник Гурђијева – али се његово занимање за Традиционализам види у *Le matin des magiciens* као и у његовом избору Генона за друго издање *Planète-plus*. Попут Артунга, Пауелс је био ветеран Покрета отпора и умешни говорник: пре покретања *Planète*, уређивао је журнал *Combat* [Борба] а потом и велики женски магазин *Marie-France*, а пошто је царство *Planète* пропало у раним седамдесетим (мода је отишла даље) прешао је у водећи дневник *Le Figaro*, где је 1978. покренуо *Figaro Magazine*.⁶ Иако није превасходно био Традиционалиста, Пауелс је био одговоран за ширење поједностављеног Традиционализма у латинској Европи. Период успеха *Planète* подудара се са значајним порастом продаје Генонових дела.⁷

Алан Ватс, енглески бивши свештеник и касније гуру америчког зена, је познавао Традиционализам, али му он није био сувише важан. Његова одговорност за упознавање младог Американца, Јужина Роуза (касније Серафим Роуз), са Традиционализмом сасвим је случајна. Роуз се сусрео са Ватсом 1953. године као студент на Колеџу Понома у јужној Калифорнији, где је Ватс тада предавао. Следио је Ватса до Америчке академије за азијске студије, где је у библиотеци нашао неке Генонове књиге. Након периода упуштања у “контракултуру” раног Сан Франциска, Роуз је схватио да више воли Генона од Ватса. По речима Роузовог биографа: “Док је Генон покушавао да проучава источњачке религије унутар њиховог котекста, Ватс се очито [по Роузу] трудио да их приближи западњацима. ‘Будизам’ који он излаже као лек за духовну болест Запада био је тако неаутентичан, синтетизован израз традиције, прилагођен за модерну свест самообожавања.”⁸ Другим речима, Генон је убедио Роуза да је Ватсова неформална група којој је припадао била “контраинијацијска”.

Роуз је с почетка пратио познати пут. Прочитао је Шуоново *Unité transcendance* и прихватио његово гледиште. Затим је потражио правоверног учитеља у езотеријској традицији. Међутим, није се прикључио реду Марјамија, већ је изабрао познаваоца кинеског таоизма који је тада предавао на Ватсовој академији, “одлучио је да за кинеску духовну традицију учини оно што је Генон учинио за индијску.” Ова је намера, ипак, ускоро напуштена. Шуон је заинтересовао Роуза за православно хришћанство, и након што га је пријатељ одвео на литургију у једну руску цркву, једно вече на улицама Сан Франциска Роуз је доживео најснажније уверење у Христово божанство. Године 1962. је примљен у Руску Православну Цркву.⁹

Као православни хришћанин, а након 1965. и као замонашени читалац, Роуз је закључио да “свака традиција, ван сумње, поседује истину али у различитој мери... ‘једнакост’ и ‘трансцендентно јединство’ религија јесте појам модернистичке ‘поједностављујуће’ свести. Традиционализам није био цео одговор: “Поред све ‘мудрости’ Кумарасвамија, Генона и мање мудрих људи данашњици, изгледа да смо све ближе пропasti... Христос од нас не тражи да ‘разумемо’, већ да патимо, умремо и ваксрснемо до Живота у Њему.”¹⁰ Међутим, Роуз није одбацио Традиционализам у потпуности. Он је остао део његове личне философије током седамдесетих година, када је једном Традиционалисти који му је писао одговорио: “Једино се молим да ћете од њега [Генона] узети оно што је добро и да нећете дозволити његовим ограничењима да вас свежу.”¹¹

Роуз је од Традиционализма за себе задржао посвећеност према “традиционалној” езотеријској пракси као и чврст отпор модерном свету и “контраинијацији”, предмету једне од његове две књиге, *Orthodoxy and the Religion of the Future* (1976). Ова књига је унеколико била прерада Генонове *Erreur spirale*, нападајући нове религијске покрете тог времена: Свамија Вивекананду, трансценденталну медитацију, Харе Кришну, тантричку јогу, па чак и извесне НЛО покрете.¹² Његова друга књига, *The Soul After Death* (1980), била је мање традиционалистичка.¹³

Роузова посвећеност традиционалној езотеријској пракси донела је плода у манастиру Светог Германа Аљаског који је подигнут 1967. у удаљеним планинама Платина у Калифорнији. Калуђери су живели према најтрадиционалнијим правилима које је Роуз могао да пронађе, а које је написао на основу правила осамнаестовековног свештеника, Пајсија Величковског. Манастир је цветао током седамдесетих и осамдесетих година, основао је “мисионарске парохије” у Калифорнији, Орегону, Вашингтону и Ајдаху и издавао је класичне православне текстове на руском за дистрибуцију унутар још увек постојећег Совјетског Савеза. Ови текстови и каснији преводи Роузове две књиге постаје веома популарни у “конзервативним” православним круговима у Русији.¹⁴

Роуз који је након смрти 1982. почeo да се сматра свештеником, класичан је пример како је Традиционализам за многе био “степеница” – а не одредиште на начин на који је то био за раније Традиционалисте, већ пре пресудни сусрет током духовне потраге која је на концу отишла у другом правцу. Роуз није био једини који је пришао руском православљу након што је био у додиру са Традиционализмом. Године 1976. млади Швајцарац, Жан-Франсоа Мајер, поново се крстио у Руској Православној Цркви након духовне потраге која га је водила од *Opus Dei* до квекера. Традиционализам, какав се среће у *Planète* и у Геноновој *Crise du monde moderne*, само је степеница.¹⁵

У највећем броју случајева, утицај Традиционализма на оне који се нису придржали некој препознатљивој традиционалистичкој групи није видљив. Мајер је изузетак јер је касније постао признати стручњак за нове ре-

лигијске покрете (поље где се може открити традиционалистичко интересовање за "контраиницијацију"), и објавио је занимљиву аутобиографију, *Confessions d'un chasseur de sectes* [Исповести једног ловца на секте]. Није могуће измерити утицај Традиционализма на све друге сличне појединце, иако је један новинар истражујући преобраћање мушкараца и жена, Француза и хришћана по рођењу, у ислам известио да се име "Генон" појављује на истом месту током већине интервјуја.¹⁶ Вођа велике исламске организације у Италији (који није Традиционалиста) дошао је до истог закључка што се тиче преобраћеника у тој земљи: као разлог преласка у ислам, Генон дојази одмах након удаје за мусимана.¹⁷

Међутим, неки су сумњивачи према преобраћеницима који долазе из Традиционализма. Након потешкоћа у које је био уплетен Италијан који је из ислама прешао у православље, а потом у будизам, игуман малог руског манастира Светог Серафима Саровског у Тоскани отишао је толико далеко да је дацио анатему на "бездожничко учење Ренеа Генона и његових следбеника", да је хришћанство "само један од неколико путева који воде ка спасењу".¹⁸ Друге, наравно, Традиционализам није ни дотакао. На пример, јасно је да из његове књиге *Фукоово кладно* да је Умберто Еко добро упознат са Традиционализмом, али изгледа да он није имао утицаја на његово писање и његов живот.¹⁹

Касније традиционалистичке групе

Списак група с краја двадесетог века које у себи садржи Традиционализам могао би да се настави. Већина њих се налази у Француској и Италији, две земље где се Традиционализам најраније одомаћио, и у Шпанији, где су традиционалистичке групе постала све популарније док је земља с ентузијазмом хватала корак са Западом након смрти генерала Франциска Франка 1975. године. У свим овим просторима и у деловима латинске Америке Традиционализам је гомилао центре за изучавање, часописе и масонске редове. Философи-аматери су почели да се окупљају и расправљају о Традиционализму у Геноновом родном Блоу. Један Аргентинац је у Барселони успешно започео "дописни универзитет", где је Традиционализам имао веома важно место. Мале, ексцентричне групе Француза су Традиционализам повезали са ројализмом па чак и са хомосексуалношћу.²⁰

У следећем подглављу бавићемо се једном типичном групом, а потом и занимљивијим и скоријим изразима Традиционализма.

Артунгов Centre de Recontres Spirituelles et de Méditation

За Традиционализам је типичан и подухват Анрија Артунга након 1968. Centre de Recontres Spirituelles et de Méditation [Центар за духовне сусрете и

медитацију], је основан у Флерију у Швајцарској 1977. године. Иако умеренији од Артунгових ранијих подухвата, центар је имао своје просторије и до 1980. је бројао шездесет званичних чланова и сви су учествовали у његовој администрацији (Артунг је остао левичар). Организовао је предавања на којима је присуствовало неколико стотина оних који нису били чланови, Швајцарци и Французи - Флерије је надомак границе Француске и до њега се лако стиже возом из Париза. Центар је издавао новине, *Diagonale*, и у једном тренутку су имале тираж од пет стотина примерака.²¹

Као и ISTH (о коме је било речи у претходном поглављу), центар није био типично традиционалистички – већина његових чланова вероватно никада није ни читала Генона, мада је већина прихватала потребу да езотеријска пракса прати езотеријски пут, што је изричito традиционалистички став.²² Артунг га је једном приликом описао као непрестано образовање учињено онако како и треба да буде, започињући с оним што је заиста важно.²³ Његова пракса је у суштини била пракса зен манастира организованог првенствено рукама Силвије Артунг, Анријеве друге жене. Она је практиковала за-зен и била је тренер таи-чија, а неко је време провела у зен манастиру у Јапану. Силвија је потекла из познате француске протестантске породице – њен отац је био гувернер Банке Француске (председник Француске банке резерви) и министар финансија у влади председника де Гола. Ислам је никада није привлачио као ни посебно Традиционализам, али након што се удала за Артунга пристала је да усвоји "традиционну" религијску праксу уместо протестантизма. Изабрала је католичанство, али је тада схватали да као католкиња не би могла да се уда за разведеног човека. Тако се 1966. окренула медитативним техникама које је подучавао Карлфрид Граф Диркхејм, следбеник К. Г. Јунга. Он је открио зен и Мајстера Екарта док је био у немачкој мисији у Јапану 1937. године.²⁴ Силвија је преко Диркхејма прешла на за-зен.

Традиционализам је био видљив у Артунговим повременим предавањима и у његовом центру. Перенијализам је такође видљив у Артунговом избору редовних гостију предавача. Ту спадају Ада Бентуне из алжирских алевија, који је тада већ имао свој ред у Швајцарској, и један католички свештеник, али је најважнији био зен роши (калуђер). И Диркхејм је гостовао као предавач те су се између њега и Артунгових развили пријатељски односи. Због старости, Диркхејм је ретко путовао у Флерије, али су Артунгови редовно водили чланове центра у посету Диркхејмовом центру у Немачкој.

Анри Артунг је умро изненада 1988. Две године касније Силвија Артунг је из личних разлога одлучила да се повуче из центра, који је последично престао да дела 1992, затварајући овај део историје Традиционализма. Као и Роуз, Артунг се не може описати као Традиционалиста на начин на који се тако могу описати Валсан и Шуон. Традиционализам је чинио само део његових предавања и за његове следбенике је био степеник кога вероватно нису били ни свесни.

Small is Beautiful

Друга станица преливања Традиционализма у општу културу на Западу била је једна од најуспешнијих књига седамдесетих година. Била је то *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered* (1973), Е. Ф. Шумахера. *Small is Beautiful* се продала у неколико милиона примерака – делом због инспиративног назива који је био сугестија Шумахеровог издавача (Шумахер је хтео да је назове *The Homecomers*).²⁵ Колико је познато, Шумахер није присуствовао састанку групе Билдерберг на коме је Артунг говорио о опасностима стварања опакости, али је он поновио Артунгова гледишта. Британски економиста немачког порекла напао је савремену економију због опсесије величином и због занемаривања нематеријалних циљева, што значи да су “небројиве квалитативне разлике потиснуте... [и] да владавина квантитета слави свој највећи тријумф.”²⁶ Генон у својој *Règne de la quantité* [Владавина квантитета] (1945) тврди да једна од главних карактеристика *kali yuga* јесте замена квалитета квантитетом.

Шумахер, као и Артунг, препознаје опакост инверзије: “Ако се људски пороци као што су похлепа и завист систематски гаје,... ако читава друштва постану заражена овим пороцима... стварни људи... се налазе под притиском све веће фрустрације, отуђења, несигурности и тако даље.”²⁷ Шумахер је тврдио да ваљана основа за економију јесте духовна основа – што је он називао “будистичком економијом”, признајући да су “учења хришћанства, ислама или јудаизма могла да се искористе као и учења било које од великих источњачких традиција.” “Будистичка економија мора веома да се разликује од економије модерног материјализма, пошто будиста види суштину цивилизације не у умножавању потреба, већ у прочишћењу људског карактера.”²⁸

Шумахер је читao традиционалистичка дела, али није био Традиционалиста; мање је прихватао Генона од Гурђијева (попут Пауелса), следећи духовни пут унутар будизма а на крају је прешао у католичанство.²⁹ Као и код Роуза, Традиционализам је пре био један елемент у Шумахеровој личној философији него коначни одговор – али био је то значајан елемент. Поред тога што је повремено видљив у *Small is Beautiful* [Мало је прелепо], Традиционализам је такође био и главни извор Шумахеровог антимодернизма. Овај антимодернизам имплицитно је назначен у *Small is Beautiful*, а експлицитно у необичном извештају за УН о економији Бурме који је Шумахер написао 1955, у коме он препоручује Влади Бурме да напусти све планове за економски развој и да се уместо тога усредсреди на будизам.³⁰ “Модерни материјалистички сцијентизам...” писао је на другом месту, “је уништио чак и последње остатке древне мудрости, макар у западном свету.”³¹

Није традиционалистички антимодернизам оно што је *Small is Beautiful* учинило успешном књигом, а није то ни гурђијевска духовност. Највећи утицај су имали делови књиге који се тичу очувања природних богатстава – аргументи који су тада помогли да се покрене Покрет Зелених који ће обе-

лежити већи део касног двадесетог века. “Већ постоји”, писао је Шумахер, “јасан доказ да велики самоуправнотежујући систем природе постаје све више неуравнотежен.” “Бесконачни раст у бесконачном окружењу очито није могућ.” “Необновива добра морају да се користе само ако су незамењива, и тада само уз највећу и најбржљивију бригу за очувањем.”³² Ова гледишта не потичу из Традиционализма, већ из антропософије, верзије теософије коју је заговарао Рудолф Штајнер. Ово је надахнуло Soil Association, британску групу којој се Шумахер придружио 1949. и која је била једно од најранијих тела која су промовисала оно што ће се касније назвати еколошким приступом пољопривреде.³³ Шумахерова гледишта извире и из британске индустријске политike: део живота је провео као економски саветник у British National Coal Board, државној британској компанији за производњу угља, и шездесетих година му је додељен задатак да уреди аргументе против предлога британске Владе за затварање рудника који су доносили губитке. Његов главни аргумент је био да ће до осамдесетих година резерве нафте почети да понестају и искапање угља ће поново добити на значају.³⁴

Није јасно да ли је Шумахер схватао да је његова књига читана углавном због заступања екологије, а да је његов антимодернизам, његово позивање на духовну основу економије и живота углавном занемаривано; слава која је пратила све већу популарност његове књиге могла је да га удаљи од овог открића. Године 1973. кренуо је на светску серију предавања и умро је неочекивано 1977. док је изморен стресовима путовао с предавања на предавање.³⁵

Песник и принц

Један од најуспешнијих европских покушаја да се Традиционализам уведе у јавност подупрла је енглески песник и књижевни критичар Кетлин Рејн. Док је Рејнова била студент на Кембриџу касних двадесетих година, интересовање за Вилијема Блејка одвело ју је до Блејкових извора, међу којима је пронашла прве перенијалисте ренесансе, укључујући Марсила Фићина.³⁶ Она је такође препознала сличне изворе који стоје иза Кумара-свамијевог пријатеља Вилијема Батлера Јејтса, кога није сматрала “великим песником због његових езотеријских студија, већ због његовог великог знања и учености у пољима забрањеног знања.”³⁷ Британска научна јавност ове закључке није примила са ентузијазмом, и Рејнова је би била одачена као луда да није било њене поезије, чија је прва збирка – *Stone and Flower* [Камен и цвет] – објављена 1943. са илустрацијама Барбаре Хепворт. Током остатка столећа објављено је још осамнаест томова, а 1933. је награђена престижном Краљичином златном медаљом за поезију.³⁸

Рејнина научна истраживања пратила је духовна потрага која ју је водила кроз ритуалну магију (група коју она идентификује само као изданак

Кроулијеве Златне зоре, којој је припадао Јејтс) и коначно до хиндуизма.³⁹ Чини се да Традиционализам није играо велику улогу у њеним истраживањима: Рejнова је више волела оригиналног Фићина од каснијег Генона. Са интересовањем је читала дела Генона и других Традиционалиста, а посебно Кумарасвамија и *Le règne de la quantité*.⁴⁰ Комбинација Фићина, хиндуизма и иницијације довела ју је до готово истог закључка као и Генона: да је њено доба последње, *kali yuga*.⁴¹ Такође је дошла до истог закључка о Истоку и Западу као и Генон. "Материјално сиромашном Истоку недостаје оно што ми на Западу можемо да обезбедимо", говорила је индијској публици, "док наша духовно опустошена материјалистичка цивилизација упира поглед ка Истоку. Лица сјајне лепоте и радост живљења не треба тражити на улицама богатог Лондона, Њујорка или Даласа. Богати... своја тиха очајања носе психијатрима." Рejнова је потцртала да она указује на Индију као на "стане ума", а не на "политичку, економску и индустријску Индију." По питању економије она понавља Шумахерове мисли, осуђујући технологију у "служби мотивисаном зарадом која ствара потребе тамо где не постоје, како би продавала производе оживљених машина. Међутим, свака духовно утемељена цивилизација је за највећу вредност сматрала смањење жеље за материјалним поседовањем, а не умножавање потреба."⁴²

Рejнова је 1980. заједно са тројицом очито шуоновача и Традиционалиста (Китом Кричловим, Филипом Шерардом и Брајаном Киблом) основала *Temenos: A Review of the Arts of the Imagination* [Теменос: часопис за уметност имагинације]. "Нисмо употребили реч 'свето,' јер да смо то учинили нико нас не би узео за озбиљно", објаснила је касније Рejнова.⁴³ Ипак, постојао је траг у имену: *temenos* у класичном грчком означава свето средиште, обично место штовања богова. *Temenos* је од почетка био нека врста традиционалистичког часописа, али никада није био искључиво само то.

Temenos је привукао пажњу сер Лоренса ван дер Поста. Он је био Јужноафриканец, пријатељ и следбеник Јунга и рани борац за очување природне средине. Ван дер Пост је дуго година био пријатељ прича Чарлса, наследника британског престола, и сматран је за духовног ментора принца Чарлса. Ван дер Пост је 1992. показао *Temenos* принцу, коме се он допао толико да је пожелeo да упозна Рejнову. Принц ју је охрабрио да оснује *Temenos Academy*, која је добила простор унутар Принчевске фондације, тела које дела као кишобран за његове културне пројекте.⁴⁴

Принц Чарлс је више антимодерниста него Традиционалиста, иако је очито с одобравањем читao Бурхарта,⁴⁵ а традиционалистички утицаји су видљиви у неким његовим говорима. Године 2000, на пример, у својству високог представника Шкотске цркве, принц Чарлс се обратио скupштини те цркве следећим речима:

Ми све више улазимо у секуларно доба које прети занемаривањем или заборавом, свег знања о светом и духовном, и оних принципа реда и хармоније који леже у самом срцу универзума... Гајим

највеће поштовање према делима рационалног ума... али ту лежи ризик... да се нађемо у опасности да избацимо себе из равнотеже... Традиција, и вечна мудрост која твори толико много од нашег најдубљег схватања видљивих и невидљивих светова, више се не цени или се занемарује.⁴⁶

Традиционализам такође може да се крије иза приступа исламу који је значајно пријемчивији него што је то обичај у британској јавности. Принц Чарлс је 1993. на отварању Оксфордског центра за исламске студије, чији је принц покровитељ, говорио снажно против западњачког неразумевања и страха од ислама, наглашавајући "заједничку монотеистичку визију" ислама и хришћанства, говорећи о потреби за "метафизичком као и материјалном димензијом наших живота."⁴⁷ Реакција на овај говор подсећа на тешкоће на које меки Традиционализам наилази другде: високотиражни *Evening Standard* је известио о говору испод наслове, "Чарлс бљује лажи о Садаму Хусеину",⁴⁸ усредсређујући се на успутну напомену и готово у потпуности занемарујући суштину Чарлсовог говора. Ипак, нису све британске новине следиле овај пут, али је на крају говор принца Чарлса вероватно учинио више за његов имиџ у исламском свету него за имиџ ислама у Британији.

Најважнија организација унутар Принчевске фондације јесте Institute of Architecture [Институт за архитектуру] (основан 1992). Овај институт је, као и принц, више антимодернистички него традиционалистички. Друга образовна организација, међутим, у потпуности је традиционалистичка. У питању је Visual Islamic and Traditional Arts Programme (VITA), коју је 1984. основао Кит Кричлов, а прикључила се Принчевској фондацији 1993.⁴⁹ VITA је нудила дипломе из уметности, философије и докторске философске курсеве, учећи студенте да стварају дивне радове – минијатуре сличне монгулским шемама, фасаде налик отоманским и геометријске мозаике надахнуте исламом. Што се тиче теорије у питању је традиционалистички елемент – ради се о делима Генона, Шуона, Кумарасвамија и других сличних аутора. Међу гостујућим "тutorима" били су Наср и Лингс. Реакције студената на традиционалистичку компоненту студија биле су различите: неки су имали осећај да су преварени (нису се због тога пријавили), неки су прихватили традиционалистички приступ уметности, а неки су се заинтересовали довољно да наставе даље, често завршавајући у реду Марјамија који је онде био добро представљен.⁵⁰

Ипак, од VITA је била важнија *Temenos Academy* [Академија Теменос] која је имала ширу улогу. Ту су већину предавача чинили Традиционалисти. Предавања су се бавила уметношћу (главном поезијом) и исламом (главном суфизмом) у готово једнакој мери, а потом и западним езотеризмом (главном перенијализмом) и другим религијама.⁵¹ Сејд Хусеин Наср је предавао на Академији у три наврата између 1992. и 2000. године.⁵² Наср и краљевско покровитељство нису једина веза између Академије Теменос и Царске иранске философске академије. Као и њен ирански претходник,

Теменос је успешан покушај да се Традиционализам уведе у главни ток интелектуалне мисли, да се укључи оно што је Рејнова назвала “забрањеним знањем.” Нема много бољих лобиста за изгубљени циљ од принца Чарлса. Лорд Јанг (познати британски пословни човек и пријатељ принца Чарлса) је, говорећи о свом раду по питању модерног проблема – природне средине – запазио на конференцији у Северној Каролини где је било присутно стотину пословних људи: “Вероватно су само желели да се фотографишу са њим, али резултати су били добри... Људи одлазе на вечере код њега у његов дом у Лондону или у Хајтруву (резиденција у унутрашњости) и веће завршавају тако што се пријављују за разне ствари о којима нису ни размишљали... Он је живи доказ да не постоје ствари као што је бесплатан ручак.”⁵³

Међутим, постоје и границе онога што принц Чарлс може да учини за Традиционализам на савременом Западу. Већина популарне британске штампе редовно дочекује његове погледе и активности са мешавином непријатељства и подсмеха, а чак и веома наклоњени чланак о њему може да заврши речима: “Наравно, неки од његових поданика су уверени да су теорије принца Чарлса необичне, ако не и сасвим сулуде. Духовни и философски аспект његовог крсташког похода [против материјализма] сматра се или срамним или незрелим у неким деловима краљевства.”⁵⁴

Aristasia

Aristasia је име групе која је пре осамдесетих година и у нешто измењеном облику била позната под именом The Romantics and The Olympians [Романтици и Олимпљани]. Основала ју је на Енглеском универзитету града Оксфорда касних шездесетих година члан универзитета која је користила име “Хелен Сенклер.” Она је рођена двадесетих година, а други детаљи из њене каријере нису познати. Као Традиционалиста, она је шездесетих година започела да окупља групу младих жена, углавном студената са Оксфорда, које су биле разочаране “културном пропашћу” те декаде.⁵⁵ Отишле су корак даље од Генона: од модерног света је горе “изокренуто друштво”, постмодерно, савремено доба које је изродила културна пропаст шездесетих година, а на тај догађај чланови групе често указују као на “Помрачење.” Изокренуто друштво – које се чесно назива “Јамом” – у истом је односу са модерним светом као што је модерност са традицијом, тврди “Алис Трент”, најважнији следбеник Сенклерове. Није све што је створено пре Помрачења било безвредно – на пример, Бетовен и Вудсворт очито нису била “малигна одступања.” Свака фаза циклуса пропадања може да изроди развоје који су, иако припадају “нижој равни од one која је била могућа у претходним фазама... ипак добра и лепа по себи.” После Помрачења није створено ништа што је вредно помена (иако теоретски можда нешто и постоји). У пракси, у Јами је све изокренуто – “смерани циљ [јесте] изокренута пародија свега онога што би он требало да буде.” Виша класа опонаша најнижу, “поро-

дични живот и лојалност” су замењени “култом ‘личне назависности,’ па чак су и ранија достигнућа модерности изгубљена (повећање криминала и неписмености). Хаос се ставља испред хармоније у уметности и одевању, а мужевност замењује женственост.⁵⁶

Сенклерова је, попут Еволе (иако не указује непосредно на њега), у Традиционализам унела нову струју. Евала је био изразити “маскулиниста”, до тог степена да је његов “апсолутни појединац” био угрожен феминизацијом као резултатом модерног света. Aristasia је кренула супротним путем: жену угрожава маскулинизација. У њиховој космогонији, прво доба није било доба брахмана (као што је то било за Генона), већ је то било доба богиње. Настанак мушких божанстава и друштва под мушким доминацијом било је последица најранијих стања пропадања. Модерност је у јавној сфери донела тријумф “материјалних и квантитативних” мушких особина (агресија, ратништво, техничке науке) над “духовним и квалитативним” женским особинама – у суштини “принципом хармоније и свезивања.” То је била рана фаза инверзије, пошто су женске особине природно супериорне мушким, а жена је сходно томе “први и основни пол.” Последња фаза пропадања – Јама – је донела са собом “коначну победу патријархата”, што се у Јами обично опијује као опште прихваташе феминистичких гледишта. Са Помрачењем, “мушки принцип је загосподарио културом у потпуности, уклањајући женственост из срца same жене.”⁵⁷

Аристасијска елита је у потпуности женска, и не само женска [female], већ и “женствена [feminine].” Она такође искључује мушкарце како би се избегао ризик од повратка доминације мушкараца над женама, што је производ пропадања, а не карактеристика Примордијалне Традиције. Даље, она подржава једну врсту Еволине *айолитеје* (мада не користе исти назив).⁵⁸ Будући да је у Јами све заражено инверзијом, “цела тежња сваког аспекта културе је трула, а ова трулеж је ритуални чин који раздире душу... што... поспешује процес психичког распадања.” Стога је неопходно да се преузме контрола над оним што улази у нашу свест, баш као што “нећемо покупити сваку занимљиву јестиву ствар са улице и појести је.”

Поред тога што искључују Јаму што је више могуће из својих живота, аристасијске покушавају да за себе изнова створе окружење које одговара ономе које је претходило Помрачењу. Будући да “заиста традиционалне... слике... нису веома удаљене од свакодневног делања наше садашње свести”, доба које је изабрано за ново стварање јесте доба које претходи садашњем – од двадесетих до педесетих година. Aristasia, поред тога што је име традиционалистичке групе, јесте такође и врста виртуалне стварности (мада је чланови групе не зову тако, јер избегавају неологизме као што искључују све што је карактеристично за Јаму). Разни аспекти живота пре Помрачења су пажљиво обнављани у аристасијским домовима – ресторани педесетих година, клубови четрдесетих и домови тридесетих. Одевале су се у одећу изабране декаде, користиле су опрему и алате тог доба, ако је било могуће возиле су аутомобиле и гледале су филмове из тог времена. Ово понашање

је било алтернатива за уобичајени духовни пут “светитељства” или “духовне трансцендентности”, за што је призван само мали број људи.⁵⁹

Аристасијски Традиционализам се повремено представљао рекламама у магазинима и преко богатог сајта, који укључује и аристасијске романе. У роману Трентове, *Strangers in Paradise* [Странци у Рају], неаристасијкама је изазвала збрку коришћењем речи “мушкарци” у разговору са две аристасијке:

“Да ли знаш о чему она говори?” упита жена са нотесом.

“Класична референца”, рече њена колегиница, Елин. “Мушкарци – митска бића: они су попут људи само су дивљи и окрутнији. Прича се да су у давнини настањивали северна пространства. Сабрина Млађа их помиње: као и Улалуа.”⁶⁰

Аристасијски Традиционализам је озбиљније приказан у другој Трентиној књизи, *The Feminine Universe* [Женски универзум]. Ова књига је посвећена широкој публици и дави се, на пример, Ничеом пре Генона, и с умешношћу користи историјске аргументе. аристасијанизам је добио много места у британској штампи и телевизији.⁶¹

Групу је на крају двадесетог века чинило четрдесетак посвећених чланица и много повремених следбеника. Већина чланица је имала двадесет или тридесет година; најчешће занимање је била “нека веза са Универзитетом.”⁶² Готово све су се налазиле у Британији – аристасијанизам није успео да задобије значајне следбенике у Америци, можда због културних разлика. Група је била пројекта хировитим хумором карактеристичним за њено родно место, где је израз дубоких уверења неретко био део доскочице, и где се ниједна шала не може примити а да не скрива неку веома важну идеју.

Британска штампа се мање обазирала на њихов Традиционализам него на два аспекта праксе која су, сматрала је Трентова, периферна. Један је био подела аристасијки на “плаваше” и “бринете”, категорије које приближно одговарају женском и мушким у спољашњем свету. Ово је довело до тога да *The Pink Paper*, једна од најпознатијих британских геј и лезбејских часописа, групу опише као “лезбејску енклаву.”⁶³ Други аспект је био употреба дисциплине – батине – на шта су чланице гледале као на “потрагу за чистотом... помоћу духовног потчињавања”,⁶⁴ а остали као на садо-мазохистички фетишизам.

Није позната коју је улогу унутар групе имало лезбејство, јер будући да се у ери пре Помрачења о таквим стварима није причало ни чланице групе нису биле вољне да говоре о томе, али “интимни односи са мушкарцима” нису били подстицани.⁶⁵ Међутим, на потчињавање се може гледати као на подударност са општом традиционалистичком духовношћу – суфи се потчињавају шејху, и Трентова не греши када каже да “потчињавање вишој сили... јесте сама суштина духовности”, иако можемо да пожелимо да

начинимо разлику разне врсте потчињавања.⁶⁶ Сепаратизам у аристасијској групи може наликовати сепаратизму у суфијским редовима.

Као подсетник увек присутних политичких импликација Традиционализма, *The Guardian* (британски либерални часопис) је напао Аристасију због повезаности са Британском националном партијом [BNP], познатом десничарском групом. Наиме, откривено је да је, Чон Тиндал, вођа BNP-а, писао “Мариан Мартидејл”, познатој чланици групе: “Дивим се и поштујем оно што радите готово до фасцинације.” Мартидејлова је рекла за *The Guardian*: “Фашизам ме не интересује”, додајући провокативно да је “не интересује ни демократија... нити било који маскулинистички политички покрет.”⁶⁷

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕ XI

¹ Режмонд Абелио је као Горж Суле (Абелио је уметничко име) био активан током 1941-42. у Mouvement social révolutionnaire, који је сарађивао са Немцима и Вишијем, али и са Савезницима. Абелија је, за разлику од Пауелса, француска елита схватала озбиљно као писца, философа и јавног интелектуалаца. Генон и Евала су за Абелија била два извора међу многима, заједно са Фуколтом, Јунгом и Штајнером, тако да је Абелио био и средство и мера продора Традиционализма у француску јавност. Antoine Faivre, “*Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XVe-XXe siècles)*”, Aries том. hors série, “*Symboles et Mythes*” (c. 2000), стр. 43-44, and Jean-Pierre Lombard, *Avant propos*, in Raymond Abellio [Cahier de l’Herne], изд. Jean-Pierre Lombard (Paris: ed. de l’Herne, 1979), стр. 9-10.

² Louis Pauwels и Jacques Bergier, *Le Matin des magiciens, introduction au réalisme fantastique* (Paris: Gallimard, 1960).

³ Dominique Dhombres, “Louis Pauwels, alchimiste d’une étrange mixture idéologique”, *Le Monde*, јануар 30, 1997.

⁴ Реч уредника, *Planète*, јануар-фебруар 1970, стр. 4.

⁵ Преглед издана *Planète* за 1970.

⁶ Dhombres, “Louis Pauwels.”

⁷ Доказ за ово повећање јесте дато као занимљивост, али је уверљиво.

⁸ Darnascene Christensen, *Not of This World: The Life and Teachings of Fr. Seraphim Rose, Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity* (Forestville, Cal.: Fr. Seraphim Rose Foundation, 1993), стр. 21, 35-36, 52, 54, и 68.

⁹ Christensen, *Not of This World*, стр. 70, 79, 81, 98, and 190.

¹⁰ Необјављени Роузов нацрт списка, вероватно из његове незавршене књиге, *The Kingdom of Man and the Kingdom of God*, наведен у Christensen, *Not of This World*, стр. 125-26.

¹¹ Наведено у Christensen, *Not of This World*, стр. 651.

¹² Christensen, *Not of This World*, стр. 637-44.

¹³ *Orthodoxy and the Religion of the Future: Can the Orthodox Church Enter a “Dialogue” with Non-Christian Religions?* (Platina, Cal.: Saint Herman of Alaska Brotherhood, 1976); *The Soul after Death: Contemporary After-death Experiences in the Light of the Orthodox Teaching on the Afterlife* (Platina, Cal.: Saint Herman of Alaska Brotherhood, 1980).

¹⁴ Christensen, *Not of This World*, passim. За информације о пријему Роузових књига и радова у Русији захваљујем Борису Фаликову.

¹⁵ Jean-François Mayer, *Confessions d'un chasseur de sectes* (Paris: Cerf, 1990), стр. 27-46.

¹⁶ Pierre Assouline, *Les nouveaux convertis: enquête sur des chrétiens, des juifs et des musulmans pas comme les autres* (Paris: Gallimard, 1992), стр. 250.

¹⁷ Али Шуц, интервју.

¹⁸ Калуђер Силвано, електронска преписка, новембар 1998.

¹⁹ У Фукоовом клатну (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989), користе се цитати бројних и разних Традиционалиста као поднаслови за поглавља, и онде има много упута на Традиционализам. Ту се чак налази и човек који је "зантресован за поновно склапање делтина изгубљене Традиције" (стр. 433) а који носи име Агиј - име које лако може да буде надахнуто именом Агели. Али упркос свим овим референцама, нема ничега традиционалистичког нити у заплету нити у ликовима ове књиге. Еко је похађао западњачки езотеризам како би скупио граву за свој мозаик.

²⁰ Види моју <http://www.traditionalists.org/web/guenonian.html>.

²¹ Силви Артунг, интервју.21.

²² Силви Артунг, интервју.

²³ Martha Biberstein и Bruno Biberstein, "Henri Hartung: pour deux fois formateur d'adultes", необјављени спис, мај 21, 1982.

²⁴ Karlfried Graf Dürckheim и Alphonse Göttmann, *Dialogue sur le chemin initiatique* (Paris: Cerf, 1979), стр. 19-27.

²⁵ Barbara Wood, E. F. Schumacher: His Life and Thought (New York: Harper & Row, 1984), стр. 348 and 352. Ово је полу-биографски запис Шумахерове кћерке.

²⁶ E. F. Schumacher, *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered* (1973; New York: Harper & Row, 1989), стр. 32.

²⁷ Schumacher, *Small Is Beautiful*, стр. 37.

²⁸ Schumacher, *Small Is Beautiful*, стр. 55, 59, and 64.

²⁹ Вудова је у књизи E. F. Schumacher јасна по питанју Гурђијева, будизма и католицизма, али углавном ћутљива о Традиционализму. Међутим, Шумахеров дут према Традиционализму се јасно види у његовој мање познатој књизи, *A Guide for the Perplexed* (1977; London: Vintage, 1995), где Генона описује као "једног од неколико значајних метафизичара нашег доба", стр. 135. Његова библиотека је била добро опремљена традиционалистичким насловима. Види каталог на интернет адреси <http://www.schumachersociety.org/fritzlib.html> [мај 24, 2000].

³⁰ Wood, E. F. Schumacher, стр. 249.

³¹ Schumacher, *Guide for the Perplexed*, стр. 14.

³² Schumacher, *Small Is Beautiful*, стр. 31 и 51.

³³ Wood, E. F. Schumacher, стр. 221-22.

³⁴ Wood, E. F. Schumacher, стр. 300-303.

³⁵ Wood, E. F. Schumacher, стр. 352-67.

³⁶ Blake and Tradition, Princeton, N.J.: Princeton University Press (Bollingen Series), 1968.

³⁷ Kapila Vatsyayan, "Kathleen Raine Speaks" [интервју са Кетлин Рејн], IGNCA [Indira Gandhi National Center for the Arts] Newsletter 3, бр. 3 (октобар-децембар 1995), доступно на вебсајту IGNCA-e, http://ignca.nic.in/nl_00902.htm [јун 14, 2001]. Види Рејнина дела Yeats, the Tarot, and the Golden Dawn (Dublin: Dolmen Press, 1972), и Yeats the Initiate: Essays on Certain Themes in the Work of W. B. Yeats (Savage, Md.: Barnes & Noble Books, 1990).

³⁸ Овамедаља се од 1935. додељивала сваке године на предлог песника-лауреата ("Gilt-edged poets", Sunday Telegraph, јануар 3, 1993, стр. 20).

³⁹ Vatsyayan, "Kathleen Raine Speaks."

⁴⁰ Кетлин Рејн, писмо Стефану Оверију као одговор на ауторово писмо, јун 15, 2001.

⁴¹ Самија Кетлин не користи ову фразу у својим списима (или је не користи довољно често да бих ја наишао на њу), али је то очито закључак Маргарет Вилијемс, америчког студента која је средином осамдесетих посетила Републику како је изнела својој песми под насловом "Kali Yuga: June 1995", доступна на интернету на *William Butler Yeats Seminar Homepage* (California State University, Northridge), <http://www.csun.edu/hceng029/yeats/rainepoem.html> [јун 2001].

⁴² Kathleen Raine, "India and the Modern World", говор поново објављен у *Lapis* (n.стр., n.d.), некада доступан на интернету на <http://www.opencenter.org/lapis/raine.html>.

⁴³ Vatsyayan, "Kathleen Raine Speaks."

⁴⁴ Vatsyayan, "Kathleen Raine Speaks"; Maggie Parham, "She Will Not Cease from Mental Fight", *The Times* [London], април 18, 1992.

⁴⁵ Он га је цитирао два пута у говорима из 1996. Види: <http://www.princeofwales.gov.uk/speeches> [јун, 2001]. Позиција принца Чарлса може се описати као антимодернистичко-јунговско-емерсонистички универзаланизам. На отварању Института за архитектуру бранио је "дух" као "оно свепрежимајући доживљај свесности о јединствености са Природним светом, и с оним што га надилази, са творном силом коју називам Богом који лежи у средишту света. Ово је и 'пагански' и хришћански, а у овом смислу је засигурно је темељни израз оног што називамо религијом." Принц Чарлс је у истом говору против "научног рационализма" као "онога што уништава традиционалне темеље на којима се већ хиљадама година темељи тако много наших људских вредности." "The Inauguration of the Prince of Wales's Institute of Architecture", јануар 1992, доступно на http://www.princeofwales.gov.uk/speeches/architecture_30011992.html [јун 24, 2001]. Јунгизам потрђује други извор, приватни секретар принца Чарлса, Ричард Ајлфорд, а доноси га Кејт Мјуир у "The Selling of the Prince of Wales", *The Times* март 30, 1992. Најважнија разлика између Традиционализма и овакве позиције јесте недостатак елемента иницијације. Не зна се да ли је принц Чарлс масон. Породична традиција наговештава да јесте, али нема доказа колико обиљно схвата масонерију и којој припада (ако и припада некој).

⁴⁶ Charles, Prince of Wales, Address to the General Assembly of the Church of Scotland, Edinburgh, мај 20, 2000. Доступно на http://193.36.132/speeches/scotland_20052000.html [јун 24, 2001].

⁴⁷ "Islam and the West", говор одржан у Sheldonian Theatre, Оксфорд, октобар 27, 1993. Доступан на http://www.princeofwales.gov.uk/speeches/religion_27101993.html [октобар 30, 2001].

⁴⁸ Gervase Webb, "Charles Blasts Lies of Saddam Hussein", *Evening Standard* [London], октобар 27, 1993, стр. 2.

⁴⁹ VITA је првобитно установљена 1984. као програм унутар Royal College of Arts [Краљевског колеџа уметности] чувене лондонске уметничке школе - "краљевски" указује на ранији патронат пре него на неку повезаност са садашњим принцом од Велса. Кричлов је такође био укључен у Институт за архитектуру као директор студија, а такође је био и пријатељ академије Temenos. Он је њујорчани Традиционалиста у Причевческој фондацији.

⁵⁰ VITA вебсајт (<http://www.princes-foundation.org/foundation/edu-vita.html>). Prince of Wales, "Inauguration", и Eric Broug (VITA MA student), електронска пошта, септембар 2001.

⁵¹ Коментари се темеље на каталогу забележених предавања.

⁵² Кatalog забележених предавања на продају.

⁵³ Наведено у Muir, "Selling."

⁵⁴ Muir, "Selling."

⁵⁵ "Alice Trent", електронска пошта, јун 27-30, 2001. Где није назначен други извор, информације о Аристасији потичу из ове преписке.

⁵⁶ "Alice Lucy Trent", *The Feminine Universe: A Complete Outline of the Primordial Feminine Essentialist Philosophy* (London: Golden Order Press, n.d.), стр. 8, 30-32, 34-35, 38, 40, and 44.

⁵⁷ Trent, *Feminine Universe*, стр. 9, 11-14, 27, 44, and 49-50. За ране цивилизације Трентова наводи дело Џејмса Меларта. За биолошко пре него социјално порекло "конвенционалне женствености" она наводи Аи Монр.

⁵⁸ Трентова никада није читала Еволу (e-mail), и ослања се на Генона, али је независно дошла до сличних закључака.

⁵⁹ Trent, *Feminine Universe*, стр. 103-11 and 115-25.

⁶⁰ Trent, "Strangers in Paradise", *Femmeworld Modular Femmefiction*. Доступно на <http://www.aristasia.org/femmeworld/Modula.html> [јун 26, 2001].

⁶¹ Channel 4 је 1996. емитовао документарац о Аристасији.

⁶² Trent, e-mails.

⁶³ Наведено у Francis Wheen, "A Firm Hand behind Sweethearts", *The Guardian* [London], март 18, 1998, стр. 10.

⁶⁴ Trent, *Feminine Universe*, стр. 126.

⁶⁵ Trent, e-mails.

⁶⁶ Trent, *Feminine Universe*, стр. 122. Трентова је "вишу силу" пажљиво дефинисала у "одсуству живе женске традиције" и с обзиром на "свест о опасности од покушавања да се једна створи или 'оживи.'" (Трент, електронска пошта).

⁶⁷ Francis Wheen, "The Tortured Past of Miss Martindale", *The Guardian*, март, 1, 1995, стр. T5.

XII

ТРАДИЦИОНАЛИЗАМ У РУСИЈИ

Пропаст Совјетског Савеза је у руску политику унела необичну врсту Традиционализма. Ову идеологију је развила централна фигура традиционализма, Александар Дугин. Испрва се првенствено односила на делове руског друштва који су одбацивали политику председника Бориса Јељцина и идеју да се Русија претвори једну врсту либералне, демократске државе која има добре односе са Западом. Како се руско политичко окружење мењало под председником Владимиром Путином, Дугиново традиционалистичко ново евразијство се са маргина преместило у политички *mainstream*.

Традиционализам у Совјетском Савезу

Undergorund Традиционализам

Иако је Традиционализам неизбежно био ограничен на дисидентске кругове све до периода Перестројке, у Русији је већ у шездесетим годинама било Традиционалиста. Традиционализам је у Совјетски Савез најпре ушао кроз две московске библиотеке, Лењинову библиотеку и Библиотеку за књиге на страним језицима, које су из непознатих разлога биле добро опремљене традиционалистичким писцима.¹ Ови писци су током 1962-1963. привукли пажњу Јевгенија Головина, руског песника познатог само у кругу дисидената или "независних" интелектуалаца које је предводио, и то преко референци у књизи Луја Пауелса *Le matin des magiciens* – то је далеки одјек Пауелсове популаризације Традиционализма у западној Европи, о чему је било речи у претходном поглављу.² До сличног открића је дошао и други необјављени писац, Јуриј Стефанов, који је започео читати Генона. Стефанов је био мало познатији, јер је сматран за доброг преводиоца француске

књижевности.³ Головин и Стефанов су се познавали међусобно, али није познато ко је први открио Генона.

Њихово интересовање за Традиционализам прешло је на његов кругок, један од многих малих кружака интелектуалаца који су се тада могли пронаћи у целом Совјетском Савезу. Разочарани све устајалијим правоверјем касног совјетског марксизма-лењинизма, ови дисиденти или "независни" интелектуалци су се налазили на маргинама совјетског живота, бојкотујући институције као што је Комунистичка партија и Комсомола, а чланство у њима је било неопходно за запослење у подручју наука и новинарства где су интелектуалци обично радили. Уместо тога су радили као статистичари, библиотекари или чак као чистачи улица. Следећи устајену руску праксу, саставали су се по становима или кухињама како би разговарали и пили, али и како би читали и расправљали философска, књижевна и поетска дела која су понекада кружила као *самиздай*. Алтернативна музика је такође цветала у овом окружењу: западњачки жанрови као што су рок и панк, на које је режим гледао попреко, касније су стекли интелектуалну респективност која није позната у земљама њиховог порекла. Многи од ових интелектуалца су сами научили стране језике (често из упоредих текстова). Њихово самообразовање у друштвеним наукама често је превазилазило степен који досежу самоуки људи на Западу, али је недостатак формалне интелектуалне супервизије често доводио до недостатка дисциплине.

У Головиновом кружку из совјетског доба налазили су се Стефанов, Гајдар Џемал и (нешто касније) Александар Дугин. Они су постали тројица најважнијих руских Традиционалиста. Џемал, који се прикључио кружку 1967. био је Московљанин азербејџанског порекла чији су образовање и одгој били секуларни и совјетски пре него исламски. Он се као младић уронио у библиотеку философских дела коју му је оставио деда, отомански Турчин који је доселио у Русију и учествовао у Октобарској револуцији на страни большевика и који је потом предавао на престижном на Државном институту за позоришну уметност.⁴ Дугин, који се прикључио кружку 1980. био је син пуковника Совјетске армије.

Головин, Џемал и Дугин радили су на реконструкцији Традиционализма према књигама које су пронашли у Лењиновој библиотеци и Библиотеци за стране језике, понекад покушавајући да претпоставе садржај недоступних књига из њиховог наслова. Иако Генонова књига *Symbolisme de la croix* била недоступна (држана је у "затвореном одељку" библиотека), Еволин *Imperialismo pagano* (у измењеном, више традиционалистичком лајпцишком издању из 1933) налазила се у слободном делу библиотеке откада је набављена 1957 – когод је одговоран за ову одлуку очито није гледао даље од наслова. Већина руских Традиционалиста, иако су преузели идеју из Генонових објашњења модернизма, реаговала је (након 1991) више по Еволином моделу. Само је Стефанов представљао струју која је била више геноновска него еволијанска.⁵

Традиционализам је обезбедио интелектуално задовољавајуће објашњење совјетске стварности у којој су живели а коју су одбацивали, али их није покренуо на неку врсту акције. Дугин је превео Еволин *Imperialismo pagano* на руски 1981, али је његов покушај да га објави као *самиздай* имао мало успеха. У Москви шездесетих и седамдесетих година није била могућа нити духовна активност, ка којој је Генон обично водио на Западу, нити политичка активност повезана са Еволовим. Свака могућност политичке активности била је искључена из очитих разлога, а духовна активност је била ограничена због недостатка неопходне инфраструктуре. Постојеће традиционалистичке религијске групе нису биле доступне из Совјетског Савеза, иако је Владимир Степанов (не треба га мешати са Јуријем Стеваном), дипломац Московског философског института и припадник Головиновог кружка, успео да успостави контакт са (нетрадиционалистичким) британским новосуфистом, познатим писцем и песником Робертом Грејвсом.⁶ Иако се Џемал прикључио суфијском реду Накшибандија у Таџикистану 1980, изгледа да за њега суфизам није имао важности. Када је те године повео Головина и Дугина на пут дуг месец дана у планине Зеравшан у северноисточном Памиру, нису посетили Џемаловог шејха, иако су посетили гробове разних суфијских светаца.⁷

Најближе Головиново окружење почело је да дела када би с времена на време попили. Головин је одређивао ко ће да рецитира поезију или алхемијске и езотеријске текстове, и то су пратили у дани или недеље пијанства.⁸ На оно што је Дугин касније назвао "испадима у сваком облику" гледало се као на облик побуне. Ови испади су видљиви у неким романима још једног члана Головиновог кружка, новинара Јурија Мамлејева, кога је један критичар описао као "мајстора сексуалне и некрофилске гротеске".⁹

Традиционализам се могао пронаћи само у Москви, мада је Степанов био човек који је увео Традиционализам у Естонију. Он је подстакао интересовање за Традиционализам код Халцанда Удама, Естонца који је између 1967. и 1971. радио на докторској тези у Московском институту за оријенталне студије.¹⁰ Удам се првотно занимao за индолологију, и нашао је на Генонову књигу *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* док је трагао за делима о индијској философији у библиотекарском каталогу. Удам је био импресиониран те је пронашао и прочитао друга традиционалистичка дела уз помоћ Степанова с којим га је упознао његов ментор са Института за оријенталне студије. Потом се вратио у Естонију и постао први естонски Традиционалист. Међутим, између Удама и Головиновог кружка нису постојали значајни контакти и Удам је касније постао критичар руских Традиционалиста.¹¹

Изгледа да Головинов кружок није привукаo пажњу званичне јавности, иако је Џемал наводно био у установи за ментално оболеле више но једном (тадашњи уobičajeni начин за контролу дисидената). КГБ је вероватно толерисао такве кружке до одређених граница – граница које је Дугин очигледно био прешао. Власти су 1983. научле о забави у атељеу

извесног сликара где је Дутин свирао гитару и певао "мистичне антикомунистичке песме", како их је он назвао, те је Дутин био накратко затворен. КГБ је у његовој соби пронашао забрањену литературу, првенствено књиге Александра Солжењицина и Малејева (раније поменути писац који је емигрирао у Америку пре него што се Дутин прикључио кружоку).¹² Дутин је избачен из Института авијације, где је тада студирао. Запослио се као чистач улица и наставио је да чита у Лењиновој библиотеци користећи се лажном чланском картом.¹³

Традиционализам током Перестројке

Период Перестројке (1986-91) био је на много начина златно доба за "независне" интелектуалце. Оно што се некада чинило незамисливим, потпуно неочекивано је постало могуће, па чак и популарно. Ограничења су уклоњена; отворена су нова поља за делање онима који нису чланови Комунистичке партије; нове идеје могле су да се искажу. Током 1988. године, *Билийен Есйонской оријенталној друштву* чак је објавио Удамов превод Геноновог дела "Космички циклуси."¹⁴

Руски Традиционализам је управо током Перестројке подuzeо прве активне кораке. Дутин и Џемал су 1987. ступили у Памјат [Сећање], удружење које је Дутин касније описао као "најреакционарнију могућу организацију." Надали су се да ће је усмерити ка Традиционализму, баш као што се Елијаде надао да ће искористити Легију Арханђела Михајла у Румунији, и као што се Евола надао да ће искоритити фашисте, Hergenclub и SS.

Памјат је била жариште противљења Перестројци. Основали су је око 1974. рестауратори и историчари и посвећеници очувању руског културног наслеђа. Године 1987. се појавила као масовна политичка организација,¹⁵ могуће је под скутима КГБ-а као "сигурносни вентил да би се испустила пара коју су стварали дисиденти."¹⁶ Памјат је критиковала реформе Михајла Горбачова и тврдила је да стоји на бранику истинске Русије; нападала је "русофобију", ционизам, и светску масонску заверу.¹⁷ "Русофобија" је била схваћена као претеће и као стварно слабљење Совјетске државе,¹⁸ замена совјетских стандарда и вредности либералним па чак и западњачким вредностима.

Дутинови и Џемалови покушаји у инфильтрацији Памјати нису имали више успеха него Елијадеови и Еволини слични покушаји раније. Семинари које су одржавали привлачили су репспектабилну публику (до стотину људи), и Дутин је крајем 1988. ушао у Централни савет Памјати,¹⁹ али је 1989. дигао руке и напустио Памјат. Касније је њене чланове описао као "хистеричне сараднике КГБ-а и шизофренике." Многи други су дошли до истих закључака, и Памјат је ускоро постала небитна. Њена важност за руску политичку опозицију наликова је значају теософије за западни

езотеризам; она је била место које је омогућило појаву личности које ће касније постати важне.

Након 1989. године, Џемалове и Дутинове активности наставиле су одвојеним или упоредим путевима. Године 1990, када се исламизам почeo појављивати у Совјетском Савезу, Џемал је био један од оснивача Партије исламског препорода, о којој ће бити речи у следећем поглављу. После пропasti Совјетског Савеза, Дутин је помогао у оснивању не баш озбиљне Национал брњшевичке партије и све се више повезивао са две главне личности руског политичког живота. Један је био Генадиј Зјутанов, вођа Комунистичке партије Руске Федерације (КПРФ). Други је био Александар Андрејевич Проханов, ближи сарадник и вођа групе познате као *Родољуби*. Проханов је био плодан (а неки кажу и не баш добар) писац, чије је најпознатије дело било *Дрво у цениту Кабула*.²⁰ Овај роман о Авганистанском рату и друга дела о сличним темама донели су му иронични надимак: "Генералштапски Славуј."²¹

Дутинове политичке активности под Јељцином

Изненађујућа је трансформација што је Дутин, кога је КГБ некад хапсио као дисидента, постао сарадник Зјутанова, вође КПРФ-а. Као што ћемо видети, касније је дошло до једне трансформације сличне величине, када је Дутин почeo да се удаљава од КПРФ-а у правцу главног политичког тока под председником Путином. Ови преобраџаји нису указивали на Дутинову недоследност. Дутин је, попут Еволе, превасходно био веран својој идеологији, а не политичким покретима других људи.

Дутиново објашњење овог преобраџаја – од антисовјетског дисидента до сарадника комунистичког вођства – било је двострано. Најпре је 1989. неколико пута путовао на Запад, обративши се публици нове деснице у Француској, Шпанији и Белгији. Ове посете су веома допринеле великој промени Дутиновог усмерења. Будући да је готово цео свој живот веровао да је "совјетска стварност најгора могућа", на сопствено изненађење је открио да је западњачка стварност још гора. Таква реакција није била непозната совјетским дисидентима који су се сусрели са западњачком стварношћу. Као друго, догађаји из августа 1991, када Државни комитет за изванредне ситуације СССР-а (ДКИС) није успео да успостави контролу над Совјетском државом током поште планираног државног удара и када је уместо тога започeo распад Совјетског Савеза, променили су његову политичку позицију. Документ који се уопштено сматра за манифест ДКИС-а под насловом *Реч народу*, објављен је 23. јула 1991. у *Совјетској Русији*, а написали су га Дутинови каснији сарадници Генадиј Зјутанов и Александар Проханов.²² По сопственом признању, Дутин је био толико згађен руљом у Москви која је зазивала демократију, слободу и тржиште да је на крају

схватио да је почeo да осећа сe просовјетски баш у тренутку када је Совјетски Савез престao да постоји.

Након овог објашњења морамо да осмотримо промене које је Дугин начинио у традиционалистичкој философији, а такођe и на посебне карактеристике руског политичкog живота у нетом постсовјетском периоду. Дугинова прва промена је била да сe "исправи" Геноноvo схватањe православног хришћанства, повлачећи паралелу између Кумараасвамијевог ранијег "исправљања" Генонових погледа на будизам. Ова исправка је најјасније уобличена у његовој књизи *Метафизика blāovestii: pravoslavni eozoterizam* (1996). Дугин ту следи Жана Бијеа, француског православног шуоновца, и тврди да је Генон одбацивао западно хришћанство. Генон је имао право када је одбацио католичанство, али је погрешио када је одбацивао источно хришћанство, о коме је знаo веома мало. Према Дугину, православље, за разлику од католичанства, никада није изгубило своју иницијацијску вредност и тако је остalo као вредна традиција којој Традиционалисти могу да сe окрену. Дугин је затим наставио да преводи традиционалистичку философију у православним терминима.²³ Тако преусмерен, Дугинов Традиционализам није водио ка суфизму као езотеријској пракси ислама, већ ка руском православљу као езотеријској и егзотеријској пракси. Дугин је усвојио *једноверје*.²⁴ *Једноверје* признајe ауторитет патријарха па га Руска Православна Црква одобрава.

Дугинова друга и мања измена Традиционализма била је да комбинујe Традиционализам сa учењем познатим као евроазијство. Ово учење је имало нечег заједничког сa гледиштима из књиге *Clash of Civilizations* Самјуела Хантингтона.²⁵ До краја деведесетих година Дугин је постао најпознатији представник новог евроазијства, а након 2000. у јавности је познатији као новоевроазијац него као Традиционалиста.

Оригинално евроазијство је настало у Прагу, Берлину и Паризу током двадесетих година у круговима руских емиграната, посебно око П. Н. Савитског, лингвисте и кнеза Н. С. Трубецкоја и философа Н. Н. Алексејева.²⁶ Они су надградили деветнаестовековне словенофиле и пан-слависте, посебно Константина Леонтјева и Никоја Данилевског, и надали су сe да ћe сe њихово учење раширити међу совјетском елитом унутар Совјетског Савеза и да ћe створити "унутрашњу опозицију".²⁷ У стварности, евроазијство је тек осамдесетих година привукло већу пажњу у Совјетском Савезу када је објављена књига Лева Гумилева, *Наука eйnosa*, која је објављена и у Мађарској.²⁸ Евроазијство је у Русији добило на важности тек касних деведесетих година и то уз Дугинову помоћ и у изменејеној форми. Дугинова верзија евроазијства је познатија као ново евроазијство, а тaj сe израз односи и на теорије Гумилева као и на неколицину других људи, посебно на А. С. Панарина. Постоји неколико различитих развитака првобитног евроазијства из двадесетих година; ми ћemo сe овде бавити Дугиновим евроазијством.

Словенофили и пан-слависти, евроазијци из двадесетих година и коначно Дугин имајe нешто заједничко: уверењe да сe Русија фундаментално разликујe од Запада по своjoj духовности и органскоj природи друштва. Они сe међутим разликујe у неким важним детаљима.

Словенофили су били први руски интелектуалци који су покушали да дефинишу руски идентитет помоћu супротстављањa европском идентитету, баш као шto су неки западњачки интелектуаци у исто време покушали да дефинишу Запад упоређивањem сa европским прекоморским колонијама. Такво супротстављањe наспрам "другог" налазило сe у средишту деветнаестовековног национализма. Оно је помогло у стварањu западњачког менталитета као цивилизованог и рационалног наспрот наводно нецивилизованим и ирационалним народима из европских колонија – тaj јe идентитет у великоj мери заменио ранији хришћански идентитет. Словенофили су – уместо да религију замене нагласком на цивилизацији и разуму – наглашавали религију и друштвену солидарност наспрот наводне европске суве рационалности и моралне декаденцијe. Позивали су сe на романтичаре и критичаре ране модерности што нису чинили њихове западне колеге.²⁹

Евроазијци из двадесетих година су сe држали готово истe шемe као и словенофили и пан-славистe, обнављајuhi критику западног модерног друштва како би обухватила "механицизам" – препознајuhi западњачки тријумф у механичким стварима, а наглашавајuhi руски и евроазијски "организам", и критикујuhi Запад збog секуларизацијe и збog атомизацијe друштва у име индивидуализма.³⁰ Њихова анализа западног друштва заправо сe нијe разликовала од Геноновe. Нијe познато да јe иједан евроазијац из тог периода читao Генона, али су и евроазијци и Генон оформили својe идејe у исто време и тако су били подвргнути неким истим општим утицајима. Дакле, Дугину и нијe било тешко да повежe евроазијско виђeњe Запада сa традиционалистичким погледимa.

Разлика сe налазила у дефиницији "другог" и "наc.". За словенофиле и пан-славистe, "ми" јe означавало Словене, а "други" су били Европљани или, за пан-славистe, "римско-германска" цивилизацијa. Евроазијци из двадесетих година су задржали дефиницијu "другог" али су редефинисали "наc.". Сада тo нису били Словени, већ Русијa и народи евроазијских степа.³¹ Дугин јe увeлиko следио евроазијце из двадесетих година, али јe модификовао њихове дефиницијe у светлу два међуратна "геополитичка" гeографa, пионира британске гeографije, сера Халфорда Макиндерa,³² и утицајног немачког гeopolитичара, Карла Хаусхоfera.

Макиндерове и Хаусхоferове теза o темељnoj подељenoсти измеđu "евроазијског сrca зemљe" којe чинe Немачка и Русијa и атлантског светa поморских народа окренутих ка слободноj трговини и демократском либерализму, најpre су изнетe у Макиндеровоj књизи *Democratic Ideals of Reality*, објављеноj у време Мировne конференцијe у Паризу 1919.,³³a каснијe јu јe преузeo Хаусхоfer. Намера Макинdera, унионистичког (конзервативацa)

члана Парламента и задртог империјалисте, била је да убеди атлантске силе (Британија и Америка) у потребу да се умешају како би обезбедили равнотежу између две евроазијске силе, Немачке и Русије. Иронично, његов рад је привукао мање пажње у атлантском свету него у Немачкој. Хаусхофер је снажно заступао потребу за совјетско-немачким савезом против атлантског света, мада његова концепција државе као живог организма са правом на *Lebensraum* носи део одговорности за немачки напада на Русију који ће окончати кратки совјетско-немачки савез.

Када се Традиционализам од хиндуизма и суфизма окренуо православљу, постао је готово савршен додатак европијства. Атлантски свет се са лакоћом може поистоветити са *kali yuga*, модернизмом, одсуством истинске духовности и најнижом демократијом које се Евала толико грозио. Русија је, с друге стране, спремиште велике и моћне иницијацијске традиције и поседује најбоље могуће духовно и метафизичко оправдање за борбу са силама tame, утелотоврених у атлантском савезу. Као што је некада историјска мисија Совјетског Савеза била да свету донесе комунизам, сада је света мисија Русије била да свету донесе православни Традиционализам. По Дугиновим речима, "источна црква мора извршити своју мисију у панетарном контексту."³⁴

Дугин и црвено-смеђи

Како би комплетирали објашњење како је један Традиционалиста постао савезник марксиста, морамо се накратко осврнути на неке посебне црте руског политичког живота у нетом постсовјетском периоду,³⁵ где уобичајена западњачка подела на левицу, десницу и центар није заиста постојала. Од раних дана Перестројке, либерализам је био радикалан, а комунизам конзервативан. Када се 1990. унутра Комунистичке партије појавила организована опозиција Перестројки, кристалишући се око КПРФ под вођством Генадија Зјутанова, била је у идеолошком савезу са Прохановљевим Родољубима. Овај савез је започео са стварањем заједничког фронта који се често називао "црвено-смеђим", где су "црвени" били КПРФ, а "смеђи" (фашисти) Родољуби. Дугин је више волео назив "црвено-бели".³⁶

Тада је постојала још једна подела важнија од поделе на левицу и десницу, подела на оне попут Јељцина, који су прихватали неку визију либерално-демократске Русије која има ваљане односе са Западом, који ће се називати "либералима", и на оне који су одбацивали такву визију, а који ће се називати "опозицијом." Различити делови опозиције носили су разна имена у различито време (комунисти, родољуби, националисти, па чак и монархисти), али је од припадности одређеној фракцији било важније бити у опозицији.³⁷ Сличан образац се може пронаћи и у Вајмарској републици, где се национал-комунистички тренд јавио међу комунистима у првим

поратним годинама а национал-бољшевички тренд се јавио код десничара, чак и код неких нациста 1929.³⁸

Дугин је 1991. почeo да пише за Прохановљеве новине *Дан* које су тада имале тираж од 150000 примерака.³⁹ Сматрао је Проханова "родољубом статистичарем" необично отвореним за нове идеје. Проханов је дозволио Дугину да у његовим новинама објављује идеје Еволе, Генона, као и западно-европске нове деснице: идеје "антиkapitalista" (Дугинов израз) као што су Клаудио Мути, Италијан, муслиман и еволијанац, и Ален де Беноа, познати интелектуалац и вођа француске нове деснице.

Дугин је током овог периода одлучно стао на страну опозиције, као и Зјутановљеви комунисти. Зјутановљево опозиционо стајалиште је за Дугина било важније од његовог марксизма, јер он заправо и није био прави марксиста. По речима Александра Ципке, једног од политичких саветника Горбачова: "Сама помисао да се идеја 'нације' и 'државе' стави изнад идеје ослобођења радничке класе [што је учинила КПРФ] директно је у супротности са духом и теоријом марксизма."⁴⁰

Разумљиво је како су Традиционалисти попут Дугина могли желети да се здруже са КПРФ, али остаје питање због чега се КПРФ заинтересовала за ново Дугиново европијство. Одговор лежи у томе да су разне групе које су чиниле опозицију делиле интересе и непријатеље, али им је недостајала уједињујућа идеологија. Испрва је национализам могао да изгледа као одговарајућа идеологија за опозицију, али етнички утемељен национализам какав је познат у западној Европи од Француске револуције тешко да би одговарао руским условима, будући да је Руска Федерација многонационална држава. Етнички утемељен национализам није могао да буде део легитимизације царистичког или совјетског режима,⁴¹ а чак је и вођа Памјати, Дмитриј Васиљев, био приморан да изменi своју изјаву да "је наш циљ пробудити националну свест руског народа", и да је допуни речима, "и свих других народа који живе у нашој домовини."⁴² Доведен до крајности на крају двадесетог века, етнички утемељен национализам наговестио би својење руских територија на још мању меру него у 1991, на мали простор чисте руске територије. Иако је о таквом крају размишљао мали број радикалних либералних интелектуалаца у Москви, било би то проклетство за већину обичних Руса. То би довело до фаталне практичне последице – неочекивано велики број етничких Руса би остао ван граница чисте руске територије.

Ново европијство, дакле, било је свеобухватнији облик од национализма, подеснији за руске услове. Евроазијски блок, предвођен Русијом, би укључивао не само читаву Руску Федерацију, већ и, у већини интерпретација, подручја као што су Украјина и Белорусија. По неким гледиштима, овај блок би такође укључивао не само територије некадашњег СССР-а, већ и већи део исламског света.

Односи између Русије и исламског света били су централни парадокс у опозиционој мисли и мисли новог европијства. С једне стране, очекивало

се да догађаји у Авганистану током осамдесетих година и у Чеченији и самој Москви током деведесетих доведу до повећања непријатељства спрам ислама и исламизма у Руској армији и јавности. Председник Јељцин и председник Путин су подстицали и користили антиисламско осећање. Известан расизам против "црних гузица" са Кавказа био је општа ствар, и понекад би довео до расистичких напада. Слично расистичко осећање, с времена на време, користили су важни делови екстремне деснице на Западу. С друге стране, Совјетски Савез је дugo гајио пријатељске односе са арапским светом, желећи да државе средњег Истока види као стварне или потенцијалне савезнике против Америке.⁴³

Без обзира на јавно расположење, руска опозиције је обично говорила лепо о исламу. "Поштујем ислам и друге вере", рекао је 1989. вођа Памјати, Дмитриј Васиљев. "Хомеини је велика особа која се бори за ислам и за чистоту исламске традиције. Ми смо уз оне који верују у Бога."⁴⁴ Сличан правац су касније заузеле и важне личности у опозицији (уз изузетак Владимира Жириновског).⁴⁵ Дугин, Проханов и Зјутанов су се изјаснили у корист савеза са исламом. За Дугина: "Нова фаза стратегије света-звери састоји се у потчињавању руског народа глобалној моћи, с једне стране, и у нападу против најчвршћег бастиона традиције, кога представља ислам, с друге стране."⁴⁶ За Зјутанова: "На крају двадесетог века све је јасније да исламски свет постаје стварна алтернатива хегемонији западне цивилизације... Фундаментализам је... повратак вековима старој националној духовној традицији ... моралним нормама и односима међу људима."⁴⁷

Зјутанов је био важна личност у руском политичком животу, а Проханов је био важан за Зјутанова. Неколико коментатора се слаже да је Проханов био инструмент у Зјутановљевом приближавању осталим опозиционим групама, и тако је у децембру 1995. његова странка постигла значајан успех на изборима за Думу, из којих је КПРФ изашла као највећа партија у Думи,⁴⁸ и ту је позицију задржала и на изборима 1999, али је њена важност касније почела да опада. Постоји и сагласност да је Проханов кроз новине *Дан популаризовао* ново европајство и претворио га у "заједничко жариле руске 'црвено-смеђе' коалиције".⁴⁹ Један коментатор је отишао тако далеко (претерујући) рекавши да Прохановљеве новине, а не партијски орган "представљају идеологију комунистичког *mainstreama*".⁵⁰ "Зјутанов је искористио европајство како би поново измислио Комунистичку партију", писао је други коментатор, "и био је фантастично успешан у томе."⁵¹

Улога новог европајства унутар опозиције, као и самог Дугина била је од средишње важности. Овакво је било виђење многих западњачких посматрача, посебно након Дугинове најчитаније књиге, *Основи ћеополитике* (1997).⁵² Било је то најважније и најуспешније дело. Године 1997, ова књига је "изазвала врућу дискусију међу војним и цивилним аналитичарима у великим броју институција... иако је утисак [једног посматрача] био да је било више дискусије него ишчитавања књиге".⁵³ Интересовање Руске војске за Дугинову књигу је значило да јој је придавана велика пажња у

одређеним круговима у иностранству. Дугин је 25. априла, 1997. већ био објавио "Геополитика као Судбина", у издању *Краснаје Звезде*, армиских новина, а *Основи ћеополитике* је такође потпала под окриље војске, или бар под окриље генерал пуковника Николаја Павловича Клокотова, предавача на Генералштабној војној академији, месту где је Дугин раније говорио на позив генерал пуковника Игора Николајевича Родионова, потоњег министра одбране под председником Јељцином.⁵⁴

Основи ћеополитике се залажу за савез са исламом. Залажу се и за стварање осовине Берлин-Москва-Токио која ће се борити против атлантске претње, и за повратак Немачкој руске енклаве Калињграда (некадашњи Königsberg) и за повратак Курилских острва Јапану, а овоје је заузео Совјетски Савез на крају Другог светског рата. "Однос између Дугинових идеја и идеја руског естаблишмента", писао је Чарлс Кловер у утицајном часопису *Foreign Affairs*, "сувише је јак да би се занемаривао." Кловер је као доказ навео руску сугестију из 1998. да Курилска острва могу да се врате Јапану, и приступ Русије Ираку и Ирану.⁵⁵ Обе ствари се, наравно, могу објаснити на задовољавајући начин, без указивања на Дугина и Традиционализам,⁵⁶ али је јасно да Дугинове идеје изгледају мање ексцентрично руској но западњачкој публици.

Можда је најбоља анализа она Игора Виноградова, либералног интелектуалаца и уредника магазина *Континер*. Говорећи о коренима европајства из двадесетих година, Виноградов је рекао да је "евropaјство чак и тада довољно открило свој гангренозни утопизам" – његова примедба о утопизму очито указује на то да оно води тоталитаризму. О заступницима новог европајства из двадесетих година Виноградов каже:

Они су спроводили бучну галванизацију реакционарне утопије која је пропала пре много времена, покушавајући да је оживе новом вакцином – комбинацијом "православља" и "ислама" у име борбе против завереничког "ционизма", трулог западног католицизма и сваке врсте јудео-масонерије... Они су веома опасни због њихове [интелектуалне] недораслости. Напокон, искушење верског фундаментализма у нашем веку неверовања и опште духовне искварености привлачи многе очајнике који су се изгубили у хаосу.⁵⁷

Заслуге за ово оживљавање "пропале" идеологије морају се приписати Дугину и Традиционализму, очитом извору поменуте "нове вакцине."

Дугиново ново европајство није искључиво и надасве традиционалистичко. Иако обавештен читалац лако може да препозна традиционалистичке утицаје,⁵⁸ и иако у *Основама ћеополитике* постоји поглавље о односима између модерне геополитике и свете географије, реч "традиција" се, на пример, не јавља у речнику његове књиге *Основи ћеополитике*, а ни традиционалистички нити други философски текстови нису укључени у књи-

ту која започиње Халфордом Макинедром.⁵⁹ Успех Основа ћеополијике, дакле, још је један пример неког Традиционализма.

Национал-бољшевичка партхија

Под председником Јељцином Дутинове најважније политичке везе биле су са Проханом и КПРФ; након успеха Основа ћеополијике на почетку 1999. Дутин је постављен за посебног саветника Генадија Николајевича Селезњева, представника КПРФ у Думи.⁶⁰ Такође је одржавао добре контакте са западно-европским десничарима. Успоставио је пријатељске односе са де Беноом и његовим белгијским савезником, Робертом Стеукером, током Дутинове посете Западу 1989, а наставило се њиховом узвратном посетом Русији (први је посетио Русију марта 1992)⁶¹ и објављивањем две збирке Дутинових радова на италијанском које је приредио Мути 1991. и 1992. године.⁶² Међутим, политичка веза која је Дутину испрва омогућила простор у руској јавности и која је повезана са већином Дутинових дела, била је веза са једним писцем другачијег типа од Проханова, Едвардом Лимоновом.

Лимонов је био дисидент и песник попут Головина и Мамлејева, и емигрирао је у Америку 1974.⁶³ Као и Дутинова и његова реакција на стварност на Западу била је разочарење па чак и гнушање што је забележио у свом роману *To сам ја, Едичка*.⁶⁴ Преселио се у Француску, узевши француско држављанство 1987, и наставио је писати полу-аутобиографске романе које су веома ценили они Руси који су могли да их прочитају, било у иностранству било као копије прокријумчарене у Совјетски Савез, као и многи западњаци (већина је преведена на француски као и на друге језике).

Пропаст Совјетског Савеза 1991. значила је да се емигранти као што су Лимонов, Мамлејев и Солжењицин могу вратити у Русију и они су то учили.⁶⁵ За млађе интелектуалце Лимоновљев повратак је био значајни од Солжењициновог. Лимонов је дао много интервјуа у штампи и на телевизији, којима је разочарао многе либералне интелектуалце. Иако бесумње ваљан песник и романописац, пред камерама је показао недостатак речитости и провинцијалност. Још је више узнемиравало то што је почeo да говори "чудне ствари." Либерали су коначно били приморани да признају да Лимонов има опозиционе политичке ставове. Када је 1992. године Владимир Жириновски, екстремни националиста, представио своју (иронично названу) Либерално-демократску партију као будућу власт у Русији, Лимонов је био један од његових девет министара у сенци.⁶⁶

Дутин се срео са Лимоновом у опозиционим круговима око Проханова и Зјуганова. Лимонов се тада спремао да раскрсти са Жириновским, кога су све више сматрали опортунистом, а и он и Дутин су били разочарани "архаичношћу" постојеће опозиције. Сходно томе су се одлучили на заједнички *demarche*. Дутин је желео неку врсту новог покрета, али је Ли-

монов инсистирао на формалној политичкој партији, и тако су 1993. основали Национал бољшевичку партију (НБП)⁶⁷ – а овај снажни наслов је осмислио Дутин, који је извео из руског емигрантског извора пре него из немачког извора.⁶⁸ Трећи оснивач је био музичар Јуриј Летов, уживалац дроге, анархиста, панкер и певач, чија је група, *Цивилна одбрана*, имала бројне слушаоце у узрасту од 12-20 година.⁶⁹

Лимонов је био вођа национал-бољшевика и "човек од акције" иза њених активности, али га је вероватно више водила његова реакција на Запад седамдесетих година него Традиционализам или било каква одређена идеологија. Први корак национал бољшевика била је билборд-кампања у Москви која је позивала на бојкот увозне robe, под sloganom: "Јенкији, напоље из Русије!" То је привукло пажњу јавности на партију.⁷⁰ Уследили су слогани међу којима и: "Пијте квас, а не кока-колу!" који је смислио Дутин. Друге активности су имале мање успеха. Чланство у Москви никада није прешло пет стотина чланова, иако је у читавој Русији можда досегло две хиљаде, то тешко да је значајан број у односу на сто педесет милиона.⁷¹ Савез Лимонова са две опозиционе партије био је кратког даха.⁷²

У изборима за Думу 1995. национал бољшевици су наступали појединачно, а не као партија јер су стално одбијали да се региструју као партија у министарству правде.⁷³ Дутин се кандидовао у регији Петрограда док се Лимонов кандидовао у Москви. Дутинова кампања је добила велики публицизитет због подршке Сергеја Курјекина, познатог рок и цез музичара који је компоновао и симфоније, а чија је група, *Пој механичари*, била "вома популарна." Курјекинова популарност је потицала делом из његових "мистификација", као што је она коју је изрекао на великом телевизијском каналу. Наиме, твrdio је да је Лењин печурка. Организовао је бесплатан поп концерт под називом "Курјекин за Дутину"⁷⁴ и објашњавао је национал бољшевичку линију у интервјуима као што је онај који је дао *Смени*, петроградским новинама за младе, у септембру 1995. Упркос његовој подршци, Дутин је добио само 2493 гласа или 0. 85 посто. Лимонов је у Москви прошао мало боље и добио је 1. 84 посто или 5555 гласова.⁷⁵

Непоколебан овим неуспехом, Лимонов се поново кандидовао у мају 1997. али није изабрана за губернатора региона Нижни Новгород.⁷⁶ Дутин је, с друге стране, дошао до закључка да су гледишта Лимонова о национал-бољшевичком могућем утицају на руско изборно тело (које је супротстављено руским интелектуалцима) била нереална. Такође је био разочаран Лимоновљевим незанимањем за идеологију.⁷⁷ Напустио је партију у мају 1998. Јуриј Летов се није много освртао на партију (мада је 1996. писао у партијском листу *Елементи*, о чему ће бити речи касније).

Када говоримо о Национал-бољшевичкој партији, било је ту и трагова хумора који подсећа на Лимоновљеву прозу. На пример, њен политички програм је укључивао и право сваког њеног члана да не слуша своју девојку док му говори, као и партијска правила о понашању у биоскопу (на западњачке филмове одлазити у групама по петнаесторо и вандализовати ауди-

торијум). Ова правила вероватно није требало узимати за озбиљно. Члан је требало да се закуне следеће: "Ми ћемо уништити свет криминала. Његови најбољи представници ће ступити у службу народу и држави. Остали ће бити уништени војним средствима." Партијски поздрав: подигнута десница због фашизма и стиснута песница због боршевизма, а подизање руке је пратио поклич: "Да, смри!" – такође у себи има део фарсе. Ови апсурдни елементи су помогли да партија добије контракултурални призвук. Иако то никада није признато, Национал-боршевичка партија је била више угетовољење става него што је била политичка организација. Један критичар, Иља Понамарев, је отишао толико далеко да је НБП описао као "постмодерни естетски пројекат интелектуалаца-провокатора."⁷⁸ Партијска тврђња да тежи апсолутној власти такође треба да се узме опрезно. Стварна важност ове партије за Дугину састојала се у томе што је неколико година она била основа за његово појављивање у јавности и за његове радове и издаваштво.

Дугин као уредник

Након што је Дугин напустио НБП, основ за његове активности је постала његова издавачка кућа, Арктогаја. Арктогаја је објавила неке преводе западњачких Традиционалиста,⁷⁹ девет Дугинових књига (писао је по две књиге годишње између 1993. и 1997), и неке романе Густава Мајринка, "фантастичног" немачког писца из Прага с почетка двадесетог века, који се занимао магијом и окултним.⁸⁰

Дугин је такође покушао, с помешаним успехом, и да прошири своју верзију Традиционализма путем разних часописа, радија и интернета. Опет је најмекши Традиционализам имао највише успеха. Озбиљан "теоријски" часопис, *Мили анђео*, излазио је од 1991-1997. године у малом тиражу, а општији часопис, *Елеменайи*, покренут је 1993. са амбициозним тиражом од 50000 примерака, али је до 1996. тај број пао на 2000 примерака, што је још увек позашан број. Године 1998. је престао да излази.⁸¹ До краја 1999. Дугиново најзначајније средство приступања руској јавности била је страна у Прохановљевим новинама *Сујира*, које су наследиле *Дана*, који је забрањен након што је Јељцин употребио оружану силу против непокорне Думе у октобру 1993. *Сујира* је имао тираж од 70000 до 100000 хиљада примерака.⁸² Дугинова страна – додатак насловљен *Евроазијска инвазија* – тешко може да се допадне публици која чита *Сујира*. То је популаристичка новина која доноси приче као што је: "Јељцин-лопов, Ђаченкова-лопов?" (Ђаченкова је Јељцинова кћерка). Ту се налазе и текстови о војној авијацији, излагања о демократским политичарима као америчким шпијунима или јеврејским агентима. Дугинов додатак, насупрот томе, више је интелектуалан. Постмодернистички изглед, сасвим различит од остатка новина, обично је доноћен неком максимом (на пример, "Херој је онај који поседује непокрет-

ни центар"), а додатак насловној страни, "Јељцин-лопов, Ђаченкова-лопов?" био је "Национални егзистенцијализам: тело као изведба."⁸³

Успешнији од *Елеменайа* је био седмични једночасовни радио-програм, "Finis Mundi",⁸⁴ који је водио Дутин а који се емитовао четвртком у поноћ на популарној музичкој станици FM 101. Он је "привукао култ следбеника међу студентима универзитета" (према московским новинама)⁸⁵ еклектичним избором музике (од Вагнера до Едит Пјаф) помешане са Дугиновим традиционалистичким порукама и расправама о једном филозофи у свакој емисији: Генон је био први, Ниче осми. Међутим, програм је био угашен 1997, након само шеснаест недеља. По Дутину, због политичких а не новинарских разлога.

Једнако је утицајан био и Дугинов сајт, www.arctogaia.ru (сада arcto.ru). То је један од првих сајтова на руском језику и покренут је 1998. Године 1999. садржавао је странице о метафизици, политици, књижевности и еротици,⁸⁶ и форуме о Традиционализму, херметизму, књижевности и старим веровањима.

Геноновски Традиционализам у Русији

Иако је Дугин током ових година постао најпознатији руски Традиционалиста, установљена је и мање политичка верзија Традиционализма, усклађенија са Традиционализмом какав налазимо у западној Европи и са нагласком на Генону. Потекла је од Јурија Стефанова. Стефанов је одмах након пропasti Совјетског Савеза објавио бројне чланке о Генону у часопису *Философска йићања*, озбиљном философском часопису кога објављује Руска академија наука. Бројни руски интелектуалци који читају овај часопис су се заинтересовали за Традиционализам у његовој неполитичкој форми. Најважнији међу њима су Артур Медведев, као и Дугин син официра и историчар.

Медведев је постао Стефанов главни ученик и након Стефановљеве смрти он је постао најпознатији руски неполитички Традиционалиста. Када је 1993. завршио студије, основао је часопис *Чаробни бреј*. Овај часопис је добио име по роману Томаса Мана и испрва је замишљен као књижевна и философско издање, где би се могли сусретати интелектуалци разних убеђења.⁸⁷ Након другог броја, међутим, постао је искључиво традиционалистички, да би на крају постао руски еквивалент *Etudes traditionnelles*. Од 1993. Медведев је објављивао један број годишње, а већи се број издања појавио након 2000. године. Свако издање има око 300 страна. Као и слични часописи на Западу, садржи преводе класичних традиционалистичких текстова, преводе нетрадиционалистичких духовних учитеља као што је Мула Садр, нове чланке и приказе књига. Чланке пису најчешће Руси или Традиционалисти који говоре руски, али има и превода савремених западњачких Традиционалиста.⁸⁸

Постоје извесна преклапања између Чаробної бреја и политичке традиционалистичке заједнице. Иако већина сарадника Чаробної бреја није заинтересована за Дутинову политику, а неки су чак и либерали, следбеници Дугина и Џемала каткад објављују у овом часопису који се бави искључиво духовним темама,⁸⁹ а то чини и Головин, најстарији Традиционалиста. Медведев, међутим, уопштено не прима чисто политичке радове.

Неполитички сарадници Чаробної бреја личе на сараднике сличних часописа било где другде, иако можда са већим нагласком на поезији и академији. Попут Шуонових следбеника, многи пишу књиге о разним темама у којима се огледају традиционалистичке перспективе. Они нису повези са суфијским редовима и нису развили неку одређену религијску заједницу. То има неке везе са изворима руског Традиционализма о којима смо говорили и са уверењем да је руско православље задржало иницијацијску вредност коју Генон није видео у западном хришћанству. Стефанов се занимао Кабалом и гностицизмом, али је себе увек видео као православног хришћанина.⁹⁰ Слично томе, духовне последице по Медведева након његовог сусрета са Геноном и Стефановим биле су такве да је он започео редовну хришћанску праксу. Два најближа сарадника Медведева су староверци, али припадају различitim сектама.

Међу руским Традиционалистима постоји интересовање за ислам, али муслиман који је најближи Чаробном бреју јесте муслиман по рођењу. У питању је Али Тургијев, космополита са Кавказа и молекуларни биолог, који се са Традиционализмом сусрео у Философским иштањима. Тургијев није видео потребу за личном иницијацијом поред редовне исламске практике, и више се интересовао за шиитску литературу него за суфизам (иако је сунит).⁹¹ Мали број руских Традиционалиста је прешао у ислам, али углавном их привлачи шиитски ислам, што је резултат Џемаловог утицаја који је и сам припада шиитима. Иако су Џемалове активности (о којим ће бити речи касније) превасходно политичке, он је и даље највидљивији руски муслиман. Као што је један преобраћеник рекао када је упитан да ли би пришао неком суфијском реду: "Није ли шиитски ислам један огромни ред."⁹² То није баш уобичајено виђење, али се може наћи и код ревних муслимана и код спољних посматрача. Бројне перспективе које су у сунитском исламу карактеристичне за суфијске редове у шиитском исламу су део *mainstreama*.

Група око Чаробної бреја није једина руска духовна традиционалистичка група, мада је најзначајнија таква група. Постоје извештаји о групи руским следбеницима реда Тијанија, реда који је веома важан у исламском свету, а које води швајцарски шејх који је некада припадао марјамијима.⁹³ Постоје и бројне организације као што је Византјски клуб који води Аркадиј Малер, Јеврејин и бивши члан БНП-а који је напустио партију са Дугином, а потом је напустио и Дугина и основао Евроазијски клуб.⁹⁴ Малер је повремени сарадник Чаробної бреја.

Група око Чаробної бреја и ове мање групе су типичне за Традиционализам свугде. Дугин је деведесетих био необичан. Еволини пројекти су били амбициозни, али су Дутинови били успешнији. Током првих година двадесет и првог века, као што ћемо видети, Дугин је постао још успешнији.

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕ XII

Делови овог поглавља су првобитно представљени на CESNUR 14. међународној конференцији, Рига, Летонија, августа 29-31. 2000, под насловом "Руски Традиционализам."

¹ До 1978. Лењинова библиотека је имала 17 Генонових књига, 6 Еволиних, 14 Бурхартових, 12 Шуонових и 38 Кумараџамијевих. Иако су нека традиционалистичка дела била набављена тридесетих и четрдесетих година, већина је набављена између 1968. и 1976. Издање Генонове књиге *Orient et Occident* из 1930, на пример, набављено је (или барем каталогизовано) 1968. Чудно је да Лењинова библиотека има копију Еволине дадаистичке поеме, *La parole obscure du paysage intérieur*, која је објављена 1920. у само 99 копија. Она је набављена 1940. Подаци су добијени проучавањем каталога Лењинове библиотеке (преименоване у Руску државну библиотеку) током 1999. Није јасно због чега је Лењинова библиотека у то време вредно прибављала ауторе који су (са изузетком Кумараџамија) одбациле многе библиотеке на Западу; једна од могућности јесте да је независни интелектуалац који није имао везе са Головиновим кружком (и који нам је због тога остао непознат) у то време радио у библиотеки и да је био лично заинтересован за ова дела.

² Александар Дугин, интервју. Где није другачије назначено, информације потичу од Дугина и где је било могуће потврђене су из другог извора.

³ Артур Медведев, интервју.

⁴ Гајдар Џамеил, интервју. Према неким изворима, он је могао похађати Оријентални институт у Москви и бити избачен током 1969.

⁵ С обзиром на Стефановљева широка интересовања (окултизам и слично), тешко може да се опише као геноновац.

⁶ Haljand Udam (електронска пошта, март-јун 2000). Степанов је био заинтересован за дела Гурђијева и за "не-исламски суфизам" који је на Западу установио Инајат Кан (1882-1927), а који је потом популаризовао Идрис Шах (1924-96). Степанов је остао у преписци са Грејвсом, са којим се срео у Москви. Касније се придружио Међународном суфи покрету који је основао Хидајат Инајат-Кан (1917-), један од синова Инајата Кана, а сам је основао Институт за хармонични развој у Москви, организацију која припада гурђијевској традицији.

⁷ Према Џамеилу, он се прикључио огранку накшибандија који је водио Ешон Калифат (интервју). Према Дугину, Џамеил није никада приступио накшибандијама (електронска пошта, фебруар 3, 2006).

⁸ Дугин, електронска пошта, 2006.

⁹ Caryl Emerson, "The Russians Reclaim Bakhtin", *Comparative Literature* 44 (1992), 415-24.

¹⁰ Теза је била о Сухравардију, једном од Насрових "исламских философа".

¹¹ Удам, електронска пошта. Степанов је помињао Головина, али никада с њим није упознао Удама. Удам се срео са Џамеилом, али касније, у Естонији 1980.

¹² Види: AN 5.

¹³ Дугин је на улици пронашао картицу и заменио је фотографију на њој.

¹⁴ Удам, електронска пошта.

¹⁵ Види: AN 7.

¹⁶ "Јаковљев криви КГБ због јачања фашистичких група" [Интервју са Александром Јаковљевом], *Izvestia*, јун 17, 1998, стр. 5. Превод из *Current Digest of the Post-Soviet Press*. Неки извори у руској штампи су преузети одатле. Види: AN 8.

¹⁷ Види: AN 9.

¹⁸ Видљива конфузија у кориштењу термина "совјетски" и "руски" (чија је држава СССР?) указује на срж проблема: према речима Александра Ципка, политичког саветника Михајла Горбачова, "до времена *перестройке*, стара Русија је умрла. Руси тада нису више имали националну препознатљивост, културу нити светоназор." У овој изјави свакако постоји претеривање, али она наглашава значајну ствар. Премда је антинационалистички интернационализам раних большевика умирен током година совјетске историје (посебно под Стаљином, који је повратио многе руске националне симболе, од Руске превославне цркве до армијских униформи царистичког кроја), бити *Рус* је у међувремену замењено у бити *Совјет*. Како се совјетска идеологија распадала, Руси су остали готово несигурни по питању свог идентитета као и по питању своју политичке будућности. "Ниједан од вођа *Перестройке*", жалио се касније Ципко, "није знао како да повеже *Перестройку* са руском националном историјом" (Tsipko, "Russia's Difficult Path").

¹⁹ Stephen D. Shenfield, *Russian Fascism: Traditions, Tendencies, and Movements* (New York: ME Sharpe, 2000). Захваљујем се на дозволи да користим нацрт поглавља за ову књигу.

²⁰ Александар Проханов, *Дрво у центру Кабула* (Moscow: Sov. pisatel', 1982).

²¹ За више информација о Проханову, види: AN 11.

²² Постоји неслагање о аутору овог документа. Michael Specter ("Muse of Anti-Yeltsin Forces: He is Feared, Never Ignored", *New York Times* мај 2, 1996: A1) указује да га је Проханов написао а Зјутанов потписао. Ципко тврди да га је Зјутанов започео и потписао (Tsipko, "Russia's Difficult Path"). Обојица се међутим слажу да су Проханов и Зјутанов сарађивали на његовом писању.

²³ Види Дугинов сажетак његове књиге *Метафизика благовести: православни езотеризам* [online]. Доступно на <http://web.redline.ru/arctogai/bies.htm> [мај 31, 1997]. На пример, заменио је Геноново наглашавање метафизичког Јединства нагласком на "метафизичко" Тројици, у складу са билијском и хиндуистичком космологијом, и тврди је да *insan al-kamil* [сavrшени човек суфијског концепта] у хришћанству није Исус већ Марија. Чини се да је Бије имао великог утицаја на Дутину током 1996, пошто је гостовао у права два броја *Милог анђела* и пошто је био предмет Дутинове раио-емисије *Finis Mundi*. Бије се родио у француској породици у Алжиру и Генона је открио у школи. Током 1953-55. године следио је мостаганемске алевије, али је, након што се 1956. преселио у Француску, открио православље. Шуона је спро 1967, и отада је остао у блиским односима са њим. "Etapes biographiques [de JB]" октобар 2, 2001.

²⁴ Каријет, интервју.

²⁵ Samuel CTP. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

²⁶ Marlène Laruelle, *L'ideologie eurasiste russe, ou comment penser l'empire* (Paris: L'Harmattan, 1999), стр. 62.

²⁷ Laruelle, *L'ideologie eurasiste russe*, стр. 79.

²⁸ James H. Billington, *Russia in Search of Itself* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004), стр. 74.

²⁹ За словенофиле и пан-слависте види: Laruelle, *L'ideologie eurasiste russe*, pp 34-39.

³⁰ Laruelle, *L'ideologie eurasiste russe*, стр. 92.

³¹ Laruelle, *L'ideologie eurasiste russe*, стр. 39.

³² Макиндер је био кључна фигура у установљавању географије као академске дисциплине у Британији, први предавач географије на Оксфорду (1887), а касније и први директор Лондонске школе за економске и политичке студије (1904).

³³ Основна теза, *Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction* (London: Constable, 1919) први је пут изнета у "The Geographical Pivot of History", раду представљеном Краљевском географском друштву 1904.

³⁴ Дутин, *Метафизика благовести*.

³⁵ Види такође сјајан рад, Mikhail Epstein, "Main Trends of Contemporary Russian Thought", изнесен на двадесетом Светском конгресу о философији, Бостон, август 10-15, 1998. Доступан на <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContEpst.htm>.

³⁶ Alexander Tsipko, "Russia's Difficult Path Toward Democracy: Moral and Ideological Preconditions for Overcoming the Legacies of the Communist System in Russia", *International Review of Sociology* 7 (1997), 267-318; Dugin, "Landmarks of Eurasianism." Види: AN 17.

³⁷ У њиховом *Политичком екремизму у Русији* (Москва: Панорама, 1996), Александар Верховски, Анатолиј Пал и Владимир Прибилошки "пажљivo показују како су се [опозиционе групе] током година међусобно мешале и преко људи и организација како би установиле, упркос идеолошким разликама, релативно једнобразну срж" (Andreas Umland, "The Post-Soviet Extreme Right", *Problems of Post-Communism* 44, бр. 4 [јул-август 1997], 53-61).

³⁸ James J. Ward, "Pipe Dreams or Revolutionary Politics? The Group of Social Revolutionary Nationalists in the Weimar Republic", *Journal of Contemporary History* 15 (1980), стр. 515-519.

³⁹ Шмаков, интервју.

⁴⁰ Tsipko, "Russia's Difficult Path."

⁴¹ David G. Rowley, "'Redeemer Empire': Russian Millenarianism", *American Historical Review* 104 (1999), 1582-1602, посебно 1597-99.

⁴² Walter Ruby, "Of Russia, 'Memory,' and the Jews" [интервју са Васиљевим], *Jerusalem Post*, март 7, 1989.

⁴³ Неки националисти су то поздрављали под условом да "срце чисто руске територије" не буде мало и да укључи Макар Украјину и Белорусију.

⁴⁴ Заузват, већина образованих Арапа у СССР-у је видела противежу САД-у, и став СССР-а против Израела уопште је одобраван. Вероватно постоји још нека подручја у свету где се на распад СССР-а гледало са жаљењем као што је то био случај на Близком Истоку.

⁴⁵ Ruby, "Of Russia."

⁴⁶ Разговор са Клаудијом Мутијем, преведен у *Alternative tercieriste* 27 (децембар 1990), 5. Наведено у Deborah Cook, "Origins and Metamorphoses of the New Right: An Interview with Pierre-Andre Taguieff", *Telos* 98-99 (зима 1993 / пролеће 1994), 159-72.

⁴⁷ Gennady Zyuganov, *The Geography of Victory*, наведено у Charles Clover, "Dreams of the Eurasian Heartland", *Foreign Affairs* 78, бр.2 (март-април 1999).

⁴⁸ Са 21.7 посто гласова и 58 места у дистрикту (Tsipko, "Russia's Difficult Path"). Найречитији је Спектер: "Можда више од било кога у Русији, [Проханов] је помогао да дође до моћног савеза комуниста и националистичких група које су истуриле Генадија Зјутанова као главног претендента за место председника" у 1996. Michael Specter, "Muse of Anti-Yeltsin Forces: He Is Feared, Never Ignored", *New York Times*, мај 2, 1996, стр. A1. За важност овог савеза за резултате избора 1995. године, види: Tsipko, "Russia's Difficult Path."

⁴⁹ Andrei CTP. Tsygankov, "Hard-Line Eurasianism and Russia's Contending Geopolitical Perspectives", *East European Quarterly* 32 (1998), 315-34.

⁵⁰ Dmitry Shlapentokh, "'Red-to-Brown' Jews and Russian Liberal Reform", *Washington Quarterly* 21, бр. 4 (јесен 1998), 107-26.

⁵¹ Clover, "Dreams", стр. 91-93.

⁵² Скраћено издање овог дела је објављено 1999. под називом *Nаш пут*.

⁵³ Јакоб Кип, наведено у Shenfield, *Russian Fascism*.

⁵⁴ "Ostritt", *Antifaschistische Nachrichten*, 1998. Доступно на <http://www.infolinks.de/an/1998/04/012.htm> [јул 28, 1999]. Види такође Jacob W. Kipp, "Forecasting Future War: Andrei Kokoshin and the Military-Political Debate in Contemporary Russia" (јануар 1999), US Army, Foreign Military Studies Office [online]. Доступно на <http://call.army.mil/call/fmso/issues/kokoshin.htm> [јун 14, 2000].

⁵⁵ Clover, "Dreams."

⁵⁶ Јапан деценијама захтева повратак Курилских острва као предуслов за нормализацију односа најпре са Совјетским Савезом, а потом са Русијом. Може се очекивати да министар спољних послова Јевгениј Примаков, арабиста који је био директор Института за оријенталне студије у Москви од 1977. до 1985, и који је највећи део свог живота посветио совјетским односима са арапским светом, буде наклоњен традиционалним савезницима Совјетског Савеза на Средњем Истоку; како Кловер запажа, Примаков је наглашавао улогу Совјетског Савеза као "заштитника Истока" пре него што се за евроазијство, Традиционализам или Перестройку и чуло, Исток након пропasti колонијалног система (Москва, 1983).

⁵⁷ Vinogradov, in Yelena Yakovich, "Kontinent in Moscow: Voice of Russian Culture" [интервју са Игором Виноградовим], *Literaturnaya Gazeta*, јул 22, 1992, стр. 5

⁵⁸ Shenfield, *Russian Fascism*, указује да се може очекивати да евразијска теорија смести Јапан у Атлантски блок, због његове географске и поморске историје. Он описује Дугинов повољни став према Јапану као "земљу у којој још потој традиција и свете вредности", и закључује је да у сукобу између евразијске и традиционалистичке логике Традиционализам однео победу.

⁵⁹ Ту су укључени и Пјотр Савицики, Џон Тарнер, Кара Шмит, Карл Хаускофер и Џон Павулеуско.

⁶⁰ Селезњев је објавио ово именовање у интервјуу за Радио Русију у фебруару 1999 (Ivan Kurilla, "Геополитика и комунизам", *Руски журнал* 23, фебруар 1999). Селезњев је био члан Централног комитета Комунистичке партије и уредник *Правде* од 1991 (Руска национална информативна служба, доступно на <http://www.nns.ru/persons/selez.htm>).

⁶¹ Cook, "Origins."

⁶² Под насловом *Continente Rusia* на италијанском у издању Клаудија Мутија из 1991, и као *Rusia: misterio del Eurasia* (Madrid: Grup Libro, 1992).

⁶³ Изнети библиографски подаци добијени су у Руској националној информативној служби, доступно на <http://www.nns.ru/persons/limonov.html> [август 1, 1999]. Према Shenfield, *Russian Fascism*, Лимонов је знао Головина и Мамлејева током седамдесетих година, али им није био близак.

⁶⁴ Види: AN 21. Лимоновљева жалост због емиграције довела је покушаја да се врати у Совјетски Савез, али иако је совјетска штампа доносила многе лажи о дисиденту, познатом и цењеном у одређеним круговима, Лимонов (који је изгубио совјетско држављанство) је остао у иностранству.

⁶⁵ По неким извештајима, Мамлејев је након 1991. проводио време у Паризу и Москви. Ову информацију и либералну реакцију на повратак Лимонова (о коме ће бити речи касније) добио сам од Бориса Фаликова (интервју).

⁶⁶ Федерални информативни систем, конференција за штампу Владимира Жириновског и других, јун 22, 1992. Види: AN 22.

⁶⁷ Дугин, интервју. Где није другачије назначено, информације потичу од Дугина.

⁶⁸ Дугин га је преузeo из дела *Русија кроз прозор ваза* Николаја Васиљевича Устралова, објављеног у Харбину 1926. Види увод у извод из Устраловљевог дела, *Нека влада име његово*, обновљено у *Европа-зијска инвазија*, август-септембар 1999.

⁶⁹ Дугин, интервју.

⁷⁰ Sander Thoens, "Neo-Fascists Launch Boycott", *Moscow Times*, јул 23, 1994.

⁷¹ Цифре су узете из Shenfield, *Russian Fascism*; процена је моја. Шенфилд види национал-бољшевике као значајну партију, "највећу средње-велику фашистичку организацију у Русији", са "ваљаним потенцијалом за даљи развој."

⁷² Види: AN 23.

⁷³ Shenfield, *Russian Fascism*.

⁷⁴ Није био усамљен у кориштењу ове тактике. Черномирдин је такође организовао бесплатне поп концепте доводећи звезде са Запада.

⁷⁵ Извештаји Сергеја Чернова из *St. Petersburg Times* (септембар 26, 1995, март 19, 1996, и јул 14, 1996) и Саре Христ (децембар 12, 1995), и Александра Кана из *Moscow Times* (септембар 28, 1995). Курјекин је

био у контакту са групама на Западу које су се бавиле Еволом, посебно са групама Death in June и Sol Invictus. Са Дугином је делио интересовање за Кроулија (Шмаков, интервју).

⁷⁶ Christian Lowe, "Campaign Heats Up in Nizhni Novgorod", *Moscow Times*, мај 20, 1997.

⁷⁷ Дугин, интервју, 2006.

⁷⁸ Victor Yasminn, "National Bolsheviks: The Party of 'Direct Action'", RFE/RL Russian Political Weekly 5, бр. 17 (2 мај 2005).

⁷⁹ Превод Генонове *Crise du monde moderne* објављен је 1993, а Дугинов превод Еволиног дела *Heidnische Imperialismus* објављен је 1994.

⁸⁰ Преводи су Голем (1915) и Валпургијска ноћ (1990) и Бели доминиканац (1993). За Мајринка види: Antoine Faivre, *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus* (Grand Rapids, Mich.: Phanes, 1995).

⁸¹ Елементи су доносили чланке о западноевропској десници и разним "алтернативним мистичким" питањима као и неколико чланака о Традиционализму. Наслов намерно подсећа на успешни француски часопис *Elementes*, који је уређивао де Беноа. Повезаност Елемената са новом европском десницом још више је наглашена тиме што су у уређивачком одбору укључени де Беноа, Мути, Стеукер и Проханов. Де Беноа ускоро није делио Дугинов ентузијазам по питању ове повезаности; најпре је упозорио Дугина да не користи име Елементи, и чим је сазнао да се налази у уређивачком одбору затражио је да се његово име избрише. Де Беноа је касније објаснио да је, иако му се Дугин лично допада као и његови погледи, осетио да Дугин следи различити интелектуални правцу у веома различitim околностима те није жељео никакву одговорност за објављивање на језику који не познаје (де Беноа, интервју). До 1996. Проханов је такође напустио уређивачки одбор.

⁸² Шмаков, интервју. Званични тираж је био 100000, али је 70000 приближније истини.

⁸³ Сутра, август-септембар 1999.

⁸⁴ Finis Mundi: The end of the world. За везу између миленијизма, "секуларног миленијизма", и руског империјализма, види: Rowley, "Redeemer Empire."

⁸⁵ Alexander Bratersky, "Radio from the End of the World", *Moscow Times*, фебруар 13, 1997. Детаљи о темама програма са <http://www.arctogaia.com/public/fm.htm> [online], где могу да се чују записи из емисија.

⁸⁶ Највећа међу њима је Метафизика, и укључује преводе Генонове *Crise du monde moderne* и Еволиног *Heidnische Imperialismus*, као и чланке о личностима од Генона и Евала све до Јевгенија Головина, Алистеира Кроулија и Густава Мајринка. Политички део доноси Дугинове чланке из различитих часописа. Најманаји део чини Еротика, утемељена на Еволинију књизи *Метафизика пола*.

⁸⁷ Медведев, интервју. Где није наведено другачије, информације о Медведеву и његовој групи потичу од Медведева.

⁸⁸ Коментари се темеље на приказима у Чаробном брезу бр. 9-11.

⁸⁹ Џамеил је, на пример, у Чаробном брезу први објавио оно што се сматра његовим најважнијим духовним делом - *Северна оријентација*.

⁹⁰ Медведев, интервју.

⁹¹ Тургијев, интервју.

⁹² Трефан, интервју.

⁹³ Један такав Традиционалиста је Олег Стародубцев, бивши следбеник Џамеила. Шејх је Али (Фреди) Болант. На жалост више информација није доступно. Шмаков, интервју.

⁹⁴ Медведев, интервју и Шмаков, интервју.

XIII

НОВО ЕВРОАЗИЈСТВО

Руски Традиционализам није био видљив али се развијао током СССР-а и први се пут приказао за време председника Јељцина. На почетку двадесетпрвог века, у промењеној Русији председника Путина, Традиционализам је постао не само видљив, већ и веома важан. Дутин је постао национална фигура. Највећи број студената друштвених наука препознаће његово име и описаће његову јавну позицију.¹ Дутин је дакле постао најпознатији Традиционалиста икада. Ова слава је повезана са новим европаизмом, описаним раније, а не са Традиционализмом, мада је Дутинов Традиционализам остао видљив и важан.

Друга мера Дутинове важности јесте раст онога што може да се назове постевроазијством – друга генерација руских Традиционалиста на које је утицао Дутин, али која је заузела веома различите идеолошке ставове. Потошто размотримо Дутинов успон, позабавићемо се двема таквим фигурама.

Даље је важан и раст Евроазијског покрета. Иако ниједан огранак овог покрета у време док ово пишемо није од велике важности, тренд ипак постоји а могуће је да ће се у будућности и појачати.

Евроазијски покрет

Након 2000. руско се политичко окружење изменило. До 2000. чврста рука председника Путина донела је руском политичком животу стабилност супротну од честе и видљиве корупције Јељциновог режима, мада је његова “вертикалација” власти – како се многи слажу – донела нове проблеме. У овом новом окружењу је постало јасно да опозиција све више пада на маргину. Чак је изгледало да је и КПРФ осуђена на пропаст, јер исувише зависи од гласова старијих људи и сувише је загледана у совјетску прошлост. Упр

кос инфилтрацији европаизма, национализам КПРФ је остао исувише ослоњен на руску нацију.²

Под овим околностима, Дугин се све више удаљавао од опозиције, иако је наставио да објављује своју *Евроазијску инвазију* као додатак у Прохновљевим новинама *Сутра*. Он се сада усредсредио на оно што је назвао “радикални центризам.” Ова нова позиција, јавно усвојена 2001, утемељена у Евроазијском покрету, била је центристичка утолико што је предедника Путина подржавала као родољуба који се посветио васпостављању руске моћи и који је изгледа прихватио идеју Русије као европаизациске сile. Радикална је по томе што се Дутиново ново европаизајство налазило у средишту Евроазијског покрета, и по томе што су либерални елементи у Путиновом политичком програму толерисани, а не подупрти.³ Она је изграђена на Дутиновом ранијем успеху *Основа ћеополитике*, и на све већем прихватању непрекинутог непријатељства између Русије и Америке у важним круговима у Кремљу.

Иако је Дугин био најзначајнији руски европаизац, ипак није био и једини. Неколико месеци пре Дутинове објаве Евроазијског покрета основана је Евроазијска партија Русије. Њу је регистровао посланик у Думи, Абд ал-Вахид Нијазов (рођен као Вадим Медведев). Иако је био руски преобраћеник у ислам и иако је подржавао многе Дутинове ставове новог европаизма и био Цемалов сарадник, Нијазов ипак није био Традиционалиста.⁴ Он је био основао исламску политичку партију, названу “Рефак” по познатом турској исламистичкој партији сада познатој као АК, која је освојила пет места у Думи 1999. Тада су чисто конфесионалне партије биле забрањене, те је Нијазов својој партији придодао неколико будиста и преименовао је Евроазијска партија.⁵ Упркос позицији у Думи, међутим, Нијазов никада није угрозио Дугина као првог европаизаџа.

Дугин је основао свој Евроазијски покрет уз три врсте подршке, од којих су две биле много озбиљније организације од Национал-бољшевичке партије. Права је подршка дошла из редова бројних Традиционалиста, укључујући и двојицу ранијих совјетских дисидената из кружка Јевгенија Головина: самог Головина и Јурија Мамлејева, писца чије су књиге довеле Дугина у сукоб са КГБ-ом када је био студент на Институту за авијацију.⁶ Друга врста подршке је дошла од угледних појединача као што је др Александар Панарин, познати политиковог који је водио политичке науке на Московскому државном универзитету и који је постао (независно од Дугина) ауторитет за европаизајство.⁷ Трећа подршка је дошла од људи блиских Кремљу. Формално чланство је, међутим, укључивало познато телевизијско лице, Михајла Леонтјеве, за кога се говорило да је “омиљени председников новинар.”⁸ Било је такође много гласина да је Путинов блиски сарадник, Глеб Павловски, спонзорисао Евроазијски покрет, али Павловски није био члан покрета.⁹ Такво спонзорство није немогуће, јер је Павловски, који себе описује као “политичког технолога”, помагао бројним политичким покретима који су виђени као нешто што би могло користити Кремљу.

Постојало је много навода да је Евроазијски покрет примао велику финансијску подршку од огранака удружења пензионисаних официра СВР-а и ФСБ-а, контра-обавештајне службе и домаћих служби државне безбедности на које је КГБ подељен 1991.¹⁰ Дутинов заменик у Евроазијском покрету, Петер Јевгеневич Суслов, био је такође бивши обавештајац. Након службовања у КГБ-овом Првом директорату, Суслов је из СВР-а отишао у пензију као пуковник 1995. године.¹¹ Према једном контроверзном и непотврђеном извештају, он се специјализовао за убиства и био је повезан са Максимом Лозовским, бившим официром КГБ-а и ФСБ-а који је наводно умешан у фабриковање подметања бомби “чеченских терориста” у Москви 1994.¹² Подршка пензионисаних официра ФСБ-а и СВР-а не указује коначно на подршку службујућих официра ФСБ-а, али подразумева барем сарадњу са ФСБ-ом и Кремљом.

Као резултат овакве подршке, Евроазијски покрет је брзо израстао и постао видљив. Према подацима самог покрета, помало оптимистичним, убрзо су имали педесет локалних огранака и 2000 чланова. Било је то мање него што тврдила да има БНП, али то је била политичка партија, а Евроазијски покрет то није био.

Тек је пред изборе 2003, на Другом конгресу Евроазијског покрета 2002. године, одлучено је да покрет постане политичка партија, Партија Евроазија (назив се мало разликује од Нијазовљеве Евроазијске партије).¹³ Дутинова Партија Евроазија је 2003. објавила савез са Родином, под Сергејем Глазевим. Међутим, дошло је до неслагања око тога ко ће преузети прва три места на Родиновој листи и због тога се, а и због расцепа између Дугина и Суслова, Дутинова се партија повукла из коалиције и није учествовала на изборима 2003. Партија Евроазија је потом распуштена.¹⁴ Резултат избора из 2003. је елиминисање либералних партија из Думе и велика победа Кремља. Након тога је и Дума почела да губи на значају а последично и политичке партије.

Можда је од величине Евроазијског покрета још важније да је сарадња са Кремљом значила то да је Евроазијски покрет почeo да добија карактеристике уваженог извора за промишљање спољне политике, слично функцији коју је за Америку имао (иако не у идеолошкој оријентацији) RAND или Савет за спољне односе. Многи верују да је Кремљ повремено примао савете из Евроазијског покрета и да је каткад користио покрет како би проширио сопствене политичке предлоге.¹⁵ Дугин је почeo све више да се појављује у новинама и на телевизији.¹⁶ Ова појавност није била искључиво резултат Дутинових односа са Кремљом. Постојали су и ваљани новинарски разлози за Дутинове интервјуе: он је оригиналан и невероватно информисан мислилац. Посматрачи се слажу да таква појавност не би била могућа да је Кремљ био јединствено против Дугина.

Истовремено је растао и Дутинов међународни значај. Огранци Евроазијског покрета су основани у Турској, Израелу и западној Европи као и у државама бившег СССР-а. Њихов значај је размотрен на крају овог погла-

вља. Они су још више уздигли значај Дугина. До 2005. његов је значај порастао толико да је чак и Влада САД-а мислила да би било паметно успоставити контакт са њим кад посети Америку како би одржао предавање на Johns Hopkin's Nitze School of Advanced International Studies.¹⁷ Показало се да је Дугин изузетно популаран у неким круговима у Америци. Илејн Берман, потпредседник за политику утицајног American Foreign Policy Council, описао га је као несумњиво, првог руског стратега.¹⁸

Дугинов покрет је следио теорију новог еврозијства и традиционалистичку теорију о мулти-конфесионалности. Муфтија Таџудин, *шех ал ислам европске Русије и Сибира*, био је један од оснивача. Таџудин је 1980. постављен за муфтију европског СССР-а и Сибира (позиција коју је установила Катарина Велика 1789), по некима под заштитом КГБ-а, и следио је совјетску линију. На пример, 1985. он и још тројица муфтија су осудили "необјављени рат..." који амерички империјалисти и њихове сконтоноше [муџахедини] воде против авганистанског народа."¹⁹ Упркос повременим изазовима он је задржао своју позицију и доста од свог утицаја током Пестрестројке и под Јељцином и Путином.²⁰ До 2000. године његов најзначајнији противник је био Равил Гаинутидин, некадашњи његов помоћник али од 1994. директор новооснованог Директората за централноевропске [исламске] студије, са седиштем у Москви; Таџудин је остао у Уфи. Гаинутидинова повезаност са Нијазом Евроазијском партијом на неки начин објашњава Таџудинову везу са Дугиновим покретом.²¹ Међутим, постоје индиције да Таџудин има симпатије за Дугиновим традиционалистичким гледиштем о јединству религија. Неки Таџудинови ставови су ближи Традиционализму него обичном исламу. Сугестија коју је изрекао 1992. да татарско пре-исламско обожавање Тенгри треба да се схвати као рана форма монотеизма²² била би гласно дочекана свугде у исламском свету (иако о томе може да се каже нешто и са стајалишта компаративне религије). Његово виђење других религија, видљиво у његовој грађњи цамије (1998) која је украсена витражима на којима су слике крста и Давидове звезде,²³ изазвало би нереде свугде сем у Русији. Таква гледишта су олакшала Таџудину могућност да дели исти простор са староверцима (Дугин) и представницима три руске традиционалне религије, православљем, јудаизмом и будизмом. Ова гледишта су чак и у Русији довела до протеста – поменути витражи су разбијени.²⁴

Радикализам је видљив и код представника јудаизма у покрету, рабина Аврама Шмулевича, али су хришћанство и ислам много важнији. Због близског односа врха православља и Кремља, учешће православља је више одсликавало центристички него радикални елемент у Дугиновом приступу. Таџудин учешће је такође централистично. Дугин је направио разлику између "вахабизма" и "традиционалног ислама", осуђујући први, а други хвалићи, док је Таџудин је поздравио Евроазијски покрет као "наш одговор присталицама сатанског вахабизма",²⁵

Дугинов "радикални центризам" и везе са Кремљом никако нису њега или његов покрет претворили у лутку Кремља, упркос оптужбама многих његових противника. Наставио је назависно и то се видело 11. септембра 2001. након напада у Америци. Дугин је такође одмах изразио жаљење и појаснио осуду "дела убица невиних људи."²⁶ Међутим, он је писао да су авиони који су ударили у Куле били "весници апокалипсе", једнако као и хици Гаврила Принципа у Сарајеву 1914, који су потпалили Први светски рат. "Весници" од 11. септембра, писао је 12. септембра, ће присилити Америку да одговори на начин који може потпалити апокалиптички "рат између [америчког] униполарног глобализма... и остатка света,"²⁷ и та се изјава показала претераном али не и сасвим нетачном. Он је веровао да у том рату Русија треба (вероватно испрва, мада то не каже) да остане неутрална и да поправља своје односе са евроазијским блоком.²⁸ Сходно томе Путиново проатлантско стајалиште је видео као "прву велику геополитичку грешку коју је начинио председник." По Дугиновом виђењу, Америчка акција у Авганистану "задаје страшан ударац евроазијској стратегији у централној Азији." Међутим, тврдио је да Путина ипак треба подржати, јер су алтернативе још горе.²⁹ Другим речима, Дугин је био веран свом обећању да "нас води само интерес Русије у дугорочкој перспективи. Ако одбрана дугорочних интереса није политички прикладна, или ако они противрече садашњој ситуацији, ми ћemo их бранити једнако."³⁰ Таџудин је касније заузео још радикалнију позицију од Дугина након америчке инвазије на Ирак 2003. тврдећи да је борба против Американаца *џихад* и да је дужност верника. Ово је довело до неких противљења у Кремљу који је неко време бојкотовао Таџудина.³¹

Треба сачекати да се види значај Традиционализма и новог евроазијства за руску политику. Ново евроазијство од 1991. има све већу важност у еволуирајућем дискурсу о руској будућности, дискурсу у коме либералне демократе западњачког стила имају значајну подршку. Дугин можда иде предалеко када Генона види као неоствареног Маркса (паралела која може Дугина да прикаже као новог Лењина, иако сам Дугин није извукao ову паралелу). Међутим, он је јасно показао да "меки" Традиционализам може да изврши значајан утицај у руском политичком животу.

Нови универзитет

Иако са својим новим центризмом и старим политичким радикализмом, Дугин остаје Традиционалиста. Како рече један посматрач, Дугин је слојевит феномен. Дугин је необичан и по томе што су сви његови слојеви јавни, видљиви и доступни.³² За многе телевизијске гледаоце, он је само необични политички коментатор. Свако ко гледа мало даље одмах може да пронађе делове његовог новог евроазијства. Његов Традиционализам, који

се у суштини мало променио од времена Головиновог кружка, такође је доступан јавности.

Традиционализам може да се нађе на Дутиновом сајту, у његовим текстовима,³³ и на Новом универзитету, малој организацији основаној 1998. Док су активности Евроазијског покрета базиране на политици, Нови универзитет је Дутиново главно жариште та традиционалистичку метафизику. То је заправо низ предавања, са отприлике стотину слушалаца, о темама као што су "Традиционализам и постгенонизам", "Сатана и проблем пре-постојања" и "Смрт као језик."³⁴ Предавач је понекад сам Дутин, а понекад је ту и Владимир Карпијет. Он је Традиционалиста и староверац, као и Дутин, и воћа је Евроазијског подмлатка.³⁵ Поред тога, Дутин предаје постмодерну философију на Московском универзитету, иако нема формално академско образовање за ту позицију; он је 2000. добио докторат из философије наука (мада на Универзитету у Ростову-на-Дону),³⁶ мање престижној институцији од оне на којој предаје).

Традиционализам се може препознати и у програму Евроазијског покрета. Као и програм НБП пре њега, овај програм не треба узети здраво за готово, јер тешко да ће бити спроведен овакав какав је. Он предлаже невероватну вишеслојну глобалну политичку структуру која започиње "великим просторима": атлантским светом, европским блоком (укључујући Турску, Иран, Авганистан и Пакистан), арапским блоком и можда хиндустичким блоком. Са ових "великих простора" Дутин се спушта кроз "националне државе или савезе држава" до локалних заједница које могу да се састоје од "милиона људи или малих јединица од по неколико радника", од којих би свака имала свој локални новац. Тај систем би "спречио акумулацију капитала зарад спекулативне сврхе и стимулише његову циркулацију... Средства ће се инвестирати најпре онде где ће бити продуктивно искоришћена."³⁷ Овде неманичега од Генона. То је у суштини ново европа-зијство са мало постмарксизма видљивог у економским идејама. Дутиново дављење духовношћу локалних заједница, ипак, садржи нешто од Традиционализма. Он са жаљењем опажа да су "становници градова најмање повезани са њиховим националним и религијским традицијама... они су најпрожетији процесом модернизације и глобализације." Предложено решење је заиста радикално. Пошто Русија има малу густоћу насељености, што градове чини још непотребнијим него што је то случај у густо насељеном Јапану, Дутин предлаже да се "велики градови постепено иселе."³⁸

Ново европа-зијство у иностранству

Евроазијски покрет је 2006. тврдио да има огранке или сараднике у бившим републикама ССРП-а (посебно у Украјини и Казахстану), на Близком истоку (посебно у Турској и Израелу) и у западној Европи (Француска, Британија и Скандинавија).³⁹ Међу њима су неки важнији од других, а ми

овде због практичних разлога нећемо правити комплетну студију о њима; уместо тога детаљније ћемо се позабавити израелским огранком.

Израелско ново европа-зијство

Дутиново ново европа-зијство посматрали су заинтересовано политички радикали у читавом свету. Међутим, ја ћу се овде позабавити само једним примером извоза новог европа-зијства – у Израел, где га представљају две организације, Be'ad Artzeinu (За нашу домовину) и аналитичка група MAOF. Усредређујући се на Израел, следим Дутинову тврђњу о важности израелског новог европа-зијства.⁴⁰

Аналитичка група MAOF Владимира Бугарског је део Be'ad Artzeinu. Ова група, повезана са бројним другим ултра-националистичким групама деснице и партијом Ликуд, установљена је 1997. како би памфлетима, семинарима и туркама по јеврејским насељима у Јудеји, Самарији и Гази (окупирана подручја) промовисала национализам међу руским имигрантима.⁴¹ Она има велики вебсајт, у целости на руском, и једна од двадесет четири теме је посвећена новом европа-зијству, са Дутиновим чланцима и другим писцима о европа-зијским темама.⁴² Гледишта новог европа-зијства такође могу да се нађу и у скоријим радовима Бугарског. Изгледа да се ова група занима само пропагандом својих гледишта, без икакве директне акције.

Be'ad Artzeinu је 2000. године тврдила да има неколико хиљада чланова и сви су руског порекла. Двојица њених воћа били су у Москви на оснивању Евроазијског покрета: рабин Аврам Шмулевич и Авигорд Ескин, обојица држављани Израела руског порекла.⁴³ До сада је Be'ad Artzeinu покренула само једну акцију – протест испред амбасаде Летоније у Тел Авиву априла 2001 – али раније акције Ескина нам сугеришу да можемо очекивати нове акције.

Be'ad Artzeinu је протестовала у одбрану Василија Кононова, који је у Летонији био осуђен 2000. године због ратних злочина почињених 1944 (због наређивања убиства шест цивила, укључујући и једну трудницу). Са стајалишта Летоније, Кононов је био крив за ратни злочин, пошто су цивили били Летонци, а Кононов је био припадник милиције која је пратила надирућу Совјетску армију.⁴⁴ Са стајалишта Be'ad Artzeinu, Кононов је био невин, јер су ти цивили вероватно били симпатизери нациста, а суђење и осуда Кононова су били очити знаци јачања нацизма у Летонији.⁴⁵ Са руске тачке гледишта, Кононов је био невин, пошто је он био партизан под совјетским ауторитетом, и суђење њему је јасан знак антирусског осећања. Руска реакција је била тако јака да је председник Путин Кононову доделио руско држављанство.⁴⁶ Две одвојене групе национал-бољшевика су ушли у Летонију у одбрану Кононова, а једна је чак покушала да минира звоник цркве Светог Петра у Риги, главном граду Летоније.⁴⁷ Иако Дутин више није био са национал-бољшевицима у време протеста Be'ad Artzeinu, савез

између изрелских и руских националиста, видљив у "случају Кононов", је изненађујући.

Биографија Шмулевича показује како Израелац може да постане новотрадиционалиста, упркос његовом зачујућем развоју, пошто новотрадиционализам и ново евразијство наглашавају ислам, а Дутинове је раније био повезан са групама које су обично сматрају фашистичким и антисемитским. Шмулевич је одрастао у Мурманску у секуларној породици, једва свестан да је "Јевреј" или никако није био религиозан. Након што је открио веру своје мајке, емигрирао је у Израел и постао хасидистички (побожни) рабин (није познато када се то дододило).⁴⁸ Хасиди, који су на неки начин јудејска слика суфија, су крајње ортодоксни, а ортодоксни заузимају један од два крајња става по питању државе Израел. С једне стране, могу да је одбацију као нерелигиозни, богохулни покушај да се пожури искупљење. С друге стране, могу да гледају на Израел као на део искупљења. У том случају, неочекивано израелско заузимање Јudeје и Самарије 1967. је виђено као божански дар, и сваки покушај да се напусте ове "окупиране" територије јесте богохулан.⁴⁹ Ову позицију је заузeo и Шмулевич. Придружио се двеста педесет људи у контроверзним, симболички важним и тешко одбрањивим "насељима" у средишту Хеброна, граду од неких 40000 арапских становника, познатих као ал-Калил.⁵⁰

Речено израелским речником, Шмулевич и његови другови су непобитно радикални, и обично су у штампи описани као "десничарски екстремисти" (у Израелу, изрази "десни" и "леви" имају сасвим другачији смисао него у Америци и Европи и углавном означавају приступ палестинском проблему: левичари уступају земљу зарад мира, а десничари не). Новоевразијски приступ палестинском питању веома добро одсликавају активности Авигора Ескина, другог становника Хеброна руског порекла, Шмулевичевог сарадника и члана Дутиновог Евразијског покрета.

Ескин је постао познат 1995. када је одговорио на договор из Осла бацијући на председника владе Јицака Рабина *pulsa d'nura* (вайрене ѹламенове на арамејском), древну кабалистичку смртну клетву за коју се верује да делује у року од тридесет дана. Ескин је позвао "орлове уништења да подигну мач на овог злог човека..." јер је предао Земљу Израела нашим непријатељима." Тридесет два дана касније, Јигал Амир (који није био насељеник, већ студент из Херзија) је убио Рабина, а као резултат тога, Ескин је 1997. осуђен на четири месеца затвора због подстицања.⁵¹ Након ослобађања је започео два пројекта смишљена да потпаље палестински одговор који ће уништити договор из Осла: катапултирати свињску главу на Брдо Храма током рамазана и поставити другу свињску главу на гроб Из ал-Дина ал-Касама (палестинског националног хероја кога су убили британске власти 1935). Израелска тајна служба је открила ове планове, као и план да се спали зграда која је припадала израелској левичарској групи, Дор Шлом, и Ескин је ухапшен. Ескин је 1999. осуђен на две и по године затвора.⁵² Иронично, Ариел Шарон је годину дана касније посетио Брдо Храма и

довео до готово истог резултата коме су тежили Ескинови планови, потпљујући другу *интифаду*.

Ескиново и Шмулевичево учешће у Евразијском покрету који за циљ има обухватање већег дела исламског света заиста је парадоксално. Савез са исламом очито није део новог евразијства који их је привукао. Привукли су их антиамерички елементи, који се подударају са већином гледања насељеника на њихову владу која под америчким притиском издаје њих, јеврејски народ и ционизам. Чак је и власт председника владе Шарона многим насељеницима изгледала као тек мало побољшање наспрам времена Јицака Рабина, јер није у потпуности одбацивала могућност договора са Палестинцима и што се чинила имуна на америчке притиске. Шмулевичево објашњење ове издаје било је "процес потчињавања политичке елите западњачким утицајима",⁵³ против чега се ново евразијство бори.

Шмулевич и Ескин су евразијци пре него Традиционалисти, и нема доказа да су икада читали Генона. Чак је и њихово евразијство последица пре него узрок њихових других активности - Ескиново претходно стајалиште и његова прва позната политичка активност била је у 1979, када је са деветнаест година са још три млада насељеника био ухапшен због проваљивања у палестинске куће у Хеброну где су "испревртали намештај и вређали станаре."⁵⁴ Три године касније, 1981, Ескин је поново ухапшен, овог пута током протesta испред седишта совјетске Аерофлоте у Њу Јорку, и био је оптужен за "побуну, неовлаштено окупљање, непримерено понашање и покушај наношења штете."⁵⁵ Израелски евразијци представљају развој Дутинових активности које чак не могу ни да се опишу као "меки" Традиционализам. Међутим, док год користе идеологију која делимично потиче из Традиционализма, они су такође потомци - додуше индиректни - Геноновог дела.

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕ XIII

¹ Ова процена долази од Александра Пикајева, а потврдили су је и други извори.

² Dmitry Shlapentokh, "Russian Nationalism Today: The Views of Alexander Dugin", *Contemporary Review*, јул 2001, стр. 32.

³ Dugin, "The Eurasia Movement at a Difficult Stage", обраћање Политичком савету Евразијског покрета, Москва, октобар 11, 2001, на <http://utenti.lycos.it/ArchivEurasia/dugin=mps011011.html> (јун 17, 2002); Grigory Nekhoroshev, "Eurasians Decide to Rely on Vladimir Putin", *Независна газета*, април 24, 2001, стр. 2; Yelena Dorofeyeva, "Eurasia Movement Created in Russia", *ITAR-TASS News Agency*, април 21, 2001.

⁴ Dmitri Glinski-Vassiliev, "Islam in Russian Society and Politics: Survival and Expansion", Program on New Approaches to Russian Security, Harvard University, policy memo бр. 198, мај 2001, стр. 5. Нијазов се очито преобратио убрзо након доласка у Москву из Сибира око 1990 (Глински-Васильев, електронска пошта, јун 2002), те није вероватно да се сусрео са Традиционализмом пре преобраћења.

⁵ Marlène Laruelle, "L'appartenance à l'islam comme critère politique? У La politisation des directions spirituelles et la constitution de partis musulmans en Russie." *Islam et politique en ex-URSS (Russie d'Europe et Asie centrale)* изд. Laruelle и S. Peyrouse (Paris: L'Harmattan, 2005).

⁶ Nekhoroshev, "Eurasians Decide to Rely on Vladimir Putin."

⁷ Umland, "Towards an Uncivil Society?"

⁸ За чланство у покрету, види: <http://www.arctogaia.com/public/eng/congress.html> [јун 17, 2002].

⁹ Али гласине су биле раширене.

¹⁰ На пример, Marina Latysheva, "The Eurasian Movement: Mystics, Priests and Secret Service Agents", *Versiya* 19, мај 29, преведено у *Johnson's Russia List* 5275 (мај 30, 2001). Доступно на <http://www.cdi.org/russia/johnson/5275.html> [June 17, 2002].

¹¹ "An SVR Veteran and a Chechen Separatist Urge that Russia and Chechnya Join Forces Against the Wahhabis and the United States", *Chechnya Weekly*, јул 10, 2001. Доступно на http://chechnya.jamestown.org/pubs/view/che_002_007_001.htm [јун 17, 2002].

¹² Извор је "FSB Blows Up Russia", изводи из најављене књиге Александра Литвиненка и Јурија фелштинскија објављен у *Новој газети* 27. августа, 2001. Изводи се усредоточују на утврђивање одговорности ФСБ-а за покушану терористичку акцију у Ријазану касне 1999. Види: *The NIS Observed: An Analytical Review*, септембар 12, 2001. Доступно на <http://www.bu.edu/iscip/digest/vol16/ed0614.html> [јун 17, 2002].

¹³ Anastasia Matveeva, "This Kind of Eurasian Putin Will Be Supported by Us", *Газета*, март 4, 2002, р. 2.

¹⁴ Marlène Laruelle, *The Quest for Imperial Ideology. Eurasianism in Contemporary Russia* (најављено). За Дутинов разлаз са Сусловом (Дутин, интервју).

¹⁵ Mavra Kosichkina, "Putin's New Style: Moderation and Precision, against the Backdrop of a 'Soviet Mentality' Renaissance." Доступно на <http://www.wps.ru:8101/chitalka/politruk/en/20010606.shtml> [јун 17, 2002].

¹⁶ Габович, инетрвју, потврђено из других извора.

¹⁷ За контакте у влади САД, Дутин, инетрвју, 2006.

¹⁸ Ilan Berman, "Incrisingly, Russia seeks to regain ground in Eurasia", *Orlando Sentinel*, јун 15, 2001.

¹⁹ Муџахедини су тада описивани као "банде које су окупили и утргенирали страни инструктори... [који] потплаћени америчким доларима... проливају крој своје браће, док се и даље називају муслиманима." Извештај Телеграфска агенција Совјетског Савеза, октобар 24, 1985.

²⁰ Galina M. Yemelianova, "New Muftis, New Russians?" на *Russia Intercessory Prayer Network* (август 1999). Доступно на <http://www.ripnet.org/strategies/religions/newmuftis.htm> [јун 21, 2002].

²¹ Marlène Laruelle, "L'appartenance à l'islam."

²² Marlène Laruelle, "L'appartenance à l'islam."

²³ Marlène Laruelle, "L'appartenance à l'islam."

²⁴ Marlène Laruelle, "L'appartenance à l'islam."

²⁵ Dorofeyeva, "Eurasia Movement Created in Russia."

²⁶ Dugin, "The Swallows of Apocalypse", извештај Евроазијског покрета, септембар 12, 2002, доступно на <http://www.eurasia.com.ru/swallows.html> [јун 17, 2002].

²⁷ Dugin, Swallows.

²⁸ Дефинисаним као Кина, Индија, Иран и неке арапске земље.

²⁹ Dugin, "The Eurasia Movement at a Difficult Stage."

³⁰ Dugin, "The Eurasia Movement at a Difficult Stage."

³¹ Marlène Laruelle, "L'appartenance à l'islam."

³² Габович, инетрвју.

³³ Посебно у *Философији Традиционализма* (Москва, Арктогеја, 2002).

³⁴ Ова предавања су објављена касније у *Философији Традиционализма*.

³⁵ Карпијет, инетрвју.

³⁶ Дутиново писмо атору, април 15, 2006. Дутин је добио докторат из философије наука 2000, а докторат из политичке философије 2005.

³⁷ Александар Дутин, *Евроазијска мисија* (Москва, Евроазија, 2005) стр. 30-31, 42-44.

³⁸ Александар Дутин, *Евроазијска мисија*.

³⁹ Homepage, <http://www.evtazia.org> [децембар 22, 2005].

⁴⁰ Dugin, "Landmarks of Eurasianism."

⁴¹ MAOF, "Who We Are". Доступно на <http://rjews.net/maof/maofabout21.html> [јун 19, 2002].

⁴² Овај део се назива "Geopolitics", <http://rjews.net/maof/geopolitics/geopolit.htm>.

⁴³ Lev Gorodetsky, "Risky Russies: Russian Fascists's Troubling Cry: 'Euroasia [sic] Above All' Is His Platform", доступно на <http://www.jesweek.com/politics/009.htm> [June 17, 2002].

⁴⁴ "Russian Foreign Ministry Criticizes Retrial of Former Soviet Partisan", AP извештај из Москве, мај 20, 2002.

⁴⁵ "Demonstrators at Latvian Embassy in Israel Tear Apart Latvian Flag", *Baltic News Service* извештај из Москве, април 5, 2001.

⁴⁶ "Russian Ambassador to Latvia Presents Russian Passport to WWII Resistance Fighter", извештај из Риге, април 26, 2000.

⁴⁷ "Latvian Court Sends Russian Radicals to Confinement for Illegal Border Crossing", *Baltic News Service* извештај из Резекне, јун 6, 2001.

⁴⁸ Arseni Volkov, "They Called Him Nikita." Разговор са Аврамом Шмулевичем. Доступан на <http://www.jewish.ru/4025.asp> [јун 17, 2002].

⁴⁹ Види: Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish religious Radicalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

⁵⁰ Бројке су дакако сумњиве. Користимо оне из "Not Intifada, This Time It's War", *The Economist*, новембар 16, 2000. Ако су укључени и становници суседног Кирјат Араба, број насељеника је још већи; ја овде жељим нагласити несталност средишњих насеља Хеброна.

⁵¹ "Eskin Gets Four Months for Curse on Rabin", *Jerusalem Post*, јун 21, 1997.

⁵² Проглашен је кривим за подметање пожара и за заверу и за скрњављење гроба, али је ослобођен од оптужби везаних за Брод Храма. Његов саучесник, Дамијан Пековић, проглашен је кривим по свим оптужбама. Elli Wohlgelernter, "Eskin Held in Foiled Temple Mount Pig Plot", *Jerusalem Post*, децембар 28, 1997, стр. 1; Sari Bashi, "Israeli Convicted of Defacing Muslim Grave with Pig's Head", AP извештај из Јерусалима, октобар 5, 1999; Moshe Reinfeld, "Court Acquits Man in Pig's Head Plot on Temple Mount", *Ha'aretz*, октобар 6, 1999; Reinfeld, "Pig's Head Plotter Gets 30 Months Jail", *Ha'aretz*, новембар 12, 1999.

⁵³ Alexander Sherman, "Here Everything Is as Usual: They're Shooting" (Разговор са Аврамом Шмулевичем, април 5, 2001). Доступан на <http://www.jewish.ru/edit/obzorp/view.htm?id=106> [јун 17, 2002].

⁵⁴ AP извештај из Тел Авива, јул 16, 1979.

⁵⁵ Larry McShane, "Allen: Administration Will 'Redefine' Actions to Help Soviet Jews", AP извештај из Њујорка, мај 31, 1981.

ИСЛАМСКИ СВЕТ

Прва земља у исламском свету која се сусрела са Традиционализмом била је Иран. Иако је Исламска револуција прекинула Насрове активности у Ирану, Традиционализам је преживео револуцију и до краја двадесетог века почeo је да игра улогу у јавној расправи о будућем правцу Исламске републике. Традиционализам се дотада такође појавио у свакодневном говору у другим исламским земљама, посебно у Турској и Малезији, а и у Руској федерацији у којој се налази значајан број муслиманског живља који ту живи од давнина.¹ Међутим, Традиционализам је у арапском свету остао далеко од јавности. У Алжиру је одбачена као неважна ствар, а у Мароку је играо улогу која је ближа оној на Западу, дајући одговоре на појединачне духовне потраге неких позападњачених Мароканаца, али није имао већег утицаја на друштво.

Генон у северној Африци

Обновљена популарност традиционалистичких списка у Европи након шездесетих година имала је утицај на северну Африку, посебно на Алжир и Мароко, и то више него што је утицало на Москву у отприлике исто време. Мала група алжирских интелектуалаца-дисидената почела је да чита Генона око 1967. Супротстављали су се материјалистичкој и социјалистичкој етици алжирског режима, Националног ослободилачког покрета [Front de libération nationale, FLN], који је водио Алжир ка независности током крвавог рата са Француском, а који је помогао да се у Италији осмисли концепт “револуционарног рата”² и који је тада у Алжиру успоставио социјалистичку једнопартијску државу.

Један од ових дисидената, Рашид бен Ејса, је покренуо серију радионица за студенте универзитета које су имале за циљ да младе Алжирце одвоје од

социјалистичког материјализма и да тако започне исламски препород у Алжиру.³ Њихов главни говорник био је алжирски водећи исламски интелектуалац, Малек Бенаби, а гостујући говорник је био Рожер Гароди, тадашњи члан ЦК КП Француске и најпознатији француски преобраћеник у ислам – и, случајно, поклоник Генона.⁴ У средишту бен Елзијевог напада на модерност налазиле су се традиционалистичке анализе. Пошто је FLN имао контролу над културним и интелектуалним животом Алжира, било би тешко ако не и немогуће држати такве радионице самостално, па је бен Елза основао Канцеларију за исламске социолошке студије у министарству образовања која му је дозволила да уреди радионице у име министарства (обично су се одржавале у државним школама током распуста). Ове радионице су радиле сваког лета од 1969, у трајању од три или четири дана и привлачећи неких 120-140 људи. Већина студената долазила је из техничких и природних наука – студенти друштвених наука су одбацивани као изгубљени случајеви.

Међутим, није било превода Генонових дела на арапски језик, иако је бен Елза разматрао један превод. Закључио је да иако такве идеје на француском могу да помогну да се Алжирци, који су били школовани у суштински француском систему, окрену ка исламу, на арапском језику они би само саблазнили слабије образоване Алжирце, који би их вероватно “погрешно разумели” и на њих гледали као на неисламске или антиисламске.

Традиционализам није пустио корење у Алжиру. Након нешто мало почетног интересовања, Бенаби је закључио да Генон и остали Традиционалисти говоре о проблемима Запада, а не о проблемима Алжира, који су, по њему, пре били политичке и социјалне него духовне природе. Занимање за исламско решење ових проблема – односно за исламизам, или радикални политички ислам – је расло, а занимање за Традиционализам је опадало. Бен Елзине радионице су прекинуте и бен Елза је напустио Алжир зарад каријере у иностранству. На крају је завршио у средишту UNESCO-а у Паризу. Његов рођак, Хамза бен Елза, је написао две књиге на француском о модерности и обе су у сваком погледу традиционалистичке – Хамза је чак покушао, и имао је успеха, да опонаша Генонов стил. Ове књиге нису пронашле издавача. Подршка главној исламистичкој групи, Исламистичком фронту спаса [Front Islamique du Salut, FIS], довела је до победе FIS-а на првим слободним изборима у Алжиру 1991, и до грађанског рата наредних година.

Традиционализам је имао више успеха у Мароку, где су политички услови били опуштенији, а економски мање груби. Играо је важну улогу у препороду суфизма, који је започео седамдесетих година, међу елитом, коју је предводио суфијски ред Будшишија. Ипак, Генон никада није преведен на арапски у Мароку, скоро из истих разлога због којих је бен Елза напустио идеју о превођењу у Алжиру.

Будшишија није традиционалистички ред – њихов шејх, Хамза ибн Абил-Абас, никада није читao Генона, мада је засигурно чуо за њега.⁵ Ипак,

по виђењу Ахмеда Кустаса, некдашњег *мугадама* Будшишија за важни Фез регион, дела Генона била су важна за увођење у ред готово свих чланова који су долазили из, како је Кустас говорио, “франкофонског окружења” – односно, Мароканаца који су образовани на француском, елите која у кући говори марокански дијалект арапског језика, али лакше чита на француском.

Ред Будшишија је био изузетно успешан у регрутовању из овог окружења, као и из друштвене класе која се налазила одмах испод, што је био значајан успех имајући у виду непознавање и непријатељство према суфизму што је превладавало у таквом окружењу, као и удаљеност у животном стилу између елите и ислама.⁶ Традиционализам може да допре до овог окружења док остали приступи не могу. Када је Закија Зоуанат, франкофони члан будшишија и Традиционалиста, дала интервју о суфизму за француски магазин *Demain*, она је искористила интервју не да би говорила о свом шејху, већ да би славила Геноново “немерљиво дело” које је “суфизму подарило племенитост.”⁷ Ово наглашавање је могло бити резултат њеног ентузијазма према Генону, али такође може бити и прорачунато. У њеном чланку, Зоуанатова се с много муке обраћа франкофонским читаоцима због њиховог погрешног разумевања суфизма, представљајући суфизма као спремиште “оне универзалне димензије која нас спаја са најдубљим у човековом надахнућем слободом, у потрази за апсолутним”, и оклевавајући да убеди своје читаоце да то није неисламски или фанатично.⁸ То што Зоуанатова није сасвим јасна, већ је замамна, требало би такође да убеди њене читаоце. Дакле, пре ће бити да Зоуанатова наглашава Генона јер његово дело сматра као најбољи приступ суфизму за њене читаоце. За њу, као и за Абд ал-Халима Махмуда у Египту, примање суфизма од стране “цивилизованих” Француза је добродошло и корисно.

Генон је постао познат у мароканском франкофонском окружењу током шездесетих година као и у Алжиру, и читao се поред Камија и Сартра.⁹ Његови марокански читаоци су знали (за разлику од многих западњака) да је постао муслиман и суфи, и обично је (мада не и исправно; види поглавље IV) повезиван са Абд ал-Халимом Махмудом, чија су дела такође била популарна у Мароку. Генонов Традиционализам dakле упућује мароканске читаоце ка суфизму директније него европске и америчке читаоце, и није познато да је иједан марокански Традиционалисти након Генона наставио ка неисламским одредиштима. Делом је то због тога што суфизм, мада заклоњен, остаје “присутан испод површине” за већину модерних Мароканаца, а делом због готово потпуног одсуства “спиритуалистичких” New Age група у Мароку. У највећој књижари у Казабланци у делу књижаре на француском језику, која би могла би да понесе стандард западне класификације “спиритуалности”, све књиге се баве исламом (изузев две-три о хришћанству).¹⁰ Од књига које се баве исламом, више их се бави суфизмом него у арапском делу књижаре, одсликавајући укус француске читалачке публике.

Генонова дела ретко су била на продају на крају двадесетог века, делом због тога што је главни Генонов издавач (Gallimard) био прескуп за мароканско тржиште, али се лако могу наручити. Међутим, доступна су дела многих других Традиционалиста која ће заинтересованог читаоца одвести ка Генону.¹¹ Ту спадају књиге Фаозија Скалија, Мароканца из франкофонског окружења који ће, попут Кустаса, постати *мукадам* у реду Будшишија.

Фаози Скали

Поред тога што је био најзначајнији марокански Традиционалист, Скали је такође и добар пример тога како Традиционализам може да врати модерне Мароканце њиховим коренима, што је, према Кустасу, један од главних задатака реда Будшишија. И Скалијеви дедови су били улеме (муслимански верски стручњак) у Каравајниу у Фезу (водећој институцији за образовање на исламском западу), и суфији, следбеници мароканске гране реда Халветија. Скалијев отац је, с друге стране, радио у болничкој администрацији. Говорио је француски и арапски и био је запослен човек кога суфизам није много занимао (иако је поштовао ритуалне молитве). Скали се у потпуности школовао на француском у Француској културној мисији у Фезу, а универзитетско образовање (од 1973) стицао је на Универзитету у Паризу, где је студирао социологију и где је стекао *doctorat d'État* из антропологије.¹²

Скали је у то време био потпуно модеран Мароканац. Током прве четири године у Паризу занимале су га ствари уобичајене за студенте седамдесетих година, иако је остао на маргинама политичке активности и никада се није прикључио ниједној политичкој групи или покрету. Незадовољство овим начином живота, међутим, одвело га је ка духовној потрази за "суштином." Најпре се заинтересовао за таоизам, што је могао бити случај са било којим париским студентом чистог француског порекла из седамдесетих година, баш као што се Наср најпре заинтересовао за хиндуизам. Иако се чинило да таоизам нуди лепо огољену "суштину", Скали је мислио да он не нуди никакву оствариву акцију. Његово последично разочарање одсликавало је исламски нагласак на пракси поменутој у поглављу IV.

Стога је Скали почeo да се окрећe исламу његовог мароканског детињства, читајући Куран и започињући са молитвом, "на сопствену руку, усред Париза", како се касније присећао. Париз и молитве су биле две супротности спектра за једног Мароканца. Поред тога, Скали је започео да купује књиге о исламу и суфизму – француски превод Румија, књигу о Ибн Арабију од Насровог сарадника Априја Корбена, и књиге Традиционалиста: Генонову *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme* (постхумна збирка текстова), која је комбиновала Скалијев први и други интерес; књигу члана реда Марјамија, Жан-Луја Мишона; и две књиге Мартина Лингса, францус-

ки превод књига *What is Sufism?* [Шта је суфизам] и *Sufi Saint* [Суфијски светац].¹³

Док су ове књиге могле да одведу неког Француза ка Шуону и реду Марјамија, а Иранца Насра су одвеле управо тамо, за Скалија су оне биле више од степенице. Одвеле су га до "декодирања" (његова реч) онога што је већ знао, до повратка у Мароко како би потражио духовног учитеља. Скалијев првобитни план је био да оде на југ, у Удаљени и пуст предео Марока кога је модерност најмање дотакла. Био је то авантуристички пут и његов ујак се понудио да му буде пратилац. Међутим, пре него што је путовање могло да започне, Скали је чуо много тога о тужној судбини једног рођака, пословног човека по имени Тахир Раис, за кога је породица мислила да је изгубљен у раљама неког култа. Раис је заправо постао следбеник једног од најважнијих мароканских шејха с краја двадесетог века, Хамзе ал-Будшишија.

Иако је ред Будшишија био у потпуности обичан исламски суфијски ред, улазак Тахира Раиса у њега алармирао је и разочарао целу породицу. Због непознавања суфизма, њима је "шејх Хамза" звучало као име неког преваранта или шарлатана. Чињеница да је овај ред привлачио младе мушкарце који раније нису били религиозни – оне који су пили алкохол, на пример – само је учинила ствар још чуднијом. Једини изузетак је био један старији човек који је, након што је саслушао расправу у Казабланци, рекао да они који су се скupили треба да пазе шта ће рећи о Хамзи, јер би он могао бити живи светац. Скали је имао слично мишљење: оно што је чуо подсетило га је на Лингсов опис Ахмеда ал-Алавија, духовног учитеља кога описују његови списи. Добио је позивницу за зикр реда Будшишија, ступио је у ред и отпутовао у завију реда у Мадагу надомак Ујде на мароканско-алжирској граници где је провео три недеље.

Традиционализам је за Скалија имао важну али само помоћну функцију. Његовом потрагом за суфизмом и шецима у Мароку управљала је вера у којој је рођен, а не Традиционализам, али му је читање традиционалистичких аутора дало "тачне референце" и олакшало му је да препозна шејха Хамзу као учитеља за којим је трагао. Ова штива су му такође помогла да потврди избор који је Раис начинио без читања истих: током седмице коју је провео с њиме, након што га је срео на првом зикру на ком је присуствовао, Раисова супруга је била фасцинирана и обрадована док је слушала Скалија како говори о историјској важности ове врсте суфизма, темељећи своја објашњења на штиву из Париза.

Постојали су и други облици потврде исправности одлуке. Након што је срео шејха Хамзу, Скали га је одмах препознао као учитеља који му се јављао у сновима у време његовог одласка из Париза. Чинило се да питање које му је шејх поставио – "Дакле, желите да вратите душу [ruh] њеном извору [aslīha]?" – имало двоструко значење, пошто реч *asl* (која у суфијском жаргону, упућује на Бога) може да значи и "традицију" као и "извор." Друга потврда је дошла након Скалијевог повратка у Фез. Реакција његове поро-

дице на његово ступање у ред била је "општа паника", и његова разочарана мајка одвела га је на ручак са њеним оцем, Идризом, пензионисаним учитељем из Каравајина. Током овог ручка, разговор је кренуо необичним током. Сви су причали о религији и духовности, а Идриз је причао приче о суфизму из прошлости Феза које нико никад није чуо. Скалијева мати је била изненађена и подсетила је свог оца да није мислила да он треба то да чини, а Идриз је рекао да ће се на то вратити касније. Међутим, он је свог унука одвео на страну и упитао га да ли је пут којим је кренуо "строг." Скали је рекао да у реду Будшишија није видео строгости, на шта је његов деда одговарио: "Тако ти живота, не пуштај га." Скали је осетио да се вратио кући и то не само дословно. Скали је отада следио Будшишију и на крају је постао *мукадам* реда Будшишија.

Марокански Традиционализам

Дакле, и Скали и Кустас су били *мукадами* реда Будшишија упознати са Традиционализмом. Ипак, Кустас се не може сматрати Традиционалистом. За Генона је чуо од неких енглеских преобраћеника тек када је ступио у ред 1975.¹⁴ Он није потицао из франкофоног окружења, већ је син суфијског имама реда Даркави, и неко је време предавао на Исламским студијама на садашњем универзитету Каравајнију. Он је ценио Геноново дело и користио га је док је био *мукадам* за Северну Америку (његова функција није постојала, иако постоји име), али није утицало на његов лични духовни или интелектуални живот. Управо супротно, он је веома критичан према оним Традиционалистима који се "заглаве" у перенијализму и одбацију практични приступ шеријатском закону многих Традиционалиста, наглашавајући да је шеријатски закон посуда која мора да се држи *haqīqa-e* (истина, Бог). Међу Американцима који су долазили к њему и будшишима налазио се и известан број бивших марјамија, и Кустас је стога био веома добро обавештен о скандалима у реду Марјамија; у једном тренутку је покушао да убеди неке водеће марјамије да они треба да одврате остале чланове реда од Шуона. Дакле, на неки начин, Традиционализам у пракси није имао строжег критичара од Кустаса.

Супротно томе, Скали је већи Традиционалиста. С једне стране, он је наглашавао да је Традиционализам један израз духовне *istīħine*, али да никако није духовни *ītī*. По његовом виђењу, Традиционализам са духовним путем мешају само они који немају довољно духовног искуства, они који се нису ваљано сусрели са стварним духовним путем. Скали тврди не само да су дела Генона у опасности да буду схваћена као коначна духовна доктрина, већ и дела Ибн Арабија могу (а не би требало) да се схвате на овај начин. По њему, прихватити било који "корпус" као коначну доктрину није спојиво са сунитским исламом; коначни водич је шејх, а то је у његовом случају био шејх Хамза.

С друге стране, Традиционализам је за Скалија био нешто више од степенице. Наставио је да чита Генона и открио је да што више напредује у реду Будшишија и што је дубље његово духовно схватање, то му Генонова дела након сваког читања значе све више и више. Његове активности у Француској везане за ред држали су га у контакту са традиционалистичким окружењем. Имао је и приватни пројекат који би могао да се назове ре-традиционализацијом друштва – иако га он сам назива "доприносом суфизма друштву... са традиционалистичке тачке гледишта." Овај је пројекат изражен учешћем у бројним удружењима са полу-традиционалистичким циљевима;¹⁵ он је такође и оснивач и директор годишњег Фестивала светске свете музике у Фезу. Овај је фестивал од 1994. прерастао у значајан и велик догађај, а 2000. је привукао не само Насра, већ и Жака Аталија, познатог Француза који се интересује за ислам.¹⁶ Године 2001. фестивал је проширен како би укључио и конференцију која се одржала у исто време, а чија тема је била "Душа за глобализацију", на коју је позван велики број међународних интелектуалаца. Скали наглашава везу између циљева овог фестивала и прошлости града Феза, не само духовног и научног средишта западног исламског света, већ и града где су једна крај друге цветале три аврамовске религије. Има нечег перенијалистичког у том виђењу.

С тачке гледишта они који су се сусрели са будшишијама, Скали и Кустас се не разликују много. Обојица разумеју Традиционализам довољно добро да објасне да је ред Будшишија заправо најбоља доступна традиционална иницијација. Скалијева прва и најважнија књига, *Le voie soufie* [Суфијски пут] (1985),¹⁷ такође служи овој сврси. По Скалију, она је делом резултат његовог покушаја да начини "синтезу" Традиционализма и суфизма, да Традиционализам повеже са класичним суфијским текстовима које је прочитао и са његовим личним доживљајем реда Будшишија, да "развије доктриналну кохерентност." Међутим, *Le voie soufie* није сасвим традиционалистичка књига. Она у својој библиографији садржи Генона, Шуона и неколицину других традиционалистичких аутора и користи неколико традиционалистичких концепата као што је разликовање између верикале и хоризонтале,¹⁸ али по облику и структури она је пре научно дело него било шта друго, мада ставља до знања да је њен писац муслиман и посвећени суфи. Први део књиге чини преглед исламске космологије и метафизике ослањајући се делом на модерније изворе као што је Амир Абд ал-Кадир, а делом на класичне као што је Ибн Араби. Овај део једнако тако може да служи и за исламизирање традиционалистичког схватања ових питања, или да би задивио нетрадиционалисте ширином и префињеношћу исламске мисли. Скали, међутим, подвлачи да суфијско "учење јесте, у суштини, израз проживљеног искуства"¹⁹ – ово је прва реченица у књизи и смисао који је наглашен неколико пута – а други део књиге јесте увод у то проживљено искуство. Једна глава је посвећена реду и шејху, а друга је водич за суфијски пут како би га неко ко се приклучује реду Будшишија могао доживети.

Према аутору, *Le voie soufie* је довела многе француске Традиционалисте књему и реду Будшишија. То може да се објасни квалитетом књиге: други део је изврстан, и по форми и с научне тачке гледишта, иако је многим читаоцима први део мало тежи за читање. У књизи се објашњава разочарење које француски Традиционалисти или интелектуалци могу да осете када се сусретну са стварним суфизмом у исламском свету. На пример, у књизи се објашњава да не очувају сви суфијски редови своју духовност коју су поседовали када су настали.²⁰ За оне који су склони теоретисању, она објашњава недостатак скоријих првокласних интелектуалних дела о суфизму променом перспективе, са писаног израза духовног познања на његову унутрашњу реализацију, посебно одбијајући сваку могућу оптужбу "за оно што се називало исламском декаденцијом."²¹ То је одговор на идеализацију Истока која је видљива код младог Генона²² и која је још увек видљива код многих западњачких Традиционалиста.

Скали је постао *мугадам* у реду Будшишија за Француску док је још био студент. Након што је ступио у ред, уз дозволу његовог новог шејха, вратио се у Француску како би наставио школовање.²³ Добио је *иџазу* од шејха Хамзе готово одмах потом, и до 2000. године будшишије су имале огранке – мање и веће – у Паризу, Стразбуру, Монпељеу, Акс-ен-Преванс, Ници и Марсеју.²⁴ Огранак у Марсеју је укључивао и *Le Derviche*, "оријентални кафе" отворен за јавност, који је укључивао књижару, библиотеку и продају источњачких рукоторина.²⁵ Ред Будшишија је један од најважнијих суфи редова, а такође је почeo да се ширi у Шпанију, Енглеску и Сједињене Државе.²⁶

Успех будшишија у привлачењу чланова у Француској, као и у Мароку, може бити последица његових веома ефикасних публикација и дешавања која су усмерена ван реда, успех реда у задржавању чланова може бити резултат опуштенијег приступа примени шеријатског закона. То може да буде и последица повезаности: чим би један или два члана из неке социјалне групе приступила реду, други су их следили, и вероватно би се по доласку осећали као код куће.

Француске публикације реда и спољашња дешавања су осмишљени како би се допали оном делу француске јавности која је заинтересована за алтернативну духовност, али се мислило и на Традиционалисте. Тако полугодишњак који је Скали покренуо 1998., *Soufisme, d'orient et d'occident* [Суфизам истока и запада] покрива изабране сифије, догађаје и књиге. Он садржи преводе класичних суфијских текстова (Руми, Абд ал-Кадир ал-Јилани) и чланке о темама као што су зикр и карвајинска цамија. И док Закија Зоуанат франкофоним Мароканцима представља суфзам као "човеково надахнуће слободом", уводник у *Soufisme* говори о циљу суфизма као "трансформисању бића" не помињући Бога нити ислам.²⁷ Први број часописа обратио се Традиционалистима посебно, рекламирајући своју причу са насловне стрне: "О необјављеној преписци Ренеа Генона."

Француски огранак реда је организовао и спољашња дешавања као што су годишње "Rencontres Méditerranéenne sur le soufisme" [Медитерански сусрети о суфизму] серије сусрета, филмова, изложби и концерата у Марсеју и бројним другим француским градовима. Овај фестивал је 2000. привукао око хиљаду људи на готово око тридесет догађаја.²⁸ Сам Скали редовно држи јавне говоре, а подржавају га организације као што је Association Espaces / Expressions ca Сорбоне, а од деведесетих година спонзорише га и организација будшишија, Association d'isthme. На Сусрету из 2000. поред Скалија су се обратили и Калед Бентуне, шејх реда Алавија познат многим Традиционалистима, и Жуенд Жесет, француски монах који је двадесет година провео у Обали Слоноваче и који је очито постао универзалиста током тог периода – говорио је да му је шејх из Тијане био духовни учитељ баш као и свети Фрањо Асишки.²⁹

Скали је имао дозволу шејха Хамзе да се "учврсти у европским структурима",³⁰ и то чак до степена (према једном извору) да је понекада избегавао одговарати на питање да ли је неопходно бити муслиман да би човек постао суфи.³¹ Примена шеријатског закона по питању одевања је била опуштења: Скали је наглашавао да он нема жељу да "Француза ставља турбане на главе" и да није његова брига, када буде дошло до сукоба између будшишија француског и мароканског порекла, да интегрише Французе у културно окружење северно-афричких имиграната, већ да интегрише имигранте у културно окружење Француске. Суфизам је, вели он, попут воде и узеће облик вазе у коју се успе.

Будшишије нису традиционалистички ред као што су то ред Марјамија или ред Ахмедија или чак Валсанов ред Алавија. Нагласак није на Генону и Традиционализму, већ на шејху Хамзи и суфизму. То што су будшишије један од малог броја редова који су успели да продру у модерни арапски свет треба да захвале харизми свог шејха и организационим способностима – али улога коју у ширењу реда има Традиционализам јесте мера успеха. Ниједан други ред не може да прими традиционалистичке интелектуалце тако лагано. Шејх Хамза је рад да прими и води оне чији интелектуални светови потичу од Генона и Сартра, као и оне чији су светови чисто исламски.

Исламска Република Иран

Традиционализам није имао јавног учешћа у раним годинама Исламске Републике, пошто је током рата са Ираком и током консолидације револуције дошло до промене фокуса са интелектуалне на практичну раван. Насрова академија је преживела,³² али без царског наслова – студенти су из библиотеке академије избацитвили омражену реч "царска" са насловних страна књига, па чак и са страница прошлих издања часописа који је издавала академија.³³ Међутим, то је било мање важно, пошто осим у студијама филосо-

фије она је данас слабо опремљена у поређењу са сјајним почецима. Више нема часопис нити било какву публикацију, а плава опека је на неким местима оштећена.

Реајовања на Револуцију

Неки бивши чланови академије су се удаљили од Техерана и политике. Ајатолах Аштијани је, на пример, отишао у свети град Масхадм где је наставио да подучава мулу Садра; он је поштовао Хомеинија као философа, опишујући га као „жив философа и гностика нашег времена”, или се није интересовао за револуцију.³⁴ Бивши заменик директора Царске академије, Хади Шарифи, се преселио у Лондон, где је основао и дуго година водио Фондацију Фуркан, која је наставила интересовање академије за оригиналне текстове предузимајући монументални задатак лоцирања, очувања и каталогизовања рукописа исламских научника широм света.³⁵

Ипак, Традиционализам је преживео у Ирану. Насра, Корбена и Читика су заменили бивши чланови академије, посебно Голамреза Аавни, који је 1984. постао директор уместо Насра, и други традиционалистички научници (али не и Традиционалисти).³⁶ Професор универзитета надомак Техерана је заменио Насра као *мукадам* реда Марјамија, али, као и раније, ред је и даље остао релативно мален.³⁷

Неки су Традиционалисти имали активну улогу у после-револуционарној политици. Насрулах Пурџавади, који је био разочаран неуспехом Царске академије да начини неку битну промену, био је именован у Савет културне револуције,³⁸ чији је главни задатак био да прочисти иранске универзитете. Реза Давари Ардакани, који се сусрео са Традиционализмом док је студирао на Универзитету у Техерану, и Абд ал-Карим Сороуш, млади интелектуалац који је напустио Насра и окренуо се к Шаријату пре револуције, били су именовани у овај савет. Није познато да ли су остали чланови овог савета читали Генона (савет чини седморица чланова), али ова именовање указују на продор Традиционализма у значајне делове иранског живота. Она такође одсликавају три врсте Традиционализма које се могу пронаћи у Ирану. С једне стране су тврди Традиционалисти попут Пурџавија, који могу бити марјамији или припадници неког другог суфијског реда (Пурџави је био нематолах). С друге стране се налазе људи попут Сороуша, који су упознati са традиционалистичким идејама и писцима, али их Традиционализам никада није занимао, или је престао да их занима. Између њих се налазе људи попут Даварија: Традиционализам је допринео њиховим гледиштима, али није много утицао на њихове животе и они не припадају традиционалистичким организацијама. Такви људи су ирански примери Шумахера, меки Традиционалисти.

Традиционалисти су усвојили бројне положаје током деценија сазревања Исламске Републике. Године 2001, бројни универзитетски професори

су, посебно философи, били или Традиционалисти или су веома упознати са Традиционализмом: већина није јавно исказивала свој положај. Неки су наставили да подржавају постреволуционарну власт. Хадад Адел је – некада један од Насрових најближих сарадника, који је убрзо након револуције био одбијен за министра културе због повезаности са Насром и двором³⁹ – постао конзервативни посланик у скупштини. Говори се да је био веома близак Врховном вођи, ајатолаху Хомеинију, чији је син оженио Адилову кћерку.⁴⁰ Давари је такође остао близак власти и постао је председник Академије наука и водећи конзервативни интелектуалац. Други су прешли у опозицију: Лале Бахтијар, полу-американка и Традиционалиста која је раније уређивала женски револуционарни часопис, *Mahjuba*, и која је основала организацију за превођење Шаријатијевих дела на енглески,⁴¹ напустила је Иран ради каријере психолога у Америци, где је завршила радећи за Kazi Publications, водећег америчког исламског издавача.⁴² Пурџавади је остао у Ирану (и постао директор Iran University Press-a), али се на крају нашао на страни либерала; изразио је жаљење што су „традиција“ и „исlam“ постали маске иза којих „извесни људи“ делају у сопствену корист, сводећи их на инсистирање на начину женског одевања, на кампање против алкохола и на јачање ксенофобије. Иако је остао Традиционалиста (1999. објављује персијски превод Лингтсове књиге *Sufi Saint*), такође одлучује и да ислам треба да се промени како би преживео. Шуон и Наср, веровао је, су често пропагирали разне идеје које се, када се уклопе у идеологију, показују као опасне и деструктивне, чак и за будућност ислама.⁴³

Још је један бивши члан Насрове академије, Даријуш Шајеган, после револуције отишао у Француску и такође пришао либералима након повратка у Иран. Године 1977. је објавио књигу *Азија ѡртостив Зайага*, која је нападала Запад као дом модерности.⁴⁴ Док је студирао санскрит и путовао по Индији касних шездесетих година, Шајеган се већ питао да ли још постоји неко традиционално друштво, или само „цивилизације које су у транзицији“ према модерном друштву. До 1990. је закључио да таква ствар као што је традиционално друштво не постоји. Модернизам је био „неизбежан и попут епидемије“, али и мултикултуран. Започињући у Америци, „културе су формирале мозаик... и више није могуће да се повежу линеарно.“ Религија може да коегзистира унутар модерног света, закључио је, пошто људске духовне потребе постоје независно од контекста – што може да се види по популарности источњачких духовних учења на Западу, од јоге до тибетанског будизма. Закључак је да је борба против западњачког модернизма не само бесмислена, већ и непотребна.⁴⁵

Ипак, у Ирану је остало доста Традиционалиста – са обе политичке стране – да одговоре на оживљавање интересовања за Традиционализам, што је започело деведесетих година. Обнова се најпре уочила код професора и студената архитектуре: „стил доктора Насра“ је постао тема расправа као незападни архитектонски стил. Chicago University Press је 1973. године објавио књигу Лале Бахтијар и Надер Ардалан, *The Sense of Unity: The Sufi*

Tradition in Persian Architecture, са Насровим уводом.⁴⁶ Књига је била веома читана, а након средине деведесетих објављени су бројни нови преводи традиционалистичких књига – преводи Генона, Шуона, Насра и двојице марјамија, Бурхарта и Лингса.⁴⁷ Лингсово дело о Шекспиру довело је до расправа, а дивили су му се популарни проповедници као што је Хусеин Илахи Кумши.⁴⁸ Растуће интересовање за Традиционализам међу студентима касних деведесетих година примећено је и у Кому и у главном универзитетском систему.⁴⁹

Дебата о религијском плурализму

Традиционализам је 1998. постао познатији током дебате о религијском плурализму. Ова расправа се подигла не из неког практичног разлога који се тиче верских мањина у Исламској Републици, већ због статуса човека који ју је и започео, Сороуша, и због њених импликација на ирански пријем реформистичких идеја, идеја које су често повезане са немуслиманском Америком. Расправа о религијском плурализму била је важна као интелектуална рефлексија политичке борбе која се води између конзервативних сила које је представљао Врховни вођа, ајатолах Хомеини, и реформиста које је представљао председних Хатами.⁵⁰

Ову расправу је започео Сороуш 1998. чланком који је касније развио у књигу. Чланак је носио провокативни наслов: "Исправни путеви." Била је то алузија на молитву у којој верници моле Бога да их изведе на Исправан пут. Сороуш је у свом чланку тврдио да постоји само једна истина. Како је објаснио у интервјуу: "Истине су свугде подударне; ниједна истина није у скобу са другом истином... Једна истина у једном углу света мора да се по-дудара са свим другим истинама свугде, иначе није истина."⁵¹ Овај став, иако може да звучи невероватно једноставно, налази се имплицитно у Сороушевом наслову: да више но један пут може да буде Исправан, да ислам нема монопол на истину.

Сороушев чланак и његова књига су довеле до раздора. Такође су обновили занимање за традиционалистичку теорију о Јединству, које је била обзнањена у бројним часописима објављеним у Кому током 1998-99, започињући са *Знањем*, часописом Истраживачког института Имам Хомеини. Канцеларија за исламску пропаганду Кому Хавзе је 1998. објавила *Коменијаре и Ілеџија*, посвећене трансценденталном јединству и Традиционализму.⁵² Када је новоосновани Ком - Центар за изучавање религије покренуо часопис *Седам небеса*, године 1999, први чланак у првом броју се тицаша традиционалистичких погледа на трансцендентно јединство.⁵³ Сви су ови чланци подржавали Сороушове опште закључке о религијском плурализму, мада са својих становишта.

Један Традиционалиста, Давари, налазио се на другој страни на почетку расправе. Била је то расправа о модернизму, поново започета Сороушовим

чланком који је касније постао књига, у овом случају: "Ширење и збијање теорије о шеријатском закону." Шеријат је, сматрао је Сороуш, трансцендентан и вечан, али његова интерпретација је профана наука, која треба да се користи открићима у природним и друштвеним наукама. Аргумент је побудио значајне контроверзе, јер је схваћен – исправно – као напад на религијско уређење и као позив на општу ревизију шеријата, односно као позив на његову модернизацију.⁵⁴

Давари није толико одговорио на Сороушов основни аргумент колико на његов имплицитни закључак, тврдећи да западњаци у стварности нису толико модернизовали своју религију колико су је заправо изгубили. Није ово било први пут да су се Сороуш и Давари сукобили: осамдесетих година Сороуш је одговарао Даварију. Давари је 1982. тврдио да Запад није толико политички организам колико "тоталитет", а овај тоталитет је резултат замене традиције модернизмом, и се стога не може мислити о сигурном усвајању елемената са Запада. Даваријеви ставови уобичајено воде све до Хајдегера,⁵⁵ али његово гледање на губитак религије Запада кроз замену традиције модернизмом карактеристика је Традиционализма.⁵⁶

Будућност Традиционализма у Ирану

Давари није једини конзерваторијац који је имао традиционалистичке погледе. Неки од интелектуалних кругова у политички важној Басиј милицији, на пример, изјаснили су се у корист Насровог повратка у Иран као да је у питању ствар нужности. Постоји мишљење да Наср може новој генерацији, која чита Фројда и која је очито мање наклоњена револуцији, говорити на начин на који други не могу.⁵⁷

Иронично, управо је Традиционализам добио постреволуционарну важност, а академија је претрпела оно чега је Традиционализам био поштеван.⁵⁸ Упркос формалном ослобођењу Традиционализма, академија је постала карактеристична црта на интелектуалном пејзажу и на њу се и даље указивала као на "Академију" чак и када званично више није постојала. Авани и други су најбоље што су могли подучавали западну философију,⁵⁹ мада је Авани објаснио интерес за рад на западној философији поређењем са лекаром који се бави проучавањем болести.⁶⁰ Коначно, Авани је написао статут за нову академију ("Академија II") који је требало да одобри министар културе, а нова академија је требала да буде смештена у згради старе академије, тако да би се "Академија" и званично вратила у живот, мада без буџета.

Можда изгледа изненађујуће или изгледа да се Традиционализам у Ирану никада није нашао под значајнијим нападом због његових западњачких и неисламских корена и садржаја – корена о којима савремени Традиционалисти искрено говоре, и на које се у посебном издању часописа *Naqd ve Nazar* раније указивало. Гледишта изнета у том часопису би изазва-

ла протесте да су објављена на арапском или у Геноновом Каиру или било где другде у арапском сунитском свету, како су Традиционалисти у Алжиру и Мароку схватили. То што у Ирану нису изазвали протесте делом је због тога што су Традиционалисти били помало пажљиви шта се преводи на персијски, а делом и због релативне отворености иранског интелектуалног живота. *Хүчэйт үл-ислам* Садик Ларицани, мула из медресе *Madrasa-yi Vali-yi Asr* у Кому, на пример, рекао је да он једино замера Генону што његово дело није довољно аналитично. Што се тиче њиховог садржаја, запазио је да Сороуш изражава идеје које су значајно шокантније.⁶¹

Ево једина два позната изузетка у општој толеранцији према Традиционализму у Исламској Републици. Први је реаговање Хусеина Цефарија, философа на Техеранском универзитету који је у једном тренутку објавио намеру да пише против традиционалистичког концепта трансцендентног јединства религија – али није заправо познато да је ишта написао на ту тему.⁶² Други је био чланак објављен у *Знању* у одговору на претходни чланак у том часопису о трансценденталном јединству. У њему је Традиционализам нападнут по две основе: корени његових идеја (који воде до Енкуза и деветнаестовековног окултизма, али не и до Фићина) и контрадикција терорије о трансцендентном јединству са строгим и класичним интерпретацијама Курана и *хадиса*.⁶³ Можда је значајно да овај чланак није био производ Ком-система, већ америчког философа, др Мухамеда Легенхаусена, који је добио посао на Истраживачком институту Имам Хомеини након што је предавао на Универзитету Райс.⁶⁴

Турска

Традиционализам у Турској још увек није произвео оно што смо видели на другим местима. Не постоји еквивалент будшишија или Иранске философске академије. Уместо тога, међу интелектуалцима постоји све већи интерес за традиционалистичка дела, потхрањиван бројним преводима. Интелектуалци су турски еквивалент мароканском франкофоном окружењу, мада у Турској ова елита није здружена са познавањем страних језика. Њено главно обележје уместо француског језика јесте лаицизам, врста секуларизма која се развила у Француској и подразумева не неутралност државе према религији, већ активно искључивање религије из јавне сфере.

Управо је философија чије је део и лаицизам учинила турски интерес за Традиционализмом тако значајним. Од двадесетих година Република Турска је била посвећена философији која се катkad назива кемализмом, по Кемалу Ататурку, оцу модерне Турске. Кемализам је не само философија лаицизма, већ и бескомпромисне модернизације и позападњачења, директно супротстављање традицији, а тиме и Традиционализму. По виђењу турских Традиционалиста, дела Генона су у турском контексту субверзивнија од Хомеинијевих дела.

Иако повремена указивања указују да је до четрдесетих година неколицина турских интелектуалаца и писаца читала неке Генонове књиге на француском, и мада је током седамдесетих с времена повремено било по-мена Генона (обично као коментатора модернизма),⁶⁵ тек се 1979. у Турској појавио први традиционалистички запис. Био је то превод Генонове "Le tawhid", који се појавио у *Kubbealtı Akademi Mescituflası*,⁶⁶ нискотиражном часопису који се бавио књижевним и историјским темама, и кога су превасходно читали академици и интелектуалци. Преводилац је био Мустафа Тахрали, који се, као и Скали, сусрео са Геноном док је студирао у Паризу (иако раније, шездесетих година). Отада је остао у контакту са Традиционалистима онде, посебно са Ахмедом Валсаном, најстаријим сином Михаела Валсана. Након повратка у Турску и пошто је на Сорбони 1973. завршио докторску тезу о суфијском реду Рифаја, Тахрали је предавао теологију на Универзитету Мармара, и на крају је постао професор и начелник одељења за изучавање суфизма.⁶⁷

Тахралијев превод из 1979. је био први превод међу многима. До краја двадесетог века Турци су могли читати Генонове књиге као и Еволине и Елијадеове. Занимљиво је да се на Еволу углавном гледало као на писца који пише о духовним питањима, а не политичким, а његова повезаност са десницом није била довољно позната.⁶⁸ Традиционализам у Турској није имао никаквог политичког утицаја.⁶⁹

Преведени су и бројни чланови реда Марјамија, посебно Шуон и Лингс и, што је најважније, Наср.⁷⁰ Наср је постао најпопуларнији традиционалистички писац у Турској. До 2000. су готово сва његова дела преведена, а два тома његових чланака (неки су се првобитно појавили на персијском и никада нису преведени на било који европски језик) објављени су само на турском. Према виђењу једног од његових преводилаца, разлог је углавном лежао у томе што он говори о турском схватању ислама на начин на који други Традиционалисти то не чине. Са Геноном човек мора да се повеже: Наср сам ствара везе.

Ниједан превод није имао велики тираж, највише 1000 примерака годишње, али све су их објављивали велики издавачи и продавали су се у главним књижарама.⁷¹ Дакле, постојало је ограничено занимање за Традиционализам које је ишло упоредо са интересом који се развио осамдесетих за дела учитеља Серафима Роуза, Алана Ватса, за књиге о религији и науци као што је *The Tao of Physics* (1975), књига Фритјофа Капре, и *God and the New Physics* (1983), Пола В. Дејвиса, и за нове преводе Румија и Ибн Арабија.⁷² Генон се у Мароку читao поред Камија; у Турској се Наср читao поред Ватса. Мој кратки чланак о историји Традиционализма преведен је на турски у књижевном магазину *Nesce*, где се појавио поред поезије, критика и кратких прича.

Популарност Насра указује на то да је турски Традиционализам изразито исламски – и то више од иранског Традиционализма, у ком је нагласак више философски. Други указатељ јесте да су нека традиционалистичка

дела била посебно уређена за турско тржиште: на пример, објављено је само прво поглавље Генонове *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (ово поглавље је увод у источњачка учења уопште), пошто турска публика није показала занимање за хиндуизам. Чак и у одсуству оваквог уређивања, преводи на турски показују благу исламизацију, као што је случај кад се реч *din* (религија, ислам по импликацији) користи да се преведе реч "традиција".⁷³

У Турској је постојало и веће противљење Традиционализму него у северној Африци или Ирану. Новинар који је повезан са исламистичким покретом, Зубеир Јетик, је 1992. објавио текст *Људска величина и геноновски езотеризам*,⁷⁴ као и неколико чланака у магазину *Haksöz* противвећи се, по једном Традиционалисти, повратку у бронзано доба – тешко да је Генон то предлагао. Традиционализам је такође слабо привукао тursки верски естаблишмент.⁷⁵ Ова релативно велика опозиција можда потиче из чињенице да у Турској свако може да чита традиционалистичка дела док у Мароку и Алжиру то могу само они са француским образовањем. Ирански исламски интелектуалци су, уопштено, толерантнији на необично виђење ислама него што су то турски или арапски интелектуалци.

Упркос свим овим публикацијама, у Турској не постоји традиционалистичка организација. То што не постоји значајан традиционалистички суфијски ред (тек неколико марјамија и сви су у граду Конју) такође указује на раније поменути однос Турска-Мароко-Иран. Традиционалистички ред није потребан онде где већ постоји мноштво домаћих редова. Разлог због кога нема реда као што су будшишије можда треба тражити у томе што не постоји турски ред који се специјализовао за "модерне" Турке као што се ред Будшишија специјализовао за "модерне" Мароканце – иако је часопис реда Накшибандија, *Наука и умейност*, 1978. објавио један традиционалистички чланак о Генону,⁷⁶ а неименован професор физике који је касних деведесетих постао халвети шејх читao је Генона са занимањем.

Слично томе, водећи тursки Традиционалисти делају самостално. Махмуд Килић, колега најранијег турског Традиционалисте, Тахралија, најпознатији Традиционалиста млађе генерације, уредио је објављивање највећег броја Насрових дела (понекад под псевдонимом). Килић потиче из суфијске породице – његов деда је био суфи шејх на Косову и Метохији. Он себе види као активнијег суфија од Тахралија, који је следбеник тursког рифајског шејха, Кенана Рифаја⁷⁷ – али следи само његово писано дело, пошто је ред Рифаја распуштен двадесетих година, по захтеву кемалистичког законодавства, а Рифај је умро 1950. И Килић и Тахрали су писали традиционалистичке чланке, најчешће у неким специјализованим часописима као што је *Kubbealtı Akademi Mescitfausi* (који је објавио први превод Генона 1979). Поред њих постоје још двојица академика, један популарни исламски философ, а други познати психијатар, Кемал Сајар, који пише о суфијској психологији.⁷⁸

Захваљујући одсуству препознатљивих традиционалистичких организација, тешко је проценити величину традиционалистичког покрета у Турској. Килић и Тахрали добијају много писама од читалаца⁷⁹ и познају мали број Турака који су ушли у разне редове. Ту припада и једна позната Туркиња, Ајша Саси, популарна режисерка која је приступила халветима. Килић може такође да упути људе на огранак алжирског алевијског шејха у Лозани, Банду бин Muарда⁸⁰ ако осећа да културне разлике између њих и турских суфија могу да створе потешкоће – он ионако предлаже онима који одлазе код турских шејха да не расправљају о Генону. Поред тога, непозант број људи је сам пронашао шеике без упућивања од стране Килића или Тахралија. Иако је можда теже становнику Истамбула 1999. године да сам пронађе шејха него становнику Каира или Феза, ипак му је лакше него становнику Рима или Лос Анђелеса.

Дакле, утицај Традиционализма у Турској је двострук: да приведе људе суфизму и да уносе традиционалистичке идеје у дискурс нове генерације разочаране позаладњаченим интелектуалцима – готово исти они људи који на Западу сматрају Традиционализам пријемчивим. То је класа од све веће важности у Турској. Као и у Русији, коначно значење Традиционализма у Турској тек треба да се види.

Исламизам у Русији

Исламски Традиционализам у Русији, као и Дугиново евразијство, потиче из Головиновог круга дисидената. Као и Дугиново евразијство, руски исламски Традиционализам је превасходно политички – заправо, исламистички пре него исламски.

Као што смо видели у претходном поглављу, Гајдар Цемал се пријеучио и напустио Памјат заједно са Дугином. Тада је постао оснивач Партије исламског препорода (ПИП), коју је основао 1990. Ахмед Кади Актајев у Астрахану (град на Волги у Руској Федерацији). Далеко од тога да је најважнија политичка организација муслимана у читавом бившем СССР-у, ПИП је једина значајна партија која покрива целу Руску Федерацију; све друге групе су организоване регионално. ПИП, дакле, има кључну важност у самој Русији, односно ван муслиманских република.⁸¹

Цемал је с почетка био идеолог ПИП-а, уредник њеног гласила, *Tavhid* [Јединство], и директор њеног истраживачког центра у Москви. Рана издања *Tavhid-a* су изразито традиционалистичка.⁸² У првом броју Цемал анализира стање ислама традиционалистичким терминима, додајући историјски угао који ретко може да се нађе негде другде, а који је у овом случају изведен из исламистичких дела. Ислам је, указује он, постоји у времену и као и све остало подлежан је кварењу. Даље, од смрти Пророка није постојала сиварна исламска власт, а сигурно не после Монгола. Ствари су се отада још погоршале, пошто су "постколонијалне елите" у исламском свету биле

или националистичке (и према томе су непријатељи универзалног ислама) или "атеистичке и космополитске", и једнако непријатељске према истинском исламу.⁸³

Чланак који је објављен 1991. открива Џемалов дут према Еволи. Након поређења егзистенцијалног значења смрти у еволијанском Традиционализму са метафизичким значењем смрти (коначни повратак Богу) у исламу, он тврди да су "аутентични ислам и аутентична десница неконформисти; њихов витални карактер се састоји од противљења, неслагања и неидентификације." Рене Домал би се сложио са овим. "Бог је", за хришћанина, "готово истозначен са хипер-конформизмом", док је ислам "протест... против својења Бога на 'консензус.' Политичка десница и ислам се заједно боре против замки света, укључујући самообожавање и "профани елитизам"."⁸⁴

Традиционалистички исламизам се за многе показао као исувише екстреман. ПИП се 1992. поделила по питању односа са Јељцином и његовим пројектом руске демократије: већина чланова ПИП-а је подржала овај пројекат, док је Џемал водио радикалну мањину према савезништву са радикалним исламистима на Блиском истоку и са домаћом опозицијом, у облику Комунистичке партије Руске Федерације (КПРФ) под Генадијом Зјугановим и десничарским "родољубима" под вођством Александра Проханова.⁸⁵ Сви су били повезани са Џемалом још из времена Памјати, а та-које су били повезани и са другим значајним Традиционалистом у Русији, Дутином. О овом "црвено-смеђе-зеленом савезу" говорићемо касније.

Џемал је на Блиском истоку био повезан са људима као што је Хасан ал-Тураби, вођа суданског Исламског фронта и дугогодишња *éminence grise* иза исламистичког војног режима у Судану. ПИП је као Џемалов институционални оквир потом замењена Исламским комитетом Русије – мрежа таквих Исламских комитета установљена је под ал-Турабијевим вођством на конференцији у Картуму 1993. како би ујединила вође разних радикалних исламистичких покрета као што су Турабијев Национални исламски фронт, Хамас из Палестине и Хезболах из Либана. Џемал је постао вођа московског огранка овог Исламског комитета.⁸⁶ У интервјуу који је дао 1999. говорио је о контактима са Хезболахом, Хамасом, Вуковима ислама (чеченска група) и авганистанским талибанима.⁸⁷ Џемал је тада био један од два три гласа радикалног исламизма у Руској Федерацији.

Џемал је у Русији био повезан са опозицијом. Средином 1999, Проханова *Завѣтра* је донела интервју са Џемалом, објављујући формирање уједињеног фронта "зелених и црвених" између Џемаловог Исламског комитета Русије и Покрета за подршку армији, одбрамбене индустрије и војних наука, независне опозиционе групе повезане са КПРФ под вођством председника думиног Одбора за државну безбедност, а уз помоћ пензионисаног генерал пуковника козачког порекла, Алберта Макашова.⁸⁸

Несвакидашњи савез радикалних исламиста и Покрета за подршку [руском] армији у тренутку када је Руска армија ушла у другу фазу сукоба са исламистима на Кавказу⁸⁹ омогућило је ново евразијство. Како је пензиони-

нисани официр и локални официр Покрета за подршку армији тада рекао: "Сви смо ми деца једне мајке без обзира на нацију или веру. Име наше мајке јесте Русија."⁹⁰ За Покрет за подршку армији, они који убијају руске војнике на Кавказу су побуњеници, а не Чечени или муслимани; против побуњеника треба предузети одговарајуће мере, било да су они Чечени, Руси или Козаци, муслимани или православни. Рат који је војска водила 1999, наглашено је, није био уперен против муслимана.

За Џемала и за Покрет за подршку војсци прави непријатељ је био Јељцин – чију је администрацију Макашов оптужио да није предузела одговарајуће кораке након првог рата са Чеченима како би онде разрешила ситуацију – а такође и Израел: "Играло се на карту да се испровоцира сукоб између ислама и православља", објавио је Макашов на конференцији за штампу, оптужујући "оне на Блиском истоку који нису срећни што граниче са арапским светом."⁹¹ Слично томе, и за Џемала је сукоб на Кавказу послужио Јељциновим и израелским интересима. Инострани сукоби одвукли су пажњу са Јељцинових домаћих промашаја и довели су до повећања руско-израелске сарадње, што је помогло покушајима Израела да Русија испоручи неке арапске исламисте, служећи тако интересима "атлантског лобија."⁹² Таква објашњења одјекују већином опозиције као и код многих обичних Руса, а Руси су веома склони теорији завере.⁹³

Радикални исламизам и Традиционализам су обично неспојиви; имају потпuno различito виђења традиције, будућности човечанства и наравно религија које нису ислам.⁹⁴ Вероватно из тог разлога, Џемал је изменио своју позицију толико да се на њега више не може гледати као на чистог Традиционалиста – Дутин га приватно описује као "посттрадиционалиста."⁹⁵ Он је критичан према очитој контрадикторности између Геноновог практиковања ислама и броја његових радова о хиндуизму,⁹⁶ а имплицитно је критиковао Еволов због тога што је помешао политичко са духовним.⁹⁷ Џемала, дакле, донекле треба сматрати за једног од оних којима је Традиционализам био степеница а не циљ по себи.

Џемал, међутим, није једини мусиман Традиционалиста који је радикални исламиста. Други је Клаудио Мути, некадашњи следбеник Еволе и Франка Фреде, заступника "наоружане спонтаности." Мути, који је изгубио свој посао на Универзитету у Болоњи и робијао због тероризма, почетком осамдесетих се посветио духовним стварима и преобрatio се у ислам. На ово преобраћење су утицала два чиниоца: дела Генона, на која су га упутила Евolina дела, и пуковник Гадафи. Генон га је убедио у потребу за "путем реализације", у чему Евола није успео. Гадафи је још необичнији извор. Фреда се интересовао за Гадафија и ислам; писао је у *Quex-u* о Евolinом захтеву за духовном основом акције користећи се изразима "мали цихад" (оружани сукоб) и "велики цихад" (борба за потчињавање низег дела сопства), и објавио је преводе неких Гадафијевих говора.⁹⁸ Преводе је начинио Мути, вероватно са француског – Мути, који је на универзитету предавао мађарски и румунски, не зна арапски. Мути је превасходно Гадафија видео

као вођу духовно утемељеног цихада против модерног Запада, а ислам је видео као "духовну силу која може да покрене и усмири ' побуну против модерног света.'" Иако је променио мишљење о Гадафију, није променио о исламу.⁹⁹

Мутијев ислам је политички и милитантан. Он је објавио италијански превод Џемалових дела као и ајатолаха Хомеинија. Уређење његове канцеларије указује на то да се ислам налази на врху његовог раног еволујанизма, а уређење је углавном исламско, или укључује и нацистичке ознаке које се уздижу у позадини. Мути је учинио много да се историја ислама "европеизује." Отоманско царство, наглашава он, је било европско колико и арапско или азијско, са мноштвом великих везира, адмирала и генерала европског порекла. Александар Велики је једнако исламска фигура (као Дул-Карнајн) као и европска, а Платон је инкорпороран у исламску мисао као и у европску. Мути чак идентификује једног од пратилаца пророка Мухамеда, Су хајба ал-Румија, као Европљанина.¹⁰⁰

Није познато да Мути има иоле значајније следбенике или да је уплетен у било какву политичку или оружану акцију након осамдесетих година. Међутим, он је важан као једно од жаришта у међународној мрежи Традиционализма у касном двадесетом веку, која повезује мање групе Традиционалиста из Румуније, Мађарске, Италије, Француске и Русије.

Процена

Улога коју Традиционализам игра у исламском свету и Русији фундаментално се разликује од улоге коју обично има на Западу. На Западу већина традиционалистичких група су мале и изоловане, а Традиционализам остаје на маргинама, иако су се многи Традиционалисти успешно обраћали западној публици. Уз ретке изузетке, већина успешних књига о западњачком Традиционализму била је "мека" и није се давила Традиционализмом *per se*. Чисти Традиционализам је увек занимао само веома мали број западњачке публике, а бриге западњачких Традиционалиста су маргиналне у односу на општи дискурс Запада. У Ирану, Турској и Русији, међутим, Традиционалисти су повезанији у друштва и имају удела у општем дискурсу – или, у случају Русије, у непопуларнијем од два главна дискурса. То мање важи за Мароко, где је слика слична оној на Западу – јер је део мароканског друштва који се интересује за Традиционализам близак Западу.

Чини се парадоксалним да философија, проистекла из италијанске ренесансе, а развијена у Француској и Швајцарској у раном деветнаестом веку, буде боље примљена у савременом Ирану, Турској и Русији него на Западу. Традиционалиста може да тврди да овај очигледни пардокс одсликава разлику између западњачког модернизма и исламске традиције. Међутим, ово објашњење није сасвим задовољавајуће. У време револуције већи део Ирана је био модеран, а Турска је у исламском свету најсамосвеснија модерна зем-

ља. Русија је такође, иако се разликује од Запада по многим важним питањима, модерна пре него "традиционална" земља. Већина традиционалних земаља у исламском свету показала је најмање интересовања за Традиционализам. Генон је у данашњем Египту непознат, а арапски језик је један од неколико језика на којима се готово не могу пронаћи традиционалистичка дела. Нити алжирски нити марокански Традиционалисти, коначно, не сматрају да би она требало да се појаве на том језику.

Иран и Турска, супротно од Египта и нефранкофонског Марока, имају, као и на Западу, оне који познају Генона: мало их је али су важни. Русија их има више. Присуство Традиционализма у интелектуалном *mainstream*-у у Ирану и Турској није омогућило присуство традиције, већ модернитета. Једнако, присуство модернитета не искључује Традиционализам из главног дискурса на Западу, већ ће то бити пре одсуство сваког стварног западњачког интереса за неке од централних питања која су занимала Генона. Једно такво питање јесте оно које сада почињу да постављају у Турској по први пут од деветнаестог века и оно које сада почиње да брине Русију: Исток или Запад? Друго је централно питање за данашњи Иран – модернизација или изолација зарад очувања традиционалне вере? Генонова прва дела постављају управо ова питања.

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕ XIV

Делови овог поглавља били су првобитно представљени у раду *The Imperial Iranian Academy of Philosophy and Religious Pluralism in the Islamic Republic of Iran*, који је изложен на годишњем састанку Удруженја за средњоисточне студије, Сан Франциско, Калифорнија, новембар 17-20, 2001. Верзија овог рада је била објављена у *Historian in Cairo: Essays in Honor of George Scanlon*, ed. Jill Edwards (Cairo: AUC Press, 2002).

¹ Између 11 и 20 милиона од 150 милиона, целокупног броја становника Русије. Традиционализам у Малезији није обраћен у овом поглављу из практичних разлога, али ће у будућности на њега бити обраћена пажња. Водећи традиционалиста онде јесте Осман Бакар, вероватно припадник реда Марјамија. На Универзитету Малаја постоји програм за студије цивилизације, који је, судећи по његовој листи читања, у потпуности традиционалистички. Програм је доступан на интернету на <http://www.cc.um.edu.my/fcivil.htm> [септембар 22, 1999].

² О овоме је било речи у поглављу IX.

³ Рашид бен Ејса, интервју. Бен Ејса је извор за све информације о Традиционализму у Алжиру.

⁴ Гароди је описао своје одушевљење Геноном у разговору са Аленом де Беноом (де Беноа, интервју).

⁵ Фаози Скали, интервју.

⁶ Многи аспекти француске културе које су усвојили припадници франкофонске елите удаљили су их од ислама као и од суфизма: ношење западњачке одеће (посебно што се тиче жена), блискији друштвени контакт међу половима него што то допушта шеријат, и редовно конзумирање вина у неким случајевима. Конзумирање алкохола је посебно изражено у северној Африци.

⁷ Thami Afailal, "René Guénon: un modèle soufi du XXème siècle [Интервју са Закијом Зауанат]", *Demain*, јул 1, 2000, стр. 17.

⁸ Afailal, "René Guénon", and Zakia Zouanat, "Sidi Hamza, le saint vivant", *Le Journal* [Казабланка], мај 27, 2000, стр. 55.

⁹ Ахмед Кустас, интервју.

¹⁰ Посете књижарама у Казабланци. У књижари "Livre Service" међутим налазила се једна књига Идриза Шаха.

¹¹ Ови коментари се темеље на посетама неким књижарама у Казабланци током јанура 2001. У највећој од њих сам нашао Шуона (*Comprendre l'Islam*), Паскијера (*Découverte de l'Islam*), и Скалија (три књиге), али не и Генона.

¹² Где није назначен други извор, подаци који се односе на Фаозија Скалија потичу из интервјуа с њим.

¹³ Румијево дело *Le livre de dedans* [Fi-ha ma fi], *L'imagination créatrice d'Ibn Arabi* Арија Корбена, и *Ibn 'Ajiba et son mi'raj* Жан-Луја Мишона. Скали, интервју, са допуном Фаозија Скалија, "Eva de Vitray, ou la rencontre des deux rives", *Soufisme* 4 (2000), 11-14, стр. 14.

¹⁴ Кустас се прикључио будишишима 1971. године.

¹⁵ Он је регионални председник Fondation Internationale de Synthèse Architecturale, оснивач и председник Habitat Culture Développement.

¹⁶ *Soufisme* 4 (2000). Аталијево интересовање се огледа у његовом делу *Chemins de sagesse*, и делом проистиче из чинjenице да се родио у Алжиру. Након изузетне административне и академске каријере, Атали је 1981. постао специјални саветник француског председника, а 1991. је постао први (и контроверзни) председник Европске банке за реконструкцију и развој.

¹⁷ Овде се позивамо на издање из 1995. (Paris: Albin Michel). На француском Скали пише своје име као Faouzi Skali. *La voie soufie* се неко време добро продајао у Скалијевој домовини. Скали је 2001. био чак један од најбоље изложених савремених аутора на француском одељењу за "духовност" у великој књижари у Казабланци. Три његове књиге су биле на продају у том одељку књижаре Livre Service.

¹⁸ Sqali, *Voie*, стр. 56. Користила се (на стр. 25) и разлика коју Титус Бурхарт прави између космоловског и метафизичког значења Арабијеве употребе речи *qabil* [посуда].

¹⁹ Sqali, *Voie*, стр. 13.

²⁰ Sqali, *Voie*, стр. 149-53.

²¹ Sqali, *Voie*, стр. 67-69. Ово гледиште може се оправдати, али ми се чини мање исправним него претходно.

²² Види поглавље III.

²³ У Француској је са социологије прешао на антропологију и напустио Универзитет у Лисеју (Paris VII) како би за ментора своје тезе (*thèse de troisième cycle*) добио Традиционалиста и муслимана Нец-мудина Баматеа. Проширио је своје ишчитавање о Генону, користећи се тим делима у својој тези, а такође је разгранао и контакте са другим Традиционалистима у Паризу.

²⁴ Скали, интервју.

²⁵ Реклама у *Soufisme* 4 (2000).

²⁶ Скали је више пута говорио у Барселони (мада уз помоћ преводиоца), и нека од дешавања сусрета из 2000. су се одржавала у том граду. Завију реда Бушишија у Бирмингему, Енглеска, води Британац, Хамид Ли Сједињеним Државама управља Кустас.

²⁷ Непотписано, *Soufisme* 5 (2000), 2.

²⁸ Jean-Louis Girotto, "Sacrées émotions: Retour sur les 5èmes Rencontres Méditerranéennes sur le soufisme", *Soufisme* 5 (2000), 4-5, стр. 4.

²⁹ Girotto, "Sacrées émotions."

³⁰ Скали, интервју.

³¹ Денис Грил, интервју.

³² Академија је на почетку пала под контролу кабинета председника владе, и неко време њом је управљао Чихил Тани, револуционар који није био философ, али који је имао симпатија за њене циљеве и који је настављао њене активности најбоље што је могао.

³³ Посета библиотеци у јануару 2001.

³⁴ Јахија Алави, интервју и Аштијани, *Sharh-e moqaddeme-ye Qaysani*, цитиран у Christian Bonaud, *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu de XXe siècle* (Бејрут: Al-Bouraq, 1997), стр. 16.

³⁵ Хади Шарифи, интервју. Фондацију је финансирао првенствено шејх Јамани, министар за нафту Саудијске Арабије, а неохонда упознавања је омогућио Наср. Рад фондације је постао добро познат и веома поштован међу западњачким научницима; није било познато да су многи чланови били Традиционалисти.

³⁶ Аавани и A2 (види листу пре библиографије), интервјуји.

³⁷ Разни извештаји говоре да је било око педесетак особа.

³⁸ Шахрам Пазуки, интервју.

³⁹ Шахрам Пазуки, интервју.

⁴⁰ Шахрам Пазуки, интервју.

⁴¹ Мухамед Легенхаусен, интервју.

⁴² Marcia Z. Nelson, "Islamic Publishing Is Poised for Growth", Publishers Weekly, новембар 13, 2000.

⁴³ Насрула Пурџавади, интервју.

⁴⁴ Даријуш Шајеган, *Asia dar barabir gharb* (Техеран, 1977).

⁴⁵ Hamshahri Maah, "One Foot on Water, One Foot on Earth: Interview with Dariush Shaygan", доступан на TehranAvenue.com (август 2001). Доступан на <http://www.tehranavenue.com/ec/interview.htm> [новембар 4, 2001].

⁴⁶ Laleh Bakhtiar and Nader Ardalan, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture* (Chicago: Chicago University Press, 1973); Пазуки, интервју.

⁴⁷ Види AN 1.

⁴⁸ Ашк Дахлен, електронска пошта, новембар 9, 2001.

⁴⁹ Легенхаусен и Пазуки, интервјуји.

⁵⁰ За кратки фасцинантни приказ ове борбе види: Wilfried Buxta, *Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic* (Washington, D.C.: Washington Institute for Near East, 2000). Међутим, треба запазити да је Бухта прилично зависан од реформистичких извора па стога приказује помало пристрасну (а повремено и алармантну) слику.

⁵¹ Mahmoud Sadri, "Intellectual Autobiography [Сороуша]", Maj 3, 1999 [online]. Доступно на <http://www.seraj.org/interview1.htm> [мај 17, 2000].

⁵² Vol. 4, nos. 3-4, лето и јесен 1998.

⁵³ Овим питањима ће се бавити и у каснијим бројевима. Расправа се наставила до данашњих дана.

⁵⁴ За обе расправи види: Mehrzad Boroujerdi, "The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper", *Cultural Transitions in the Middle East*, изд. Serif Mardin (Leiden: Brill, 1994), стр.

⁵⁵ На пример, по Бурудерију, "Encounter", стр. 239.

⁵⁶ Ја не поседујем коначни доказ о Даваријевом прихватању Традиционализма, али се из посредних доказа (укључујући и његову биографију) то чини јасно.

⁵⁷ Алави, интервју.

⁵⁸ Види AN 2.

⁵⁹ Философ који је неколико пута посетио академију говорио је веома похвално о њеном квалитету рада.

⁶⁰ Другом приликом је сваку философију којој недостаје трансцендентни елемент као "узалудну." Интервју.

⁶¹ Садик Ларицани, интервју.

⁶² Легенхаусен и Пазуки, интервју.

⁶³ Ове тврђење су разрађеније у Muhammad Legenhausen, *Islam and Religious Pluralism* (London: Al-Hoda, 1999).

⁶⁴ Легенхаусен, интервју.

⁶⁵ На Генона, на пример, упућује: Hilmi Ziya Ülker, *Islam Düşüncesi*, прво издање око 1946. Улкер је био професор философије, касније на Универзитету у Анкари. Као и други интелектуалци из касног отоманског и раног републиког периода, и он је читав на француском (енглески језик је почево да замењује француски почетком педесетих година). Sâmiha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları* [Турска историје отоманског доба], 1954-75, из седамдесетих година такође га помиње. У новинским чланцима такође су поменута дела *Crise du monde moderne et Orient et Occident*.

⁶⁶ "Tawhid", Kubbealtı Akademî Mescîfausî 8 (1979).

⁶⁷ Где није наведен други извор, подаци о Традиционализму у Турској узети су из интервјуја са Мустафом Тахрлијем и Махмудом Килићем.

⁶⁸ За овај утисак је делом заслужна природа две до сада преведене књиге (види AN 3). Међутим, превод његове *Méta physique de la guerre* објављен је 1999. и може променити ову ситуацију.

⁶⁹ Изузетак је један индиректни утицај кроз турски огранак Nuevo Acropolis-а. Његова донекле традиционалистичка концепција Светог Римског Царства "одомаћила" се у идеји Светог Отоманског Царства, али то није значајан покрет.

⁷⁰ Види AN 4.

⁷¹ Један изузетак је Yeryüzü Yayınları, издавачка кућа чији је власник Ахмет Кот, Традиционалиста и новинар. Друга издавач, Из Јајинкилик, такође је специјализован за традиционалистичка дела. Тираж је са 2000-3000 почетком деведесетих пао на 1000-1500, понекад са обновљеним издањем након годину-две продаје, али понекад и након пет година продаје -A4, интервју (види листу пре библиографије). Многе турске књижаре, свесн секуларне, немају значајнији одељак о исламу.

⁷² Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (Berkeley, Cal.: Shambhala, 1975); Paul C. W. Davies, *God and the New Physics* (New York: Simon and Schuster, 1983); Килић, интервју.

⁷³ Дословни превод, *gelenek*, такође преводе неки преводиоци, али несрћено посеба на оно што је напуштено и прошло. Сличан проблем среће се и у арапском: дословни превод речи "традиција", *taqlid*, подразумевао би застарели друштвени обичај. Бен Ејса се, као и још неки турски преводиоци, одлучио за *din* (турску реч арапског порекла). Персијски уобичајени превод је и најбољи: *sunnat*, израз позајмљен из исламског закона, где указује на пример древне практике.

⁷⁴ *İnsanın Yüceliği Guenoniyen Batinilik* (İstanbul: Fikir, 1992).

⁷⁵ Килић, интервју.

⁷⁶ Mahmud Kiliç, "Ölümünün 37. Yıldönümünde R. Guénón'u Anmak" [Сећање на Ренеа Генон поводом 37. годишњице његове смрти], *İlim ve Sanat* 18 (1987), 40-42. За ову референцу се захваљујем Тјерију Зарконеу.

⁷⁷ Кенан Рифај је похађао школу у Галатасарју у Истанбулу, а потом је преузео ред Рифаја од Хамзе ал-Рифаја у Медини.

⁷⁸ Други академици су Наби Авци, који предаје на одсеку за филм и телевизију на Универзитету Билги у Цариграду, који је написао четири традиционалистичке књиге и превео Генона, и Ерсин Гурдоган, економиста, чијик седам књига је објавио Из. Исламски философ је Илхан Кутлутер.

⁷⁹ Међу њима је и један Грк рођен у Турској који пише из Атине.

⁸⁰ Бин Мурад, наследник Ахмеда ал-Алавија у завјама у Алжиру и Швајцарској, не признаје ред Марајмија.

⁸¹ Yaacov Ro'i, *Muslim Eurasia: Conflicting Legacies* (London: Frank Cass, 1995), стр. 43-44.

⁸² Gejdar Jamal, *Tawhid: Prospettive dell'Islam nell'ex URSS*, trans. и изд. Danilo Valdorio (Parma: Insegna del Veltro, 1993).

⁸³ Jamal, *Tawhid*.

⁸⁴ "Islam and the Right", *Giperboreja*, 1 (1991), преведено на италијански у Jamal, *Tawhid*, стр. 31-36.

⁸⁵ Ro'i, *Muslim Eurasia*, стр. 44.

⁸⁶ Leonid Berres, "The Wahhabis are Ready to Make an Alliance with Makashov and Ilyukhin", *Kommersant*, јул 24, 1999, стр. 1 ff.

⁸⁷ Berres, "The Wahhabis." Наслов овог члanka поистовећује Цамеила и "вахабитске" исламисте који су у то време били у рату са руским снагама у Дагестану, а то поистовећивање текст члanka не подржава.

⁸⁸ "Krasnoye i Zelyenoye: vozmozen li yedinyi front kommunistov i musul'-man?", *Cumra*, август-септембар 1999, стр. 6. Види: AN 5.

⁸⁹ Непријатељства су започела у Дагестану када је објављено савезништво и убрзо су проширила по Чеченији.

⁹⁰ Пуковник Бондаренко, председник Покрета за подршку армији у Кабардино-Балкарији (мала република на западном Кавказу), постављајући питање на конференцији за новинаре Иљукина и Макашова.

⁹¹ Федерални информативни систем, конференција за новинаре Виктора Иљушуна и генерала Макашова, септембар 2, 1999.

⁹² *Cumra*, интервју.

⁹³ Такве теорије, наравно, нису увек сасвим погрешне, посебно у Русији.

⁹⁴ Исламизам је прогресиван, не интересује га перенијализам и одбације суфизам.

⁹⁵ Александар Дугин, интервју.

⁹⁶ Гајдар Цамеил, интервју.

⁹⁷ "Истински представник деснице није ни аскета нити мистик [како га је видео Евола]. Десница није религијски покрет" (Jamal, *Tawhid*, стр. 33).

⁹⁸ Franco Ferraresi, *Minacce alla democrazia: La Destra radicale e la strategia della tensione in Italia nel dopoguerra* (Milan: Feltrinelli, 1995), стр. 103 и 344.

⁹⁹ Claudio Mutti, "Pourquoi j'ai choisi l'Islam", *Éléments: Revue de la Nouvelle Droite* 53 (пролеће 1985), 37-39, и Mutti, интервју.

¹⁰⁰ Mutti, "Pourquoi j'ai choisi l'Islam", стр. 38.

ПРОТИВ СТРУЈЕ

У годинама пре објављивања своје књиге *La crise du monde moderne* (1927), Рене Генон је изградио антимодернистичку философију, Традиционализам, која је процветала углавном након шездесетих година. Пре Другог светског рата, Традиционализам је био мали интелектуални покрет (Генон у Каиру и неколицина људи с којима се дописивао) са само једном активном организацијом, суфијским редом у Базелу који је водио Фритјоф Шуон. До почетка шездесетих година, покрет је изгубио средиште и почeo је да се разлучује. Ускоро је постојала гомила активних организација, већином суфијских и масонских. Током следеће четири деценије Шуонов ред је цветао све до пропasti, Елијаде је преобразио академско изучавање религије, терористи надахнути бароном Јулиусом Еволовим изазвали су хаос у Италији, а Традиционализам је ушао у општу културу Запада. Коначно, појавио се и у Ирану, Турској и Русији. На крају двадесетог века постојало је толико много традиционалистичких или полу-традиционалистичких организација да их више није могуће избројати.

Може изгледати чудно да је Традиционализам извукао толико користи из шездесетих година, деценије у којој је модернизам толико узнапредовао. То и не треба да чуди. С једне стране, отуђење од модернизма се повећава што више модернизам напредује. С друге стране, напредовање модернизма захтева да се одбаци *status quo*, а они који одбацују садашњост могу се позивати на прошлост баш као и на будућност. Ренесанса је произвела нешто ново што је гледало уназад ка класичном добу, а реформација је породила нешто ново што је гледало уназад ка раном хришћанству. Антимодернизам може породити модернизам и нешто супротно. Како је Даглас Ален указао, Елијадеово дело има много тога заједничког са постмодернизмом; то исто важи и за покрет из кога је потекао Елијаде. И Традиционализам и постмодернизам одбацују "тиранију и доминацију модернистичких идола науке, рационализма и 'објективности.'" Оба правца Просветљење виде као "плит-

ко, опресивно, хијерархијско свођење.” За обое је “рационалистички научни дискурс само један од начина да људска бића изграде своје ‘приче’ о стварности.”¹

Број оних који су одбацили западњачки модернизам и који су се отуђили од савременог друштва повећао се током шездесетих година, баш кад је привлачност раније успостављених алтернатива комунистичких партија повезаних са Москвом почела да се умањује. Традиционализам се про-влачио баш у круговима ових дисидената. Наравно, постојало је још више отпадника од западњачког модернизма ван Запада, и неки од њих су током последње четвртине двадесетог века почели да прихватају традиционали-стичке идеје са одушевљењем. Најзанимљивији будући развоји Традиционали-зма могу да леже у овим просторима. Иако је можда рано да се каже, Тра-диционализам на Западу може да буде поново уписан у општи ред запад-њачких идеја из којих је изронио.

Један од најчувенијих француских стручњака за религију, Антоан Фавр, професор на Сорбони који је одбио Генонов докторат, недавно је признао немоћ да објасни успех оног што је назвао “једним од најчуднијих култур-них феномена нашег доба.”² Желим да укажем да успех Традиционализма потиче не само из сиболичке везе између модернизма и антимодернизма, већ и из одређене синтезе коју је начинио Генон.

Генона философија није била посебно оригинална. Састављена је од бројних елемената, од којих је највећи број био део западњачке мисли већ вековима. Његово достигнуће је било у томе да је од ових идеја сачинио читаву нову синтезу, и да ју је промовисао до тачке када су други могли да је развијају даље – Шуон у верску организацију, Евола у политику, Елијаде у науку, и коначно Наср и Дутин у незападњачки свет.

Генона синтеза је комбиновала нагласак на инверзији, идеја која је старија од Јовановог *Ойкрувења* (извор који је најпознатији људима на За-паду), са бројним другим идејама које су већ биле повезане током претходног столећа. Најстарија међу њима је била идеја се *Мудросиј* може пронаћи на Истоку, идеја која може да се види на Сицилији Фридриха II у тринестом веку (у то је доба то неоспорна истина).³ Друга идеја јесте перенијализам, који сам испратио све до Марсилија Фићина у петнаестом веку. Оде су ове идеје биле честе на почетку двадесетог века, а до краја века су постале опште место. Путовање у Индију је постало стандардни део образовања европских студената као што је Велика турнеја некада било део обра-зовања европских аристократа, а јога и зен су постали саставни део аме-ричког живота. Перенијална философија је остала слабо позната под тим именом, али је нека врста универзализма постала норма на Западу – чак се ни Католичка Црква није усудила да настави да тврди да има апсолутни монопол на религијску истину, а многи западњаци су узимали здраво за готово да се свака религија, на један или други начин, у својој суштини мало разликује од других религија.

Идеја да Мудрост лежи на Истоку била је део оригиналног перенија-лизма, а Исток се тада састојао од класичне Грчке, библијског Израиља и Египта, представљеног Хермесом. Замена Хермеса хиндуизмом први се пут јавља код Рудена Бурова на почетку осамнаестог века, а раширила се током деветнаестог века, највећим делом преко Теософског друштва. Теософско друштво се налази на почетку видљивог развоја Традиционализма, као и многи други покрети, али је била потребна још једна синтеза како би Генон могао да започне своје дело. Био је то концепт иницијације, још један веома стари концепт, који је постао видљив у свом карактеристичном модерном облику са појавом модерне масонерије у седамнаестом веку. Перенијализам, хиндуистичка мудрост, и иницијација били су делови Мартинистичког реда Геноновог првог учитеља, др Жерара Енкуза, који је начинио разлику између езотеријске и езотеријске и религије што ће постати централно стајалиште Традиционализма. Генонов други учитељ, гроф Албер де Пу-вурвије, заступао је сличну синтезу, замењујући хиндуизам таоизмом. Гото-во исту синтезу можемо пронаћи код сликара Ивана Агелија, осим што тамо – по први пут – ислам и суфизам стоје на месту херметизма, хиндуизма и таоизма. Ова синтеза је настављена независно од Традиционализма и види се на крају двадесетог века код Кетлин Рејн, следбенице Фићина која је свој дом пронашла у хиндуизму.

Јасно је да је Генон последњу синтезу примио од Енкуза и де Пу-вурвијеа. Де Пу-вурвије је наглашавао опасност која прети Западу од духовне надмоћи Истока и то је један извор, пошто се подразумева да је Запад ма-кар у једном важном пољу назадовао, а не напредовао. Регресија се налази и у перенијализму, што је истина која важи пре за прошlost него за будућ-ност, иако ниједан перенијалиста пре де Пу-вурвијеа није ову импликацију довео до њеног логичног закључка. Католичке полемике против масона и сатаниста су други извор, пошто су се Генонови први радови о контра-иницијацији појавили под католичким ознакама. Међутим, можда су најзначајнији извор била Генона младалачка искуства међу мартинисти-ма и новогностицима, и наравно из његовог подухвата Обновљеног реда Храма. Ови подухвати су без сумње изгледали смешно већини читалаца ове књиге, и разумљиво је да се они зелом Генону чине као нешто друго од онога што су тврдили да јесу, као путеви ка грешкама а не ка истини. Гено-нова повремена параноја могла је такође допринети његовој идентифика-цији сила контра-иницијације.

Инверзија обухвата регресију и контра-иницијацију. Када се погледају могућности за иницијацију на модерном Западу постаје јасно да је езотери-зам онде мртав, и да се инверзија лако може повезати са потрагом за Муд-рошћу на Истоку. Перенијализам не следи аутоматски, али када се комби-нује са два претходна елемента, производи Традиционализам.

Инверзија и потрага за Мудрошћу на Истоку имају нешто заједничко са оријентализмом, како је рекао Едвард Сед.⁴ Сед је показао како већина западњачког схватања Средњег Истока потиче више из облика саморазу-

мевања Запада него из било чега што је заиста постојало на Средњем Истоку. Бити рационалан, то је део западњачке слике о себи; Средњи Исток се разликује од Запада, па је тако ирационалан. У деветнаестом веку, када је се на жене на Западу гледало најпре као на морална бића пуна врлина, западњачко схватање мусиманских жена фокусирало се на похотност харема. Када се слика о жени на Западу променила наглашавајући еманципацију, мусиманска жена се посматрала у терминима потчињености и забраћености. Овај модел се може искористити и данас: западњачка штампа тежи да игнорише могућност да јавно мњење може постојати на Средњем Истоку, изузев у вези са (мрачним, страшним и ирационалним) "арапским улицама", јер јавно мњење постоји и важно је само на Западу.

Опште традиционалистичко виђење Истока на много начина је супротно од оријенталистичког. И Традиционализам, и оријентализам јесу дуалистички системи потекли из деветнаестог века, и оба делу важан методолошки недостатак прецењивања текстова и потцењивања посматрања. Попут оријентализма и Традиционализам тежи да свет ван Запада ослика као одраз Запада. Разлика је у томе да је поређење комплементарно ономе што није Запад. Уместо да народе са Средњег Истока супротставља зрелом, дисциплинованом, научном и рационалном Западу као детињаста и ирационална бића неспособна за организовање и самодисциплину, Традиционализам супротставља Запад, кога карактерише модернизам, материјализам и пук техничка вештина, Средњем Истоку који почива на традицији, духовности и мудрости. Ово разумевање Средњег Истока није много тачније од разумевања класичних оријенталиста.

Још један елемент је био потребан да би традиционалистичка философија добила свој коначни облик. У питању је развој Генонове концепције иницијације која је укључивала праксу, а тај се развој догодио тек у тридесетим годинама када се Генон сусрео са праксом ислама у Египту. Традиционализам је до тог тренутка био концентрисан на текстове и идеје. Иако су Агели и де Пувурвије путовали ван Европе, ниједан, чини се, није придавао толику важност пракси. Религијска пракса, која је у Француској двадесетих година била видљива педељом, била је свеприсутна у Египту тридесетих година – видљива у ритуалним молитвама које су продавци одржавали у својим радњама, могла се чути у позиву на молитву пет пута дневно, била је нераздвојива од највећег дела живота током рамазана. Нема директних доказа да су ова искуства навела Генона да закључи да иницијација мора да садржи стварну праксу, али то изгледа веома могуће.

Генона лична модификација Традиционализма током тридесетих година није била само модификација. Другу веома важну модификацију Традиционализма учинио је др Ананда Кумарасвами, као истакнути историчар уметности, уводећи нагласак на естетици што се може наћи у многим деловима традиционалистичког покрета, посебно у шуонијанском Традиционализму. Он је takoђe први покушао, мада неуспешно, да интегрише Традиционализам у формалне научне кругове – Генон је окренуо

леђа академској јавности након што је његова теза одбијена на Сорбони. Мирча Елијаде је био тај који је касније интегрисао Традиционализам у научне кругове, преводећи "традицију" у "архаичну религију" а Мудрост у "универзално вредан мит и симбол", и додајући својим текстовим добру дозу академске кругости.

Евола је начинио најдраматичнију модификацију Геноновог Традиционализма, и то до степена да неки савремени Традиционалисти, делом мотивисани стидом због Еволине политици, желе да га сасвим искључе из Традиционализма. Еволино рано читање Ничеа и Бахофена довели су до нагласка на остварењу, не кроз религијску праксу, већ кроз акцију, кроз побуну коју Рене Домал није увидео у делима Генона. За Генона је свештеничка каста била виша од ратничке, али се Евола са тиме није слагао. У годинама 1920-1940. и у датим околностима, Евolin Традиционализам је смерао ка политичкој десници, одвајајући се коначно од Геноновог Традиционализма који је, у суштини, био аполитичан. Међутим, ове две гране Традиционализма су остале повезане што може да се види из редовних посета "левичара" Анрија Артунга Еволи током шездесетих година. Евolin Традиционализам је после Другог светског рата прошао кроз даље промене и додирнуо се са егзистенцијализмом што је водило – уз помоћ Франка Фреде – до разумевања *айолије* која је донела крваво диваљање.

Кумарасвами, Елијаде и Евола су наставили рану верзију Традиционализма, која није стављала нагласак на праксу. Фритьоф Шуон наставља коначну и модификовану верзију Традиционализма у сасвим другом правцу, додајући му карактеристични организациони облик суфијског реда. Од тог тренутка надаље можемо да говоримо о традиционалистичком покрету пре него о философији. Шуон је такође развио перенијализам у сопствену универзалну мисију која је на kraју довела до пропasti. Михаел Валсан је, реагујући на то, изменио Шуонов Традиционализам у правцу крајњег правоверја који је водио ка нетрадиционалистичком исламу, одредишту које су његови следбеници делили са др Фаозијем Скалијем. Др. Хусеин Наср је потом модификовао Шуонов Традиционализам у Традиционализам прихватљивији у модернијим деловима исламског света, додајући нагласак на "исламској философији", и по први пут повезујући директно Традиционализам са незападном науком. Наср дели са Елијадеом истакнуто место водећег традиционалистичког научника.

Није јасно да ли једну од последњих модификација Традиционализма, аристасијску замену свештеника и ратника женском фигуrom, треба схватити озбиљно као опремање Традиционализма за сасвим нову групацију (жене), или као забавни доказ преласка Традиционализма у општу културу Запада. Ипак, све Традиционалисте карактерише дубока озбиљност и можда ће мало аристасијанског хумора спречити његово ширење ван ограничених кругова.

Александар Дутин је био одговоран за последњу велику модификацију у десетим веку; опремајући Традиционализам за европски исток до

дајући му православно хришћанство и евроазијске геополитичке теорије са Халфордом Мекиндером. Ближи Еволи него Генону, Дутиново ново евразијство некима је изгледало као да прети последицама попут Евolinог покушаја.

Политика Дугина и Евole и пропаст Шуоновог реда у Блумингтону на вела је неке да тврде како је Традиционализам, и као покрет и као философија, непоправљиво зло. Међутим, бројни Традиционалисти су успешно увидели и избегли зло иако су остали Традиционалисти. Елијаде се дистанцирао од легије Арханђела Михајла када је почела да се претвара у нацистички клон, а Валсан се дистанцирао не само од догађаја у Румунији, већ и од пропasti која се надвијала над редом Марјамија. Наср је можда случајно допринео Исламској револуцији, али је дао све од себе да би спречио револуцију, и двојица мање значајних Традиционалиста (Даријуш Шајеган и Насрулах Пурџавади) су били истакнути међу Иранцима који су осуђивали зло које је донела револуција.⁵ Шуон и Пол де Селињи су мало теки слушајеви, али је јасно да добро или лоше зависи више од појединца него од самог Традиционализма.

Традиционалистики порет несумњиво није успео на неким пољима, али је на другима успео. На општем плану није успео у својој првобитној намери коју је дефинисао Генон у свом делу *Orient et Occident* из 1924. Западна цивилизација на почетку двадесетог првог века није много утемељена у духовној традицији него што је то била двадесетих година. Ако постоји на Западу данас постоји више незападњачке духовности него двадесетих година, онда њихово присуство не може да се испрати само до труда традиционалистичке елите. Међутим, на нижој равни, Традиционалисти су били међу најутицајнијим писцима, предавачима и професорима који су упознали западну публику, у академским круговима и ван њих, са исламом, суфизмом и са пријемчивијим приступом незападњачкој религији уопште. Традиционалисти су такође играли важну улогу у вођењу дела масонерије према нечemu што може да се описе као духовност, и успели су на сопствено задовољство у најранијем циљу, у прикупљању делића Примордијалне Традиције. Традиционализам је цео и кохерентан.

Најскромнији пројекти Традиционалиста су се показали као најуспешнији. „Меки“ Традиционализам – књиге које су надахнуле традиционалистичком анализом али је наглашавају – допро је до шире публике него „тврди“ Традиционализам. Тај меки Традиционализам дотакао је животе многих који за њега нису ни знали – мада је неколицина читалаца ове књига вероватно тек чула за Традиционализам, многи су се сусретали са ауторима и интерпретацијама меког Традиционализма. Овај однос наравно није ограничен на Традиционализам – дела Џорџа Орвела била су читанија на Западу него дела Карла Маркса.

Фронтални напад на модернизам обично би имао супротан ефекат од жељеног. Е. Ф. Шумахеров антимодернизам потхрањивао је модернизацију, и уместо да униште грађанску државу, активности италијанских теро-

риста током седамдесетих изазвале су гађење према екстремизму што је значајно оснажило *status quo*. Валсанов неамбициозни суфијски ред, који је имао за циљ просто да оне који су му пришли поведе дуж уобичајених стаза суфизма, постигао је своје циљеве: Шуонова универзална мисија претворила је његов ред у верски покрет који је био изразито модеран (као семе нове религије), а Генон би га засигурно поистоветиса са контраиницијацијом.

Фронтални напади Традиционалиста на модернизам имали су неког успеха тек ван Запада, у Ирану а потом и у Русији. Повољан пријем Традиционалиста у овим земљама потиче из њиховог сврставања уз антизападњаштво. Традиционализам у Русији и Ирану пливао је низ струју. На Западу је „тврди“ Традиционализам ишао против струје. Меки Традиционализам је углавном избегавао *mainstream*. Уопште узвеши, иницијативе које иду уз историјске токове могу унеколико да измене те токове, а где иницијативе иду против струје обично или потону (попут Шумахера, Фреде или Шуона) или их струја окрене и крену у супротном правцу. Речено овим језиком, Валсан је своје следбенике водио од једне струје ка другој; сада су ближи главној струји ислама него било чему западњачком.

Појединци који су постали Традиционалисти листом су се већ налазили ван тока. Шуон и Бурхарт, као и Агели и Еберхартова пре њих, долазе их уметничког и неконформистичког миљеа, као и традиционалистички симпатизер Томас Мертон. Фон Мејенбург и Палавићини долазе из аристократских кругова, неусклађених са временом, као и гроф де Пувурвије и барон Евola,⁶ а ту спадају и двојица симпатизера, претендент на француски престо и наследник престола Уједињеног Краљевства. Кумарасвами и Наср су производ културалног мешања и немају сопствени ток. Заправо, једини важан Традиционалиста који не долази из окружења или заједнице неусклађене с временом био је сам Генон, јединац грађанина и продавца осигурања.

Главни ток двадесетог века је био прогресиван, у смислу надања у прогрес, ако не у смислу пре Првог светског рата, веровања у неиминовност прогреса. Ниједан човек који верује у прогрес никада није постао Традиционалиста. Веома прогресиван египатски интелектуалац Таха Хусеин одбацио је Традиционализам и Генона с презиром, а прогресивни алжирски исламиста Малек Бенаби одбацио је Традиционализам као неважан, а прогресивни ирански исламиста Али Шарјати у свом раду уопште није користио Традиционализам.

Свест о важности да се следи струја укључена је у стратегији која је у Француској позната као *entrisme* [ентризам], израз који се обично користио у политичком контексту да се укаже на опортунистичку инфилтрацију организације са циљем да се дела изнутра. Ентризмом су се користили многи Традиционалисти и то обично са више успеха у наредним покушајима но у првом. Традиционалисти су понекад користили ентризам без успеха. Елијаде, Евola, Дутин, Цемал и Палавићини нису успели да оставре своје

цијеве са Легијом Арханђела Михајла, Фашистичком партијом Италије, SS-ом, партијом Памјат, Партијом Исламског Препорода у Русији и Католичком Црквом – Католичка Црква је доминирала хришћанско-исламским дијалогом који је Палавићини безуспешно желео да традиционализује. У свим овим случајевима, биле су то или централизоване или крuto уређене организације у које се тешко било ко могао инфильтрирати.

Насупрот томе, Традиционалисти су имали успеха са политичким савезима, обично након другог трећег покушаја – Елијаде и донекле Наср у америчким научним круговима, Дутин са црвено-смеђом коалицијом, Џемал са мрежом „исламских комитета”, а Евола са ултра-конзервативним круговима око берлинског Херенклуба (ови кругови нису успели или су их разбили нацисти, али то је друго питање). Евола је такође успешно унео питање расизма мада је његове иницијативе прекинуле фашистички режим. Палавићини је учинио бољу ствар са слабо повезаном заједницом званичнијих и полу-званичних међународних исламских организација него са Католичком Црквом.

Један од изузетака је и фон Себотендорф који није успео у свом покушају да се инфильтрира у Germanen-Order и који је успео само да помогне нацистичкој партији да добије део свог имена. Себотендорф није имао други успешан покушај. У Уједињеном Краљевству, Кричлов је успешно традиционализовао већи део академије Теменос и Принчевске фондације без (колико знамо) да је доживео било какав ранији неуспех. Артунг је у Француској успео да уведе образовање извршних кадрова, али је касније оптуживан да је струја преокренула његову инфильтрацију.

„Тврди“ Традиционализам је одбацила не само прогресивна, већ и уобичајена западњачка историја десетог века, али и две сасвим различите групе: потпуно традиционалистички људи и већина научника. Готово цео популација арапског света је игнорисала Традиционализам, очигледно због тога што арапски свет још није довољно модеран да би га прихватио. Религијске фигуре које су чврсто утемељене у сопственим традицијама такође су често одбацивале Традиционализам у целости или делничично – Жак Маритен зарад Католичке Цркве, Серафим Роуз због православља и Ахмед Кустас због исlama.

Изузев Дутинове верзије, Традиционализам се обично сматра неспоривим са хришћанством (мада је Шуонов универзаланизам тврдио да обухвата хришћанство као и друге религије). Међутим, многи Традиционалисти су себе сматрали муслиманима. Иако сваки мусиман који прихвати неку врсту универзализма одступа од онога што је општеприхваћени ислам, многе Традиционалисте мусимани могу сматрати мусиманима на основу њихове праксе: Наср, Валсан, Палавићини и Генон. Други, а посебно Шуон, били би и били су одбачени. Однос између Традиционализма и науке је чудан. С једне стране, читаво поље савремених религијских студија носи печат Елијадеовог меког Традиционализма, и многи водећи Традиционалисти су били научници. С друге стране, сваки научник нетрадициона-

листа који се сусрео са Традиционализмом откада је Силван Леви одбио Генонову тезу 1921. дошао је до готово истог закључка: ови људи нису озбиљни. Они занемарују историју и све што се не уклапа у њихове теорије. По речима Антоана Фавра: Традиционализам „де-историзује и де-спацијализује своје онтологашке предикате... Његова склоност да свугде трага за сличностима у нади да ће на крају пронаћи хипотетичко Јединство очито је предрасуда за историјско-критичко истраживање, односно емпириско истраживање, које се више занима за откривање генезе, тока, промена и миграције феномена кога проучава.“ Као што Фавр увиђа, свако ко полази знајући „истину“ има мале шансе да препозна нешто неочекивано на што наилази током пута.⁷

Ова књига не служи одбрани Традиционализма, али се чини јасним да они који осуђују Традиционализам као нешто неизбиљно губе нешто из вида. Традиционализам тврди да представља коначну истину, баш као што то чини религија или неке философске школе. Као што је Даглас Ален рекао: „Рационални научни дискурс је само један од начина да људска бића конструишу ‘приче’ о стварности.“ Осудити Традиционализам као и неку тезу има смисла као и када би одбацили хришћанство због мањка доказа о Христовој божанствености, или када би одбацили ислам јер занемарује суштинске елементе учења о Тројици. С друге стране, Генон је поднео свој рад Левију у облику тезе, и Леви је имао право да предложи њено одбијање.

НАПОМЕНЕ УЗ ПОГЛАВЉЕ XV

¹ Douglas Allen, "Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal", in *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, изд. Bryan S. Rennie (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000), стр. 223.

² Antoine Faivre, "Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XVe-XXe siècles)", Aries, том. hors série, "Symboles et Mythes" (c 2000), стр. 39.

³ Нормански краљеви Сицилије су током десетог века најпре толерисали, а потом притискали своје мусиманске поданике на острву које су недавно освојили од Арапа, али су увек признавали надмоћност арапске културе. Одевали су своје жене по исламској моди, држали су евнухе и користили арапски језик у службене сврхе. Након што су Германи претерали Нормане са Сицилије, Фридрих II Хoenштауфен, цар из тринаестог века, је наставио да користи евнухе као чуваре дама из његове породице и наставио је да подупира арапске учењаке. Потпунијо је превод Авероеса и Авицене, мислиоце какак је био Алам-Дин ал-Ханафи који се бавио космологијом (као и оптиком и медицином), а од Ибн Сабајна, чувеног суфијском филозофом, поручио је расправу *Одговор на сицилијанска питања*. Међу питањима која је Фридрих II поставио Ибн Сабајну било је и она које се тицало бесмртности душе и вечности света. Иако је у исто време приводио крају истребљење ислама на Сицилији, Фридрих II је жарко желео да од Истока учи о стварима које данас могу да се српствују у религију. Види: Aziz Ahmad, *A History of Islamic Sicily* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975), стр. 63-66 и 85-91.

⁴ Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).

⁵ Револуција је укључивала зло, макар по признавању њених поборника - иако су тврдили да било неопходно и веома ретко. Не желим да сутеришем да је сама револуција зло.

⁶ Евола је обично описан као барон, али неки оспорава његову титулу.

⁷ Faivre, "Histoire de la notion moderne de Tradition", стр. 38-39.

РЕЧНИК

Бисмила: Назив уводне формуле која стоји на почетку сваке суре (осим суре број 9), као и на свим службеним актима у готово свим исламским земљама: У име Бога, Милостивог, Самилосног.

Вирд: неритуална молитва која често садржи елементе зикра, а коју суфијима прописује шејх.

Завија: просторије реда или локалног огранка реда, шекија.

Зикр: понављајућа молитва, обично кратке формуле преузете из Курана. Може се изговарати појединачно (обично у тишини) или у групи (наглас).

Иџаза: дозвола, у суфизму дозвола за примање нових чланова у ред.

Шехада: чин потврђивања вере. Први и незаменљиви стуб ислама. Састоји се од двodelne изјаве: 1) *Нема другој боја до Аллаха*, и 2) *Мухамед је његов Пророк*.

Куфр: неверовање у Божју објаву.

Молитва, петком: групна молитва која се одржава петком. Присуство је обавезно за сваког муслимана.

Молитва, ритуална: тачно дефинисани ритуали које сваки мусламан мора да изврши пет пута сваког дана у одређено време.

Мукајам: шејхов помоћник и сарадник.

Суна: Мухамедова дела, изреке, ставови – дакле, чинови које треба поштовати или који нису фард.

Умра: ходочашће у Меку које може да се изврши у било које доба године и које је једноставније од хаџа.

Фард: обавеза; религијске обавезе чије ће пренебрегавање бити кажњено.

Хадис: предање које преноси шта је Мухамед урадио, рекао, одобрио или осудио.

Хиџра: Мухамедово пресељење из Меке у Медину, а Мухамед и његови следбеници су се након борби победоносно вратили у Меку. Хиџра тако означава модел тактичког повлачења.

Хиџри: исламски лунарни календар, који започиње хиџром.

Шеријат: Божји закон, по коме су муслимани обавезни да живе.

ИНТЕРВЈУИ

- А1. Анонимни извор, Традиционалиста пре 1945, који је познавао водеће Традиционалисте.
- А2. Анонимни извор, некадашњи старији члан Царске иранске философске академије.
- А3. Анонимни извор, бивши члан марјамија у Швајцарској.
- А4. Анонимни извор, радио на традиционалистичким делима у турском издаваштву.
- А5. Анонимни извор, бивши члан марјамија у Америци.
- А6. Анонимни извор, а члан марјамија у Америци све до 2002.
- А7. Анонимни извор, бивши члан марјамија у Америци.
- А8. Анонимни извор, бивши високи члан марјамија у Америци.
- Аавани, Голамреза. Директор Царске иранске философске академије. Интервјуисан у Техерану, јануара 2001.
- Ал-Хитами, Фарук. Наследник Муина ал-Араба. Интервјуисан у Каиру, априла 2001.
- Алави, Јахца. Бивши студент Џалалудина Аштијантија. Интервјуисан у Масхаду, Иран, јануара 2001.
- Артунг, Силвија. Удовица Анрија Артунга. Интервјуисан у Флерију, Швајцарска, августа 2001.
- Бадави, Ахмед. Нећак Моина ал-Араба. Интервјуисан у Каиру, октобра 1998.
- Бен Ејса. Види: Ејса, Рашид бен.
- Беноа, Ален де. Теоретичар "нове деснице" и издавач. Интервјуисан у Паризу, јануара 2000.
- Бентуне, Калед. Шејх алевија и унук Ада Бентунеа. Интервјуисан у Александрији, април 2003.
- Брер, Андре. Власник Editions traditionnelles од 1985. Интервјуисан у Паризу, јануара 2000.
- Валсан, Мухамед. Син Михаела Валсана. Интервјуисан у Паризу, јануара 2000.
- Волф-Газо, Ернст. Професор философије на Америчком универзитету у Каиру. Интервјуисан у Каиру, октобра 2000.
- Габович, Миша. Руски либерални политички коментатор. Интервјуисан у Москви, јануара 2006.
- Гање, Клод. Мајстор Велике Тријаде. Интервјуисан у Паризу, јануара 2000.
- Генон, Мухамед. Млађи син Ренеа Генона. Интервјуисан у Каиру, јула 1997.

Грил, Дени. Син следбеника Михаела Валсана, и Франуски исламолог. Интервјуисан у Каиру, децембра 2000.

Де Беноа. Види: Беноа, Ален де.

Дутин, Александар. Руски Традиционалиста. Интервјуисан у Москви, августа 1999.

Еиса, Рашид бен. Алжирски Традиционалиста. Интервјуисан у Паризу, марта 2001.

Забид, Мухамед. Шејх реда Ахмедија и син шејха Абд ал-Рашида. Интервјуисан у Куала Лумпиру, априла 1996.

Карпијет, Владимира. Евроазијац и следбеник Дугина. Karpets. Интервјуисан у Москви, јануара 2006.

Килић, Махмуд. Турски научник и Традиционалиста. Интервјуисан у Истанбулу, априла 1999.

Кослов, Марк. Бивши марјами и припаданик "унутрашњег круга" у Блумингтону. Интервју телефоном, новембра 1999.

Кустас, Ахмед. *Мукадам* реда Будшишија и Традиционалиста. Интервјуисан у Фезу, Мароко, јануара 2001.

Лариџани, Садик, *хүчтәй-ул ислам*, професор на *Madrasa-yi Vali-yi Asr*, Ком. Интервјуисан у Кому, Иран, јануара 2001.

Легенхаусен, Мухамед. Инструктор у Истраживачком институту Имам Хомеини, Ком. Интервјуисан у Кому, Иран, јануара 2001.

Лингс, Мартин. Британаски члан марјамија и некадашњи Генонов сарадник у Каиру. Интервјуисан у Лондону, септембра 1996.

Лори, Пјер. Бивши студент Царске иранске философске академије. Интервјуисан у Паризу, јануара 2000.

Медведев, Артур. Уредник *Чаробној бреја*. Интервјуисан у Москви, јануара 2006.

Мејенбург, Харалд фон. Рани Шуонов следбеник и Бурхартов. Интервјуисан у Лозани, септембра 1998.

Молије, Пјер. Архивар Великог оријента Француске. Интервјуисан у Паризу, јануара 2000.

Мути, Клаудио. Еволијанац, муслиман и бивши следбеник Франка Фреде. Интервјуисан у Парми, септембра 1998.

Наср, Хусеин. Водећи марјами. Интервјуисан у Вашингтону, маја 1996.

Пазуки, Шахрам. Професор на Техеранском универзитету и члан Иранске академије за философију. Интервјуисан у Техерану, јануара 2001.

Палавићини, Абд ал-Вахид. Традиционалистички шејх ахмедија. Интервјуисан у Милану, јануара 1996.

Пурџавади, Насрулах. Бивши члан Царске иранске философске академије. Интервјуисан у Техерану, јануара 2001.

Ричардсон, Цим. Бивши полицијски народник задужен за истрагу о Шуону 1991. Интервјуисан телефоном, новембра 2001.

Салим, Али. Бивши *мукадам* шејха Абд ал-Рашида ибн Мухамеда Саида. Интервјуисан у Сингапуру, марта 1996.

Скали, Фаози. *Мукадам* реда Будшишија и Традиционалиста. Интервјуисан у Фезу, Мароко, јануара 2001.

Сороуш, Абд ал-Карим. Водећи ирански интелектуалац. Интервјуисан у Харварду, новембра 2000.

Тахрали, Мустафа. Турски научник и Традиционалиста. Интервјуисан у Истанбулу, априла 1999.

Трефан, Максим. Руски Традиционалиста и следбенк Гајдара Џемала. Интервјуисан у Москви, јануара 2006.

Тургијев, Али. Члан Уређивачког одбора *Чаробној бреја*. Интервјуисан у Москви, јануара 2006.

Фавр, Антоан. Француски научник са Сорбоне. Интервјуисан у Паризу, марта 2001.

Фаде, Мари-Ан. Удовица Виктора Данера, бишег марајамија. Интервјуисана у Вашингтону, новембра 1999.

Фаликов, Борис. Совјетски независни интелектуалац. Интервјуисан у Москви, августа 1999.

Фон Мејенбург. Види: Мејенбург, Харалд фон.

Форсајт, Ричард Б. Бивши марјами. Интервјуисан електронском поштом, април-мај 2000.

Џемал, Гајдар. Руски исламиста и Традиционалиста. Интервјуисан у Москви, августа 1999 и јануара 2006.

Шарифи, Хади. Бивши директор Царске иранске философске академије. Интервјуисан у Техерану, јануара 2001.

Шмаков, Антон. Руски Традиционалиста. Shmakov, Anton. Интервјуисан у Каиру, марта 2006.

Шодкиевиц, Мишел. Следбеник Михаела Валсана. Интервјуисан у Лори, Француска, јануара 2000.

Шуц, Али. Директор *Il Fondaco* и један од вођа мусиманске заједнице у Милану. Интервјуисан у Милану, јануара 1996.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Accart, Xavier. "Du Jardin enchanté à l'ermitage Saint-Jean: La réception de l'oeuvre de René Guénon par Henri Bosco." In *Henri Bosco, Actes de colloque international de Narbonne, 13-14 juin 1997*, no editor. Narbonne: Les cahiers du CERMEIL, 1997.
- L'Ermite de Duqqi: René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*. Milan: Archè, 2001.
- Afailal, Thami. "René Guénon: un modèle soufi du XXème siècle" [interview with Zakia Zouanat]. *Demain*, jyn 1, 2000, crp. 17.
- Alibert, Pierre. *Gleizes: biographie*. Paris: Editions Gallérie Michèle Heyraud, 1970.
- Alleau, René, and Marianne Scriabine. *Actes du colloque international René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle (Cérisy-la-Salle, 13-20 juillet 1973)*. Braine-le-Comte, Belgium: Editions du Baucens, 1979.
- André, Marie-Sophie, and Christophe Beaufils. *Papus, biographie: la Belle Epoque de l'occultisme*. Paris: Berg International, 1995.
- Aslan, Adnan. *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Richmond, U.K.: Curzon, 1998.
- Aymard, Jean-Baptiste. "Frithjof Schuon (1907-1998). Connaissance et voie d'intériorité. Approche biographique." In *Frithjof Schuon*, изд. Chevilliat, стр. 1-79.
- Baker, Rob. "Merton, Marco Pallis, and the Traditionalists." In *Merton & Sufism*, изд. Rob Baker and Gray Henry, 193-265.
- Baker, Rob, and Gray Henry, eds. *Merton & Sufism: The Untold Story*. Louisville, Ky.: Fons Vitae, 1999.
- Benoist, Alain de. "Bibliographie de Julius Evola." Unpublished typescript, property of M. de Benoist.
- Berger, Adriana. "Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States." In *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*, изд. Nancy A. Harrowitz, стр. 51-74. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- Berres, Leonid. "The Wahhabis Are Ready to Make an Alliance with Makashov and Ilyukhin." *Kommersant*, jun 24, 1999, стр. 1ff.
- Blanch, Lesley. *The Wilder Shores of Love*. London: John Murray, 1955.
- Bonaud, Christian. *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu de XXe siècle*. Beirut: Al-Bouraq, 1997.
- Bono, Salvatore. *Orientalismo e Colonialismo: La ricerca di consenso in Egitto per l'impresa di Libia*. Rome: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1997.

- Boroujerdi, Mehrzad. "The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper." In *Cultural Transitions in the Middle East*, изд. Serif Mardin, стр. 236–59. Leiden: Brill, 1994.
- Boulet, Nöële Maurice-Denis. "L'ésotériste René Guénon: Souvenirs et jugements." *La pensée catholique: Cahiers de synthèse* 77 (1962), 17–42; 78–79 (1962), 139–62; and 80 (1962).
- Brown, Joseph Epes. *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*. Norman: University of Oklahoma Press, 1953.
- Brudny, Yitzhak M. *Reinventing Russia: Russian Nationalism and the Soviet State, 1953–91*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- Bryan, G. McLeod. *Voices in the Wilderness: Twentieth-Century Prophets Speak to the New Millennium*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1999.
- Buchta, Wilfried. *Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic*. Washington, D.C.: Washington Institute for Near East, 2000.
- Burckhardt, Titus. *Fes, Stadt des Islam*. Olten: Urs Graf-Verlag, 1960. Translation, *Fez: City of Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1992.
- Camicas, Yves, and Claude Camicas. *Les gens du blâme: une secte au quotidien*. Milan: Archè, 1995.
- Campbell, Bruce F. *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Chacornac, Paul. *La vie simple de René Guénon*. 1958. Репринт, Paris: Editions traditionnelles, 1986.
- Chatwin, Margret. "Fronte Nazionale", јул 29, 2001. *Informationsdienst gegen Rechtsextremismus* [online]. Доступно на <http://www.idgr.de/lexikon/stich/f/fronten-nazionale/fronte-n.html> [October 23, 2001].
- Chevilliat, Bernard, изд. *Frithjof Schuon, 1907–1998: Etudes et témoignages*. Avon: Connaissance des Religions, 1999.
- Christensen, Damascene. *Not of This World: The Life and Teachings of Fr. Seraphim Rose, Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity*. Forestville, Cal.: Fr. Seraphim Rose Foundation, 1993.
- Clavelle, Maurice [Jean Reyor]. "Document confidentiel inédit", unpublished typescript. Private collection.
- Clover, Charles. "Dreams of the Eurasian Heartland." *Foreign Affairs* 78, бр. 2 (March–April 1999), 9–13.
- Coen, Antonio, and Michel Dumesnil de Grammont. *La Franc-Maçonnerie Ecossaise*. Nice: SNEP, 1946.
- Cook, Deborah. "Origins and Metamorphoses of the New Right: An Interview with Pierre-André Taguieff." *Telos* 98–99 (Winter 1993 / Spring 1994), 159–72.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. *A New Approach to the Vedas: An Essay in Translation and Exegesis*. London: Luzac, 1933.
- . *The Transformation of Nature in Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934.
- . *Hinduism and Buddhism*. New York: Philosophical Library, 1941.

- De Turris, Gianfranco. *Elogio e difesa di Julius Evola: Il Barone e i terroristi*. Rome: Edizioni Méditerranée, 1997.
- Del Ponte, Renato. "Le correnti della tradizione pagana romana in Italia." *Agiza* 7 [c. 1996]. Online at <http://utenti.tripod.it/centrostudilaluna/delponte.htm> [May 17 2000].
- Dhombres, Dominique. "Louis Pauwels, alchimiste d'une étrange mixture idéologique." *Le Monde*, January 30, 1997.
- Dugin, Alexander. *Metafisiki blagoivesti: pravoslavnyi esoterizm*. Moscow, 1996.
- . *Osnovi geopolitiki: geopoliticheskoye budushchee Rossii*. Moscow, 1997.
- . "La Métaphysique de la Bonne Nouvelle" [online]. Доступно на <http://web.redline.ru/arctogai/bies.htm> [May 31, 1997].
- Dürckheim, Karlfried Graf, and Alphonse Göttmann, *Dialogue sur le chemin initiatique*. Paris: Cerf, 1979.
- Eberhardt, Isabelle. *Departures: Selected Writings Translated from the French*. San Francisco: City Lights, 1994.
- Eliade, Mircea. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1948.
- Ellwood, Robert. *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1999.
- EM [pseud.]. "Sobre los 'años de plomo': las estrategias políticas en Italia", address to "Las Jornadas sobre el MSI." Online at *Disidencias OnLine/Press*. Доступно на <http://members.es.tripod.de/disidentes/arti33.htm> [October 23, 2001].
- Encausse, Philippe. *Papus, le "Balzac de l'occultisme": vingt-cinq années d'occultisme occidental*. Paris: Pierre Belfond, 1979.
- Evola, Julius. *Arte astratta, posizione teorica*. Zurich: Magliano e Strini, 1920.
- . *La parole obscure du paysage intérieur*. Zurich: Collection Dada, 1920.
- . *Saggi sull'idealismo magico*. Rome: Atanor, 1925.
- . *L'uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica*. Rome: Atanor, 1926.
- . *Teoria dell'individuo assoluto*. Turin: Fratelli Bocca, 1927.
- . *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano*. Rome: Atanor, 1928.
- . *La tradizione ermetica. Nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua "Arte Regia."* Bari: Laterza, 1931.
- . *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne verso il "sovranaturalità"*. Turin: Bocca, 1932.
- . *Heidnische Imperialismus*. Leipzig: Armanen, 1933.
- . *Rivolta contro il mondo moderno*. Milan: Hoepli, 1934. Репринт, Rome: Edizioni Mediterranee, 1993.
- . *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*. Bari: Laterza, 1937.
- . *Sintesi di dottrina della razza*. Milan: Hoepli, 1941.
- . *Orientamenti. Undici punti*. Rome: Imperium, 1950.
- . *Calvare la Tigre: Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione*. Milan: Vanni Scheiwiller, 1961. Репринт, Rome: Edizioni Méditerranée, 1995.
- . *Le chemin du cinabre*. Milan and Carmagnola: Archè and Arktos, 1983. Translation of *Il cammino del Cinabro*. Milan: Vanni Scheiwiller, 1972.

- Faivre, Antoine. "Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XVe–XXe siècles)." *Aries*, unnumbered volume, *Symboles et Mythes* (c. 2000).
- Ferraresi, Franco. *Minacce alla democrazia: La Destra radicale e la strategia della tensione in Italia nel dopoguerra*. Milan: Feltrinelli, 1995.
- Fitzgerald, Michael. "Le rôle de Frithjof Schuon dans la préservation de l'esprit de l'indien peau-rouge." In *Frithjof Schuon, usg. Chevilliat, cùp. 186–94*.
- Fitzgerald, Michael, "Frithjof Schuon: Providence without Paradox." *Sacred Web* 8 (2002), 19–34.
- Forest, James H. *Living with Wisdom: A Life of Thomas Merton*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1991.
- Girotto, Jean-Louis. "Sacrées émotions: Retour sur les 5èmes Rencontres Méditerranéennes sur le soufisme." *Soufisme* 5 (2000), 4–5.
- Glinski-Vassiliev, Dmitri. "Islam in Russian Society and Politics: Survival and Expansion." Program on New Approaches to Russian Security, Harvard University, policy memo бр. 198, May 2001.
- Goodrick-Clarke, Nicholas. *The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany, 1890–1935*. Wellingborough, U.K.: Aquarian Press, 1985.
- Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity. New York: New York University Press, 2002.
- Götz von Olenhusen, Albrecht. "Zeittafel zur Biographie Rudolf von Sebottendorfs (1875–1945)." Printed after 1969 in an unidentified journal.
- Guénon, René. *L'introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Paris: M. Rivière, 1921.
- Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion. Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1921.
- L'erreur spirite. Paris: M. Rivière, 1923.
- Orient et Occident. Paris: Payot, 1924. Репринт, Paris: Guy Trédaniel, 1993.
- L'ésotérisme de Dante. Paris: Charles Bosse, 1924.
- L'homme et son devenir selon le Védânta. Paris: Bossard, 1925.
- La crise du monde moderne. Paris: Bossard, 1927. Репринт, Paris: Folio, 1999.
- Le Roi du Monde. Paris: Charles Bosse, 1927.
- Autorité spirituelle et pouvoir temporel. Paris: J. Vrin, 1929.
- Saint Bernard. Marseilles: Publiroc, 1929.
- Le symbolisme de la croix. Paris: Vega, 1931.
- La métaphysique orientale. Paris: Chacornac, 1939.
- Règne de la quantité. Paris: Gallimard, 1945.
- La grande Triade. Nancy: Revue de la Table Ronde, 1946.
- Hansen, H. T. "Die 'magische' Gruppe von Ur in ihrem Historischen und esoterischen Umfeld." In Julius Evola, *Schritte zur Initiation*, срп. 7–27. Bern: Scherz-Ansata, 1997.
- "Der Ritt auf dem Tiger: Anmerkungen zum Buch." In Julius Evola, *Cavalcare la Tigre / Den Tiger reiten*. Engerda: Arun, 1997.
- "Julius Evola und der Sexus." In Julius Evola, *Die Grosse Lust—Metaphysik des Sexus*. n.p.: Fischer Media Verlag, 1998.

- "Julius Evola und die deutsche konservative Revolution." *Criticon* [Минхен] 158 (апрел/јун 1998), 16–33.
- "Mircea Eliade, Julius Evola und die Integrale Tradition." In Julius Evola, *Über das Initiatische*. Sinzheim: AAGW, 1998.
- Hartung, Henri. *Pour une éducation permanente*. Paris: Fayard, 1966.
- Ces princes du management: le patronat français face a ses responsabilités*. Paris: Fayard, 1970.
- "Articles et conférences." Unpublished manuscript, јул 1, 1983. Private collection.
- "Rencontres Romaines au milieu des ruines." Unpublished manuscript, March 1984. Private collection.
- Hocking, Hilary, and Ingrid Holmgren. *Ivan Aguéli*. Sala, Sweden: Sala Art Society, n.d.
- Hue-Tam Ho Tai. *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.
- Ioanid, Radu. *The Sword of the Archangel: Fascist Ideology in Romania*. Boulder, Col.: East European Monographs, 1990.
- Jamal, Gejdar. *Tawhid: Prospettive dell'Islam nell'ex URSS*. Trans. & изд. Danilo Valdorio. Parma: Insegna del Veltro, 1993.
- James, Marie-France. *Ésotérisme et Christianisme: autour de René Guénon*. Paris: Nouvelles éditions latines, 1981.
- Esotérisme, Franc-Maçonnerie et Christianisme aux XIX et XX siècles. Explorations bio-bibliographiques*. Paris: Nouvelles éditions latines, 1981.
- Johnson, K. Paul. *The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge*. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1994.
- Johnson, Initiates of Theosophical Masters. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1995.
- Koslow, Mark. "Schuon and Thomas Yellowtail." Unpublished typescript.
- Kristeller, Paul Oskar. Introduction. In *The Letters of Marsilio Ficino*. London: Shepheard-Walwyn, 1975.
- Lardinois, Roland. "Louis Dumont et la science indigène", *Actes de la recherche en sciences sociales* 106–107 (March 1995), срп. 11–26.
- Laurant, Jean-Pierre. *Le sens caché selon René Guénon*. Lausanne: L'Age d'homme, 1975.
- Matgioi, un aventurier taoïste*. Paris: Dervy livres, 1982.
- L'ésotérisme chrétien en France au XIX siècle*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1992.
- "La 'non-conversion' de René Guénon (1886–1951)." In *De la conversion*, изд. Jean-Christophe Attias, срп. 133–39. Paris: Cerf, 1998.
- Laurant, Jean-Pierre, и Paul Barbanegra, eds. *René Guénon* [Cahiers de l'Herne]. Paris: Editions de l'Herne, 1985.
- Laruelle, Marlène. *L'idéologie eurasiste russe, ou comment penser l'empire*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- "L'appartenance à l'Islam comme critère politique? La politisation des directions spirituelles et la constitution de partis musulmans en Russie." In *Islam et politique en ex-URSS (Russie d'Europe et Asie centrale)*, ed. Laruelle and S Peyrouse. Paris: L'Harmattan, 2005.
- Le Forestier, René. *L'Occultisme en France aux XIXe et XXe siècles: L'église gnostique*, изд. Antoine Faivre. Milan: Archè, 1990.

- Le Mire, Béatrice. *Sauvez-moi, sauvez-moi!* Paris: Albin Michel, 1977.
- Le Mire, Henri. *Le voleur d'âme: réponse à Beatrice Le Mire.* Paris: Société de production littéraire, 1978.
- Lindqvist, Viveca. *Ivan Aguéli 1869–1917: centre culturel suédois, Paris 11 mars–24 avril, 1983.* Paris: Centre culturel suédois, 1983.
- Lings, Martin. *A Moslem Saint of the Twentieth Century.* London: Allen & Unwin, 1961.
- Lipsey, Roger. *Coomaraswamy*, 3 vols. Vol. 3: *His Life and Work.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977.
- Mayer, Jean-François. *Confessions d'un chasseur de sectes.* Paris: Cerf, 1990.
- Mélikoff, Irène. *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars.* Leiden: Brill, 1998.
- Merton, Thomas. *The Seven Storey Mountain.* New York: Harcourt, Brace, 1946.
- Michon, Jean-Louis. "Dans l'intimité de Cheikh Abd al-Wahid—René Guénon—au Caire, 1947–49." *Sophia* 3, бр. 2 (1997). Репринт, *L'Ermite de Duqqi*, изд. Accart, стр. 252–59.
- Mila, E. "Charbonneau-Lassay y el esoterismo católico en el siglo XX." Online at *Disidentias: OnLine Press.* Доступно на, <http://members.es.tripod.de/disidentes/arti44.htm> [June 1, 2000].
- Monastra, Giovanni. "Ananda K. Coomaraswamy: de l'idéalisme à la tradition." *Nouvelle Ecole* 47 (1995), 25–42.
- Muir, Kate. "The Selling of the Prince of Wales." *The Times* [London], March 30, 1992.
- Mutti, Claudio. Introduction. In Vasile Lovinescu, *La Dacia iperborea*, стр. 5–13. Parma: All'insegna del Veltro, 1984.
- "Pourquoi j'ai choisi l'Islam." *Éléments: Revue de la Nouvelle Droite* 53 (Spring 1985), 37–39.
- "Evola e l'Islam." *Heliodromos: Contributi per il fronte della Tradizione* [Siracusa] 6 (Spring 1995), 41–55.
- "La vita e i libri di Vasile Lovinescu." In Vasile Lovinescu, *La colonna traiana* [sic.], стр. 19–24. Parma: All'insegna del Veltro, 1995.
- *Julius Evola sul fronte dell'est.* Parma: All'insegna del Veltro, 1998.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam.* New York: Praeger, 1966.
- *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man.* London: Allen & Unwin, 1968.
- *Sufi Essays.* New York: Schroder Books, 1972.
- "Frithjof Schuon et la tradition islamique." In *Frithjof Schuon*, изд. Chevilliat, стр. 123–39.
- "Intellectual Autobiography." In *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, изд. Lewis E Hahn, стр. 3–85. Chicago: Open Court, 2001.
- *Islamic Spirituality.* 2 тома. New York: Crossroad, 1987–91.
- Neihardt, John. *Black Elk Speaks.* New York: William Morrow, 1932.
- Ornea, Z. *The Romanian Extreme Right: The Nineteen Thirties.* Boulder, Col.: East European Monographs, 1999.
- Pallavicini, Abd-al-Wahid. *Islam interiore: La spiritualità universale nella religione islamica.* Milan: Arnoldo Mondadori, 1991.

- *L'islam intérieur: La spiritualité universelle dans la religion islamique.* Paris: Christian de Bartillat, 1995.
- Pas, Julian F., и Man Kam Leung. *Historical Dictionary of Taoism.* Lanham, Md.: Scarecrow Press, 1998.
- Quinn, William W. *The Only Tradition.* Albany, N.Y.: SUNY Press, 1996.
- Raine, Kathleen. *Stone and Flower.* London: Nicholson and Watson, 1943.
- Rawlinson, Andrew. *The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions.* Chicago: Open Court Press, 1997.
- Rebervilliers, Jean de. Afterward. In Camicas and Camicas, *Gens du blâme*, стр. 279–311.
- Rennie, Bryan S. Introduction. In *Changing Religious Worlds*, изд. Rennie, стр. ix–xxiv.
- *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade.* Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000.
- Rigal-Cellard, Bernadette. "La religion des sioux oglalas." In *Le facteur religieux en Amérique du Nord: Religion et groupes ethniques au Canada et aux Etats-Unis*, изд. J. Beranger и P. Guillaume, стр. 245–67. Bordeaux: CNRS, 1984.
- Rittlinger, Herbert. *Geheimdienst mit beschränkter Haftung: Bericht vom Bosporus.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1973.
- Rocca, G., изд. *'Abdul-Hadi: Ecrits pour La Gnose.* Milan: Archè, 1988.
- Ro'i, Yaakov. *Muslim Eurasia: Conflicting Legacies.* London: Frank Cass, 1995.
- Roman, Denys. *René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie.* Paris: Les éditions de l'oeuvre, 1982.
- Ross, Kelley. "Mircea Eliade (1907–1986)." *The Proceedings of the Friesian School*, Fourth Series, 1996– [online]. Доступно на <http://www.friesian.com/eliade.htm>.
- Ruby, Walter. "Of Russia, 'Memory,' and the Jews" [интервју са Дмитовом Васиљевим]. *Jerusalem Post*, March 7, 1989.
- Salzani, Stefano, и PierLuigi Zoccatelli. *Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l'oeuvre de Louis Charbonneau-Lassay (1871–1946).* Milan: Archè, 1996.
- Schumacher, E. F. *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered.* 1973. Репринт, New York: Harper & Row, 1989.
- *A Guide for the Perplexed.* 1977. Репринт, London: Vintage, 1995.
- Schuon, Catherine. "Frithjof Schuon: Memories and Anecdotes." *Sacred Web* 8 (1992), 35–60.
- Schuon, Frithjof. *De l'unité transcendance des religions.* Paris: Gallimard, 1948.
- *Understanding Islam.* 1961. Translated, London: Allen & Unwin, 1963.
- *In the Tracks of Buddhism.* London: Allen & Unwin, 1968.
- *Erinnerungen und Betrachtungen.* [Швајцарска]: приватно издање, 1974.
- "Paradoxical Aspects of Sufism." *Studies in Comparative Religion* 12 (1978), 131–75.
- "Quelques critiques." In *René Guénon* [Dossier H], изд. Pierre-Marie Sigaud, стр. 56–80. Lausanne: L'Age d'Homme, 1984.
- Sebottendorf, Rudolf von. *Die Praxis der alten türkischen Freimaurerei: Der Schlüssel zum Verständnis der Alchemie.* 1924. Репринт, Freiburg im Breisgau: Hermann Bauer, 1954.
- *Der Talisman des Rosenkreuzers.* Pfullinger in Württemberg: Johannes Baum Verlag, 1925.

- Bevor Hitler kam: Urkundlichen aus der Frühzeit der nationalsozialistischen Bewegung.* Munich: Deukula-Verlag Grassinger, 1933.
- Sénard, Jean. "Pour se cultiver: d'abord savoir couper le téléphone." *Figaro Littéraire*, February 24, 1962.
- Shenfield, Stephen D. *Russian Fascism: Traditions, Tendencies, and Movements*. New York: M. E. Sharpe, 2000.
- Sherrard, Philip. *Constantinople: Iconography of a Sacred City*. London: Oxford University Press, 1965.
- Skali, Faouzi. *La voie soufie*. Paris: Albin Michel, 1995.
- Smith, Huston. *The Religions of Man*. New York: Harper, 1958. Репринт, New York: Harper Collins, 1991.
- Forgotten Truth: The Primordial Tradition*. New York: Harper & Row, 1976.
- Beyond the Post-Modern Mind*. New York: Crossroad, 1982.
- "Bubble Blown and Lived in: A Theological Autobiography." *Dialog* 33, бр. 4 (Јесен, 1994), 274–79.
- Snell, Marilyn. "The World of Religions according to Huston Smith." *Mother Jones* 22, бр. 5 (November–December 1997), 40–43.
- Spineto, Natale. "Mircea Eliade and Traditionalism." *Aries NS* 1, бр. 1 (2001), 62–87.
- Sqali. Види Skali.
- Steadman, J. M. "The Asiatic Society of Bengal." *Eighteenth Century Studies* 10 (1977), 464–83.
- Stevenson, David. *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590–1710*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Tabandeh, Ali. *Hurshid tabande*. Tehran: Haqiqat, 1998.
- Tourniac, Jean [псевд.]. *Johannes Eques A Rosa Mystica. La Franc-maçonnerie chrétienne-templière des Prieures Ecossais Rectifies: Réflexion sur l'organisation prieurale et l'esprit du rite*. Paris: SEPP, 1997.
- Trent, Alice Lucy [псевд.]. *The Feminine Universe: A Complete Outline of the Primordial Feminine Essentialist Philosophy*. London: Golden Order Press, n.d.
- Tsipko, Alexander. "Russia's Difficult Path Toward Democracy: Moral and Ideological Preconditions for Overcoming the Legacies of the Communist System in Russia." *International Review of Sociology* 7 (1997), 267–318.
- Valsan, Michel. *L'islam et la fonction de René Guénon: recueil posthume*. Paris: Editions de l'Oeuvre, 1984.
- Vatsyayan, Kapila. "Kathleen Raine Speaks" [интервју са Кетлин Рейн]. *IGNCA [Indira Gandhi National Center for the Arts] Newsletter* 3, бр. 3 (October–December 1995). Доступно online на IGNCA website, http://ignca.nic.in/nl_00902.htm [Јун 14, 2001].
- Waite, Arthur Edward. "The French Mystic and the Story of Modern Martinism." Online на *Martinist Information Page*. Доступно на <http://www.icbl.hw.ac.uk/~bill/TFMSOMM.html>.
- Washington, Peter. *Madame Blavatsky's Baboon: A History of the Mystics, Mediums and Misfits Who Brought Spiritualism to America*. New York: Schocken Books, 1995.
- Wasserstrom, Steven M. *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.

- Waterfield, Robin. *René Guénon and the Future of the West: The Life and Writings of a 20th-century Metaphysician*. [UK]: Crucible Press, 1987.
- Watts, Larry L. *Romanian Cassandra: Ion Antonescu and the Struggle for Reform, 1916–1941*. Boulder, Col.: East European Monographs, 1993.
- Whicher, Stephen E., изд. *Selections from Ralph Waldo Emerson: An Organic Anthology*. Cambridge, Mass.: Riverside Press, 1960.
- Wilson, Peter Lamborn. "The World of Islam." *Sophia Perennis* [Техеран] 2, бр. 2 (Лето, 1976), 108.
- Wirth, Oswald. *La Franc-Maçonnerie rendue intelligible à ses adeptes*. 3 vols. Vol. 2: *Le compagnon*. 1931? Репринт, Paris: Dervy livres, 2000.
- Wood, Barbara. *E. F. Schumacher: His Life and Thought*. New York: Harper & Row, 1984.
- Yakovich, Yelena. "Kontinent in Moscow: Voice of Russian Culture" [Интервју са Игором Виноградовим]. *Literaturnaya Gazeta*, јул 22, 1992, стр. 5.
- Zarcone, Thierry. *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam: Riza Tevfiq, penseur ottoman (1868–1948), du soufisme à la confrérie*. Paris: Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, 1993.
- "Relectures et transformations de Soufisme en Occident." *Diogène* 187 (January 2000).
- Zoccatelli, PierLuigi. *Le lièvre qui rumine: Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet*. Milan: Archè, 1999.
- Zoccatelli, PierLuigi, и Stefano Salzani, *Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l'œuvre de Louis Charbonneau-Lassay (1871–1946)*. Milan: Archè, 1996.

ИНДЕКС

- Alleanza Nazionale, 232, 234
Aristasia, 268, 269
Armanen-Orden, 126, 136
Arts and Crafts Movement, 69, 70, 74
Avanguardia Nazionale Giovanile, 227
Centro Culturale Islamico d'Italia, 171
Comunità Religiosa Islamica, 175
Corpus Hermeticum, 58
Critica Fascista, 132
Dioscuri, I, 226, 232
Editions traditionnelles, 25, 26, 53, 55, 71, 90,
 117, 165, 180, 209, 212, 347, 352
Etudes traditionnelles, 14, 27, 46, 49, 51, 65,
 67, 99, 104, 118, 131, 140, 141, 142, 150,
 156, 157, 165, 167, 169, 181, 195, 197, 207,
 212, 289
Fasci di Azione Rivoluzionaria, 225
Fondazione Julius Evola, 231
Fons Vitae, 209, 219, 351
France chrétienne, La, 42, 44
Fraternité des Chevaliers du divin Paraclet,
 104, 105
Fronte Nazionali, 232
Gnose, La, 73, 75, 78, 79, 87, 89, 90, 357
Herrenklub, 134, 135, 136
Hoher Armanen-Orden, 126, 136
Humanidad, масонска ложа, 65, 67, 88
Institut des sciences et techniques humaines,
 254
Isis Unveiled, 61, 72
Islamic Texts Society, 209, 352
kali yuga, 42, 142, 266, 282
Kard-Kerezst-Korona Szövetség, 232, 235
Kulturbund, 135
Movimento Sociale Italiano, 225
Nordic Thing, 134
Ordine Nuovo, 226, 227, 228, 229, 232, 233
Regnabit, 44, 45, 51, 97, 105
Sophia Perennis, 201, 202, 220, 359
SS, 10, 19, 127, 128, 136, 137, 138, 149, 231,
 278, 342
Studi tradizionali, 165
Temenos Academy, 267
Thébah, масонска ложа, 87, 106
Thulegesellschaft, 126
Torre, La, 131, 132, 140
Ur, 128, 129, 131, 133, 139, 147, 148, 150,
 233, 354
Аавани Голамреза (1943-), 197, 318, 347
Абд ал-Кадир, Амир (1807-83), 81, 110,
 315, 316
Абд ал-Рахман Илајш, 81
Абелио, Реймунд (1907-), 259, 271
Аврамеску, Марсел (1909-84), 140
Агели, Иван (1869-1917), 75, 78, 79, 80, 81,
 82, 85, 86, 87, 90, 92, 93, 100, 101, 103,
 113, 128, 139, 166, 168, 272, 337, 338, 341
Адил, Хадад, 197, 319
Азијатско бенгалско друштво, 59, 60
Алави, Ахмад ал-, 109, 110, 111, 112, 121,
 201, 205, 216, 331, 347
Алевије, суфијски ред, 112, 114, 115, 116,
 121, 159, 162, 163, 170, 263, 292, 347
Алерамо, Сибила (Рина Фањио), 1876-
 1960, 129
Алхемија, 133
Анархијам, 80
Анизан, отац Феликс (1878-1944), 44, 45
Антисемитизам, 152
Антропософија, 73
Аполитеја, 229
Араб, Муин ал-, 19, 82, 102, 103, 164, 168,
 169, 181, 312
Ардакани, Реза Давари, 318

Ардалан, Надир, 319
 Артунг, Анри (1921-1988), 133, 148, 155, 158, 162, 163, 170, 178, 179, 180, 190, 231, 234, 237, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 254, 255, 260, 262, 263, 264, 272, 339, 342, 347
 Ахмедије, суфијски ред, 170, 171, 172, 173, 175, 182, 183
 Ашкенази, рабин Леон, 237, 242, 243, 254
 Аштијани, ајатолах Цалалуин, 196, 318, 331
 Багавад Гита, 37, 60, 116
 Бајло, Жан (1897-1976), 176, 177, 183
 Бамате, Неџмуин (1922-85), 102, 330
 Барбо, каноник Бенжамин-Теофил (1841-1927), 104, 105
 Бахаизам, 93
 Бахофен, Јохан Јакоб (1815-87), 129, 148, 239, 339
 Бахтијар, Лале, 319
 Бекташи, суфијски ред, 85, 92
 Бекташи, суфијски ред, 85, 92
 Беноа, Ален де, 75, 233, 283, 295, 329, 347, 348
 Билдерберг, група, 247, 264
 Билеј, сер Харолд (1909-2001), 210
 Блавацка, Хелена Петровна (1831-91), 24, 61, 62, 64, 66, 68, 86
 Блејк Вилијам, 70, 71, 204, 219, 265
 Болинген, Фондација, 238
 Бонжан, Франсоа (1884-?), 50, 51
 Боргезе, Јунио Валерио (у. 1974), 228
 Боско, Анри (1888-1976), 51
 Братство Хипериона, 146
 Бретон, Андре (1896-1966), 50
 Будизам, 48, 49, 54, 77, 80, 87, 102, 138, 205, 207, 260, 262, 264, 272, 280, 319
 Будшишија, суфијски ред, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 324, 348
 Булвер Литон, сер Едвард (1803-73), 62, 73
 Бурхарт, Титус (1908-1984), 107, 111, 112, 113, 114, 116, 121, 122, 125, 130, 144, 148, 160, 170, 179, 192, 193, 194, 200, 213, 218, 266, 320, 330, 341, 348
 Валсан, Михаел (1907-1974), 91, 118, 140, 141, 144, 145, 152, 153, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 178, 179, 180, 181, 209, 263, 317, 323, 339, 340, 341, 342, 347, 348, 349

Ватс, Алан (1915-1973), 260, 323
 Ватс, Алан (1915-1973), 259, 260, 323
 Веданта, 36, 38, 60, 212
 Веде, 38, 58, 60, 62, 73, 120
 Велика Национална Ложа Француске, масонска обедијенција, 176
 Велика Тријада, масонска ложа, 154, 161, 165, 176, 178
 Велики Оријент, масонска обедијенција, 106, 176
 Вилигут, Карл Марија (1866-1946), 136, 149
 Вирт, Освальд (1860-1943), 87, 106, 148, 154, 155
 Гадафи, Моамер, 231, 234, 327
 Гајдар, Џемал (1947-), 16, 276, 291, 325, 333, 349
 Гајдар, Џемал (1947-), 16, 276, 291, 325, 333, 349
 Гароди, Рожер (1913-), 310, 329
 Гвоздена Гарда, 145
 Генон, Рене (1886-1951), 9, 13, 14, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 57, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 86, 87, 88, 89, 90, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 172, 176, 178, 179, 181, 183, 187, 190, 192, 193, 196, 198, 199, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 210, 212, 227, 231, 232, 233, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 246, 249, 252, 254, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 277, 280, 281, 283, 289, 290, 292, 295, 301, 302, 305, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 322, 323, 324, 325, 327, 329, 330, 332, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 347, 348
 Гибелини, 135
 Глеиз, Алберт (1881-1953), 50
 Гностичка Црква, 76, 87
 Головин, Јевгениј (1937-), 275, 276, 277, 286, 290, 291, 294, 295, 298, 302, 325

Гордин, Јакоб, 242
 Грал, 44, 135, 140, 150
 Грејвс, Роберт (1895-1985), 277, 291
 Гурђијев, Георгије Иванович (1872-1949), 48, 50, 260, 264, 272, 291
 Данер, др Виктор (1926-90), 203, 213, 218, 223, 349
 Дарквија, суфијски ред, 109, 111, 160, 165, 166, 169
 Деле Кјаје, Стефано, 227
 Дешенд, Луси фон (1899-1991), 108, 109
 Димеснил де Грамон, Велики Мајстор Мишел (1894-?), 154
 Диркејм, Карлфилд Граф (1896-1988), 263
 Домал, Рене (1908-44), 50, 51, 128, 326, 339
 Дубоа, кардинал Луј-Ернест (1865-1925), 44, 52
 Дугтин, Александар (1962-), 15, 16, 17, 28, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 306, 307, 325, 326, 327, 333, 336, 339, 340, 341, 342, 348
 Думон, Луј (1911-98), 55, 237, 241, 242
 Ђорђио, Гвидо де (1890-1957), 131, 132
 Entrisme, 29, 341
 Еберхарт, Изабела (1877-1904), 82, 83, 84, 85, 86, 91, 341
 Евала, Јулијус (1898-1974), 10, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 35, 51, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 146, 148, 149, 150, 153, 164, 170, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 245, 246, 252, 259, 269, 271, 274, 276, 277, 278, 279, 282, 283, 295, 323, 327, 333, 336, 339, 340, 341, 342, 348
 Евроазијски покрет, 297, 298, 299, 300, 302
 Езотеризам, 25, 27, 44, 63, 82, 90, 129, 158, 169, 172, 194, 196, 212, 218, 241, 243, 263, 267, 272, 279, 280, 292, 324, 337
 Еко, Умберто, 262, 272
 Елијаде, Мирче (1907-86), 27, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 150, 151, 152, 177, 196, 202, 237, 238, 239, 240, 241, 252, 253, 278, 335, 336, 339, 340, 341, 342
 Емерсон, Ралф Валдо (1803-82), 60, 68, 71, 72, 85

Енкуз, Жерар (, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 75, 76, 77, 79, 87, 88, 139, 158, 221, 322, 337
 Ескин, Авигор, 303, 304, 305
 Жид, Андре (1869-1951), 27, 153, 154
 Жил-Беноа Дојнел (1842-1902), 75, 76
 Жили, Шарл Андре (1934-), 168, 169
 Југанов, Генадиј, 279, 282, 284, 286, 292, 293
 Ибн Абил-Касим, Мухамед, 84, 121
 Ибн Араби, Мухјудин, 81, 92, 101, 166, 167, 168, 169, 177, 181, 197, 312, 314, 315, 323
 Иницијација, 38, 62, 63, 66, 67, 73, 76, 77, 87, 100, 103, 104, 107, 112, 113, 115, 122, 130, 133, 135, 136, 140, 144, 145, 151, 156, 157, 160, 161, 165, 191, 194, 206, 226, 266, 273, 290, 315, 337, 338, 341
 Инсабато, Енрико (1878-?), 81
 Ислам, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 36, 39, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 90, 92, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 156, 158, 159, 162, 164, 168, 170, 172, 173, 174, 175, 179, 181, 190, 194, 198, 200, 205, 209, 210, 211, 212, 214, 217, 218, 220, 249, 253, 262, 263, 284, 290, 298, 300, 304, 310, 315, 316, 319, 320, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 337, 342, 343, 348
 Јејтс, Вилијам Батлер (1865-1939), 28, 70, 265, 266
 Јонеску, Нае, 139, 143, 144, 145
 Јулијус, Едгар Јунг, 136
 Јулијус, Едгар Јунг (у. 1934), 136
 Јунг, Карл Густав (1875-1961), 27, 136, 238, 263, 266
 Кабала, 85, 242, 243
 Кадирија, суфијски ред, 84, 118
 Казвини, Абул-Хасана Рафија (1892-1975), 194
 Калвари, Декио, 129
 Кант, Имануел (1724-1804), 239
 Касубон, Исај, 58, 71
 Католичка Црква, 132, 336, 342
 Католички институт, 43
 КГБ, 16, 277, 278, 279, 292, 298, 299, 300
 Килић, Махмуд (1961-), 324, 325, 332, 348
 Кодреану, Корнелију Зелеа (1899-1938), 143, 144, 145, 152, 231

Комунистичка партија Руске федерације, 279, 282, 283, 284, 286, 297, 326
 Контраиницијација, 38, 42, 169, 262
 Корбен, професор Анри (1903-78), 196, 197, 201, 312, 318, 330
 Кослов, Марк, 216, 222, 348
 Кричлов, Кејт, 267, 273, 342
 Кроули, Алистер, 71, 74, 295
 Куза, Александру (1857-1946), 143, 144
 Кумараасвами, Ананда Кентиш (1877-1947), 47, 48, 49, 54, 68, 69, 70, 128, 141, 142, 156, 164, 194, 196, 203, 238, 261, 266, 267, 291, 338, 339, 341
 Кустас, Ахмед, 311, 312, 314, 315, 330, 342, 348
 Кутат, Жак-Албер (1909-?), 116, 161, 162
 Кшатрија, 130
 Ласло, Андраш (1941-), 232
 Ле Мир, Беатриче, 250, 251, 252
 Леви, Сильван (1869-1935), 36, 49, 80, 141, 240, 343
 Легија Арханђела Михајла, 135, 140, 143, 144, 145, 237, 238, 278, 342
 Леонтијев, Константин Николајевич (1831-91), 280, 298
 Летов, Јури, 287
 Лефевр, надбискуп Марсел (1905-91), 35
 Лимонов, Едвард, 15, 16, 287, 294
 Лингс, Мартин (1909-), 20, 118, 119, 121, 153, 161, 163, 164, 178, 180, 187, 188, 192, 200, 205, 210, 213, 217, 267, 312, 313, 319, 320, 323, 348
 Ловинеску, Василе (1905-1984), 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 150
 Лупу, Петраче, 144, 169
 Мајринк, Густав (1968-1932), 288, 295
 Макиндер, сер Халфорд (1861-1947), 281
 Мамлејев, Јуриј (1931-), 277, 286, 294, 298
 Мариidor, Рожер, 160, 161, 165, 166, 170
 Маритен, Жак (1882-1973), 36, 37, 43, 44, 49, 53, 54, 193, 204, 219, 248, 342
 Марјамија, суфијски ред, 13, 21, 107, 187, 190, 191, 193, 194, 196, 200, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 218, 223, 240, 248, 260, 267, 312, 313, 314, 317, 318, 323, 329, 340
 Масиљон, Луј (1863-1962), 168, 201

Масонерија, 26, 45, 62, 63, 64, 65, 66, 76, 77, 81, 85, 86, 87, 104, 106, 107, 119, 126, 129, 148, 155, 161, 165, 169, 176, 177, 181, 183, 273, 285, 337, 340
 Мејнбург, Харалд фон (1911-2003), 112, 113, 115, 121, 122, 123, 158, 179, 221, 222, 223, 341, 348, 349
 Мертон, Томас (1915-1968), 27, 204, 205, 206, 341
 Местр, Жозеф де (1753-1821), 59
 Митеран, Франсоа, 252
 Морис, Вилијем (1834-1896), 69, 70, 71, 72, 211
 Морис, Џејмс В., 211
 Мотхари, ајатолах Мортеза (у. 1979), 197, 198
 Мусолини, Бенито (1883-1945), 17, 28, 125, 131, 137, 225, 245
 Мути, Клаудио, 23, 27, 231, 233, 235, 283, 286, 294, 295, 327, 328, 348
 Накшибандија, суфијски ред, 169, 277, 324
 Наср, Сејид Хусејин (1933-), 20, 22, 181, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 207, 209, 210, 211, 213, 217, 221, 228, 241, 267, 312, 317, 319, 321, 323, 331, 336, 339, 340, 341, 342, 348
 Национал-бољшевичка партија, 16, 286, 288
 Нацистичка партија, 14, 125, 127, 136, 145
 Независна група за езотеријске студије, 64, 65
 Ниче, Фридрих (1844-1900), 128, 129, 130, 148, 289
 Ново евразијство, 13, 275, 280, 283, 284, 285, 298, 301, 302, 303, 304, 305, 326, 340
 Олкот, Хенри (1832-1907), 58, 60, 61, 62, 64, 71, 86, 90
 Ото, Рудолф (1896-1937), 239
 Палавићини, Абд ал-Вахид (1926-), 17, 18, 19, 20, 165, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 182, 183, 341, 342, 348
 Памјат, 278, 325, 342
 Папен, Франц (1879-1969), 134, 136
 Парван, Василе (1882-1927), 140
 Партија Евразија, 299
 Партија Исламског Препорода, 279, 325, 342

Перенијализам, 37, 38, 45, 48, 49, 58, 59, 60, 64, 68, 70, 73, 78, 85, 90, 102, 111, 143, 162, 171, 207, 240, 249, 259, 263, 267, 314, 315, 333, 336, 337, 339
 Платон, 37, 328
 Православље, 140, 146, 260, 261, 262, 280, 282, 290, 292, 340
 Примордијална Традиција, 130, 208, 213, 243, 269, 340
 Проханов, Александар Андрејевич, 279, 282, 283, 284, 286, 288, 292, 293, 295, 298, 326
 Пувурвије, Албер-Ожен Пујо де (1861-1940), 75, 76, 77, 78, 79, 82, 87, 88, 89, 90, 93, 337, 338, 341
 Пурџавади, Насрулах, 201, 318, 319, 331, 340, 348
 Регини, Артуро (1878-1946), 128, 129, 131, 139, 147, 148, 150
 Рејн, Кетлин (1908-), 27, 265, 266, 268, 272, 337, 358
 Рејор, Жан (1905-1988), 45, 47, 51, 98, 104, 105, 106, 112, 114, 119, 144, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 165, 176
 Ренесанса, 37, 107, 265, 328, 335
 Розелијус, Лудвиг (1874-1943), 134
 Роти, Оскар (1846-1911), 168
 Роти, Рене (у. 1955), 167, 181
 Роуз, Серафим (1934-1982), 260, 261, 263, 264, 323, 342
 Себотендорф, Рудолф фон (1875-1945), 85, 86, 92, 125, 126, 127, 146, 147, 342
 Селињи, Пол де (1903-), 248, 249, 250, 251, 252, 255, 340
 Сен-Мартин, Луј-Клод де (1743-1803), 59, 71, 139
 Сима, Хорија (1907-1993), 145
 Синкретизам, 158, 172, 182, 191
 Скали, Фаози, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 323, 329, 330, 348
 Слободна школа херметичких наука, 65
 Сороуш, Абд ал-Карим (1945-), 199, 202, 318, 320, 321, 322, 331, 349
 Суфизам, 21, 22, 24, 25, 27, 75, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 90, 91, 102, 106, 108, 110, 116, 118, 168, 169, 170, 173, 192, 205, 208, 210, 211, 212, 241, 267, 277, 280, 282, 290, 291,

310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 323, 325, 329, 333, 337, 340, 341, 345
 Сухраварди, Шихабудин Џахја (1154-1191), 194, 196
 Таха, Хусеин (1889-1937), 103, 341
 Темпали, 126
 Теософија, 24, 38, 44, 61, 62, 64, 67, 68, 73, 80, 90, 128, 132, 150, 240, 265, 278
 Традиционализам, 3, 9, 13, 22, 24, 27, 28, 45, 48, 49, 50, 51, 66, 68, 70, 71, 79, 80, 81, 82, 97, 103, 106, 107, 125, 128, 129, 138, 139, 141, 146, 153, 161, 162, 164, 170, 172, 173, 176, 177, 182, 194, 195, 196, 197, 203, 207, 208, 209, 211, 212, 219, 228, 232, 235, 237, 240, 241, 243, 245, 247, 249, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 275, 276, 277, 278, 280, 282, 285, 287, 288, 289, 291, 294, 297, 301, 302, 305, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343
 Турнијак, Жан (1912-1995), 161, 176, 183
 Уот, Мари (1846-?), 80
 Фабре Дезесарт, Леонс (1848-1917), 76, 87
 Фашистичка партија, 132, 135, 137
 Феминизам, 61, 80, 269
 Ферарези, Франко, 23, 226
 Фиђино, Марсилио (1433-99), 27, 37, 58, 63, 71, 265, 322, 336, 337
 Фреда, Франко, 24, 227, 229, 230, 231, 232, 234, 327, 339, 341, 348
 Фуркан, Фондација, 318
 Хајнрих, Валтер (1902-84), 135
 Хаксли, Олдоус (1894-1963), 27, 60, 204, 207, 219
 Хаљавтија, суфијски ред, 312, 324, 325
 Хамваш, Бела (1897-1968), 232
 Хермес, 58, 63, 66, 71, 337
 Хесе, Херман, 135
 Химлер, Хајнрих (1900-45), 136, 149
 Хиндудизам, 36, 41, 48, 49, 59, 60, 66, 72, 79, 80, 87, 104, 116, 139, 151, 153, 156, 194, 196, 266, 282, 312, 324, 337
 Хитлер, Адолф, 14, 125, 127, 134, 136, 138
 Хоенштауфен, Фридрих II (1194-1250), 336, 343
 Хокард, Жан Виктор (1910-95), 249, 250

Хомеини, ајатолах, 198, 210, 318, 328
 Хришћанство, 37, 45, 69, 92, 110, 163, 260,
 262, 280, 300, 340, 342, 343
 Царска иранска философска академија,
 193
 Црни Лос (1862-1950), 157
 Чарлс, принц (Чарлс Виндзор, принц од
 Велса, 1948-), 27, 266, 267, 268, 273
 Чаушеску, Николај, 23, 146
 Читик, Вилијам, 197
 Шазилија Арабија, суфијски ред, 79, 82,
 100
 Шакорнак, Пол (1884-1964), 25, 46, 47, 65,
 117, 165, 209
 Шарбоно-Лесај, Луј (1871-1948), 44, 51, 54,
 97, 104, 105, 112, 117, 119, 120, 160
 Шаријати, Али (1933-1977), 198, 199, 202
 Шодкијевиц, Мишел (1929-), 168

Шпенглер, Освальд (1880-1936), 39, 231
 Штајнер, Рудолф (1861-1925), 73, 132, 149,
 265
 Шумахер, Е. Ф. (1911-1977), 27, 240, 264,
 265, 318, 341
 Шуон, Фритјоф (1907-1998), 14, 19, 20, 21,
 22, 28, 29, 107, 108, 109, 110, 111, 112,
 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122,
 123, 125, 144, 153, 156, 157, 158, 159, 160,
 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 171,
 172, 178, 179, 180, 187, 188, 189, 190, 191,
 192, 194, 197, 200, 203, 204, 205, 206, 207,
 208, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218,
 219, 220, 221, 222, 225, 232, 244, 249, 251,
 259, 260, 263, 267, 292, 313, 314, 315, 319,
 320, 323, 330, 335, 336, 339, 340, 341, 342,
 348

Поговор

ПОБУНА ПРОТИВ МОДЕРНОГ СВЕТА

објављења и коментари

„Одреци се свега сувишног!“

Платон

„Јединствена Традиција постоји од почетка света.“

„Ширити светлост и окупљати оно што је расуто!“

„Да ли ће наши противници икада бити у стању да схватају да
 ми говоримо о Знању које се уопште не налази у књигама?!“

Рене Генон

„Лепота, заиста све што волимо – припада Небу. Све што је
 добро долази од Бога и припада Богу. Земаљска лепота је
 добра само ако даје кључ за љубав према Богу, ако постане
 оквир наших молитава и наше медитације.“

Фритјоф Шуон

„У свему ‘новом’ је увек најбоље оно што одговара древним
 потребама.“

Пол Валери

„Морамо да исцедимо свежу крв и убрзгамо је у умирући
 универзум, умируће небо, умируће шуме, умирућу земљу...“

Јукио Миишима

„Хтео бих да олуја направи још већу буку, да се кровови
 стропоштaju, да се пролеће више никада не врати, да наша
 трошна кућа заувек нестане!“

Луј-Фердинанд Селин

„И мада увијен у тако мрачан део
Арханђел је блистао над свим осталима,
али му лице беше бразда пуно
и муње у дубоким ожилјцима.
Мрачна му брига на увелој образу,
али под трепавицама:
непоколебљива храброст и велики понос
буде на освету“.
Дон Милјон

„Уопште узев – све је отишло. Све и сви!“
Павле Флоренски (пред смрт)

„Све је сломљено!“
Бела Хамваши

„Та убиј ме, пут не видим. Траг смо изгубили, а шта сад?!“
Александар Пушкин

„Држи ум свој у паклу и не очајавај!“
Старац Силуан

„Скини најпре, с очију ума твога, вео којим је заслепљен“.
Теофан Зографник

„Невиност је незнање. Врхунац би био:
ОСТАТИ НЕВИН ЗНАЈУЋИ!“
Лаза Костић

„Није ствар у томе: ШТА ЈЕ ИСТИНА,
већ КО ЈЕ ИСТИНА!“
Владика јејарски Порфирије (Перић)



Постоје књиге које отварају читаве континенте непознатих територија на духовној мапи човечанства.

Оне ништа и никога не питају.

Никоме не ласкају.

Никада не образлађују.

Ничим не сутеришу.

Оне нити понављају, нити потврђују оно што је свима већ одавно познато (па зато и одавно већ непотребно, бескорисно, беззначајно...).

Њихова мисија није у томе да ма шта објашњавају и ма кога оправдавају. Ништа и никога - а најмање онај одурни, малограђански, ситно-сопственички, уморни и умирући свет модерне (Гутенбергове, медијске, дигиталне) цивилизације.

Оне по правилу говоре о кризи модерног света.

Оне нас упорно уче и подучавају о истинским разлогима те кризе.
И оне, без изузетка, позивају на побуну против тог и таквог, „модерног“ света...
Да се одмах разумемо, Сеџвикова књига, свакако, није једна од ових пророчких, бунтовно-визионарских објава.
Није „једна од њих“.
Она, пре свега, није Манифест.
Није ни Исповест.
Није Поема.
Није Тестамент.
Није Проповед.
Није Екстаза.
Није Последња-жельја-пред-погубљење.
И није Откривење!
Она, напросто, није писана крвљу и сузама!
Није страдалничка.
Није проклета.
Није чак ни забрањена!

Она, уз то, има и сасвим „нормалног“, академски образованог и опште прихваћеног (несумњиво „политички коректног“) аутора.

А има и уредан индекс, као и бројне фусноте, све неопходне напомене и (мање-више) озбиљну библиографију...

Међутим, и поред свега тога, Сеџвикова тајна историја европског двадесетовековног традиционализма није нимало обична, нити уобичајена (очекивана) књига.

Напротив!

И наспрот!

„Против модерног света“ је једна само наизглед „обична“ књига о сасвим необичним личностима, књигама и идејама.

То је, рекли бисмо: формално „модерна“ књига о антимодернизму. Једно потпуно нормално, универзитетско издање (“Oxford University Press”) о над-нормалним и не-нормалним, суштински атипичним и доследно неконвенционалним појмовима и појавама.

Она нам износи безбројне „корисне приче“ које нас уче о постојању (духовне, стилске, идеолошке, метафизичке) алтернативе.

И у томе је управо њена највећа вредност.

И то је онај превасходни разлог за акламативну похвалу у тренутку њеног појављивања пред српским читаоцима.

То је „аргумент свих аргументата“ за потпуно и несумњиво оправдање њеног појављивања - баш сада и баш овде!

У Србији, 2006. године, после свега...

Е сад, ако се вратимо на почетак почетка, уверићемо се (већ и летимичним погледом) да овде напросто све врви од бројних података, имена, чињеница, наслова, анегдота, непознатих биографских детаља.

И сазнаћемо, чим отворимо првих пар страна, да Сеџвикова књига проучава једну сасвим специфичну линију оријенталног, езотеријског и евро-азијског, перенијалистичког и универзалистичког традиционализма геноновског типа.

Наиме, ово је једна од оних књига које имају јасну структуру развијања основне тезе, а кроз личност и дело Ренеа Генона (Абд-Ал Вахида Џаје), парадоксалне појаве у историји светског мишљења.

Овај злосрећни (сазнаћете у књизи зашто то кажем) египатски Парижанин, неконвенционални суфи-мислилац, исламски шејх и источњачки гуру, европски вођа и светски лидер једног сасвим оригиналног традиционализма, је, несумњиво, био и остао генијални инспиратор многих и међусобно различитих интелектуалних и идеолошких учења, насталих на темељима његовог особеног духовног система.

Наравно, сазнаћете и да Генон, иако родоначелник овог традицијског покрета, по много чему (као типично и доследно дете своје епохе) припада оној легендарној, подједнако талентованој колико нереализованој, „изгубљеној генерацији“ – срцем и душом утонулој у велико разочарење настало завршетком Првог светског рата.

Разочарење ових дечака-стараца, икусних ратних ветерана (са обе стране фронта) и разочараних идеалиста, створило је простор за све врсте трагања за смислом, Богом и спасењем.

А ово инспиративно, иницијацијско разочарење имало је два истовремена, симултана смера.

а) као огорчена реакција на све пропусте западног, историјског хришћанства (католичког и протестантског типа) и

б) као непопустљиви отпор секуларизму „модерне“ цивилизације, са њеним бесправним, егоцентричним, до сржи корумпираним животним поретком.

Ова спонтана потрага за смислом живота и апсолутним вредностима била је несвесни врхунац свих претходних покушаја ове врсте – од нео-традиционалистичке ренесансе друге половине 19. века (тајног братства „пре-рафаелита“, Раскиновог „Друштва Светог Ђорђа“, Морисовог „Артс-енд-Крафтса“, шпанске „Генерације 1892“; па онда и: Цјудина, Виоле-ле-Дика, Уисманса, Ничеа, Вагнера, Бурхарта, Баухофена, Пиа Барохе), преко европских симболиста (Ивлин де Морган, Густава Климта, Обри Бердслија, Виктора Хорте, Жана Делвила, Аксели Гален-Калеле, Јана Сибелијуса), па до руских Боготражитеља „сребрног века“ („Абрамцевског кружока“ и „Света уметности“, „Скита“ и „Евроазијаца“, Нестерова, Ђагиљева, Врубеља, Фјодорова, Булгакова, Иванова, Берђајева, Блока, Бјелог, Франка, Флоренског, Вишеславцева, Мерешковског, Розанова, Свенцицког, Рериха, Петров-Водкина, Сомова, Скрјабина)...).

Читав овај укletи батаљон преживелих легионара Великог рата (и Великог разочарења), као да је наставио да живи (и пише, и мисли, и учи) - само да би из свог искуства у свет пронео опасну, ослобађајућу мисао да је стварност она бемеовска „очигледна тајна пред нашим очима“. „Mysterium Magnum.“

Као што се нису плашили физичке смрти у рову и на бојном пољу, ови „проклети дечаци“ престали су да верују у све своје дотадашње ауторитетете.

Знали су да је спасење „једино што човеку не може никада бити одузето“.

И то им је било сасвимово довољно за почетак њиховог бескомпромисног трагања.

Затражили су да се реч „зажари у мисли“ и да се, тек онда, претвори у акцију поновног успостављања „примордијалног здравља“ (кроз тројни задатак: естетички, морални и логички).

А овај духовни подвиг, ово лично ходочашће кроз лавиринте различитих икусења није, у ствари, ништа друго до „план личног преображења“. Животни план успостављања своје слободе-за-спасење кроз напор имагинације, усмерен ка оној

(врховној, изабраној, судбинској) СЛИЦИ коју је човек замислио, примио у себе и одлучио да конкретно реализује.

Ова Интегрална, жива Слика је, истовремено: и „глас“, и „реч“ и „призор“ једне целовите визије, којом се екстатично „спајамо са божанским енергијама“ (Дионисије Ареопагит).

Створена је идеја једног специфичног „религијског универзализма“, без центра у времену и простору.

Тиме је рођена и једна чврста, аутентична иницијацијска основа за стварање будуће духовне елите.

Настаје истинско „златно доба“, „изванредног духовног интензитета“ (по речима Харалда фон Мејенбурга, једног од ових, слободно можемо рећи „граљских“ искушеника у потрази за ултимативним Смислом).

Ништа што није носило макар одсјај вечног Апсолута у себи, није им било дољно интересантно, нити привлачно. Ништа обично, уобичајено, свакодневно, није их интересовало - јер није било достојно њихове жртве, њиховог ризика и њихове вере.

Читава ова (нова/стара) Традиција израсла је из убеђења да је све што је супротно владајућем мишљењу, већ самим тим – традиционално!

Од својих живота, ови духовни револуционари су направили „место отпора, борбе и супериорног реализма“: упориште различитих израза ове једне и јединствене Традиције.

А интересовало их је све што је обећавало успостављање близког контакта са великим Наслеђем: и тевтонци и Вотан, и темплари и Питагора, и раса и нација, и Света Гора и Гластонбери, и Вајмар и Јерусалим, и друштво „Туле“ и римски паганизам, и руне и Веде, и катари и магија, и олтари и мегалити, и онај Граљски и онај Аполонов Храм...

У сваком случају, све што је „обично људско“ - било им је заувек туђе и страно.

Били су противници сваког компромиса, непријатељи малограђанства, противници идеје „прогреса“, непријатељи јавног мнења, противници инверзије класичних врлина и вредности, непријатељи педантерије и просечности, противници ироније и лицемерја, непријатељи политички коректног морализма, противници слободне мисли, непријатељи хуманизма и „осталих будалаштина гњилог света безазлених буржуја“...

„Ужасна језа је прохујала кичменом мождином Европе“ (Валери, „Криза духа“).

Почео је, са свих страна некадашње сакралне Европе, спонтани ритуални обред последњег отпора остацима „стварности“ која се састојала искључиво од егоизма и кукавичлуга, од „борбе за залога“ и „страха за голи живот“.

Отпор је прерастао у духовни став!

Против корумпираног живота („мора се“) и владавине видљиве „стварности“.

Против плачљивог и досадног сентиментализма.

Против „комичне идеје напретка“.

Против света ишчезле радости.

Против духовних трендова.

Против свеопште релативности.

Против струје!

„У душу је близнула радост великог ослобођења од лажи ‘животарења‘“ (Мерешковски).

Противници општих места и клонуле цивилизације су се коначно нашли. Обједињени истим ставом, истом негацијом, истом одлучношћу.

Окупљало их је болно разочарење модерном Европом.

И покушали су, свако на свој начин, да одгонетну свет својим искуством: преко Рase и Нације, преко Виска и Шестара, преко Смарагдне Таблице и Јеванђеља, преко Лепоте и Смрти, преко Вечне Борбе и Хармоније Сфера...

А то није било нимало лако, нити једноставно.

Због тога наши ходочасници, у складу са својим потребама, развијају онај неопходни енциклопедизам њиховог личног образовања, оно њихово већ легендарно свезнање - настало из ургентне потребе за превредновавањем свих (обрнутих, инверзних) вредности.

Да би се ствари поставиле на своје место, било је потребно прво их добро проучити и упознати.

Била је то побуна против свих школа модерног мишљења.

Против сваког поједностављавања.

Против лаких и лажних (апстрактних) решења.

Против избегавања правих одговора.

У редовима ове нове, меланхоличне елите разочараних ратника свих европских бојишта, израсло је убеђење да је неуспео и неупотребљив читав „модерни“, пост-ренесансни, просветитељски, рационалистички и рационалистички експеримент...

И они су кренули на најнеизвеснији од свих путева.

У личну потрагу за једничким смислом.

У ризичну потрагу за истинским спасењем.

А сви путеви овог „враћања себи“ водили су кроз осенчене езотеријске лавиринте древне херметичке мисли.

Било је то трагање за вишим смислом (уз безброј личних, интелектуалних, животних, потпуно конкретних, до краја проживљених подвига).

Био је то наговештај онога што ће се тек дододати!

Рајска носталгија за прошлошћу „златног доба“.

А предводио их је, све од реда, један Француз.

Још тачније: један типични Француз.

Већ поменути Рене Генон. „Декарт метафизике“. Борац за једну сасвим специфичну духовну ширину која нам, неочекивано, даје чудесну дубинску оштрину.

И он, једном за сва времена, НЕГАЦИЈОМ одређују модерну цивилизацију. Живи и ствара на маргини званичне културе.

Зато и „нема успеха“, онакво какво својим знањем и талентима вишеструко заслужује.

Он је „херметичар“ у пуном смислу те речи.

Интелектуалац високе културе.

Елитни мислилац кога не може свако да чита.

Рекли бисмо: ни тада, баш као и сада - није било довољно паметних, довољно образованих, довољно оспособљених, довољно концентрисаних људи да би га читали и разумели.

Уз њега, ТРАДИЦИЈСКИ ИДЕАЛ постаје ТРАДИЦИЈСКИ ПРОГРАМ.

И томе је сва суштина његовог непорецивог значаја за каснију историју Традиционализма.

Он унапређује идеал Традиције, онај свети корен сваког програма и сваке тактике – у програм Традиције (остварен координацијом ових вечитих идеала и свим конкретним историјским условима).

Он је увео СИСТЕМ.

Омогућио је оно што би могли да назовемо нео-традиционализмом, израслим у специфичном, геноновском споју „знања вере“ и „духовне праксе“, Запада и Истока, Париза и Каира, хиндуизма и ислама.

Са Геноном почиње историја најмодернијег од свих „антимодернизама“, пра-почетак (анти-модерне) пост-модерне.

Он је неприкосновени патријарх најборбеније од свих икад забележених вера, окружен најчуднијим ученицима које уопште можете замислiti: маговима, шецима, издавачима, дадаистима, мудрацима, маговима, принчевима, наследницама, заводницима, политичким екстремистима и духовним авантуристима свих врста и формата...

Генон је кључни инспиратор и носилац свих варијетета у проблематизовању односа Традиције са „модерном“: кроз ислам, десницу, фашизам, дендизам, национал-бољшевизам, евроазијство...

Нимало случајно, гроф Евала изјављује: „Генон је јединствени учитељ нашег доба.“

И зато је ово књига о великом Учителу и његовом Учењу.

О вероватно највећем од свих традиционалиста свих времена, и о његовом (сада већ канонском) Традиционализму.

О кризи модерног света и побуни против њега.

А када је реч о овој геноновској анализи кризе света и оној пост-геноновској, типично еволијанској побуни против тог и таквог света – погледаћемо сада за тренутак шта се све дешавало код нас, у традиционалистичкој Србији током претходног века.

За почетак, рећи ћемо да је у српској култури и уметности присутан читав низ препознатљивих, типично европских традицијских и традиционалистичких, анти-модернистичких поетика.

Ево зато једног само наизглед произвољног (али не и случајног) читања српске културе, у традицијском и европском кључу:

Лаза Костић би тако био Стефан Георге; Кодер – Вилијем Блејк; Милан Ракић – Шарл Пеги; Краков – Јингер; Бранимир Ђосић - Ернст фон Саломон; Црњански – Монтерлан; Мара Магазиновић – Исидора Данкан; Милутин Ускоковић – Руперт Брук; Исидора Секулић – Зинаида Хипијус; Филип Медић – Анри Бергсон; Винавер – Јејтс; Настасијевић – Маларме; Тодор Манојловић – Езра Паунд; Душан С. Николајевић („Анти-Фауст“, „Демон у теорији државе: Данте и Макијавели“) – Алистер Краули; Дучић – Пол Моран; Андрић – Шатобријан; Раствко Петровић – Александар Блок; Димитрије Митриновић – Гурђијев; Николај Велимировић – Пјотр Успенски; Владимира Вујић („Дечак с Уне“) – Робер Бразијак („Дете ноћи“); Милош Видаковић (који узвикује „Смрти нема!“) – Дрије Ларошел („Исламсавање“); јуначки поета самоубиљачке храбости, „младобосанац“ Драгутин Мрас – херојски немачки песник и ратник исте такве храбости, истоветне опседнутости смрћу, Ернст Вурке; Владимира Вујић – као наш Шпенглер, млади Милош Ђурић – Рене Генон, а млади Калајић – Евала...

И тако редом.

И то све, ипак, није нимало случајно.

Ова моћна традицијска матрица српске културе креће од средњег века и њего-ве моћне, хришћанске, нео-византијске парадигме: све од платоновског идеализма принципа Растка Немањића („Слово о уму“); нео-платоничарске, управо дамаскиновске инспирације код светогорског монаха Доментијана, поетског мајстора „светлосне симболике“ и „последњег ученика Светог Саве“; од мудрости архиепископа Данила, „теолошког програмера“ фресака у Бањској и Дечанима; апофатичке мистике инока Исаје и Деспотове химне љубави („Слово Љубве“); па преко витешког, патријархалног морала у српском народном епу епохе ропства под Турцима; све до монументално-heroјског „делотворног песимизма“ нашег најнеобичнијег (гетеанског и ничеанског) византинца Његоша; до специфичног месијанског либерализма славонског Србина, питагорејског официра-философа (по типично руском моделу) Уроша Миланковића; до урбаног „напредњака“ и конзервативног ерудите (школованог у Бечу, Минхену, Паризу и Оксфорду) Милана Кујунџића, првог доследног анти-либерала у Срба, заступника интегристичке идеје о „потпуном човеку“; до органске мисли „све-јединства“ Лазе Костића (заступника самосвојног „панкализма“, руско-византијске верзије британског „естетицизма“); до „српског Риварола“ Божидара Кнежевића са његовим учењем о „вишем човеку“ и „уметности ума“ (који у свом учењу даје посебан, типично традицијски акцент на идеју „простора“); до чудноватог позитивисте и тврдокорног антиметафизичара Драгише Ђурића, који на свој близарно оригинални начин развија ничеанску идеју о над-човеку („пост-историјском човеку“); до конзервативно-револуционарног става (прерано умрлог) философа акције Уроша Петровића; до апофатичког цинизма трагичног Милоша Перовића; до симболистичког песника Милутина Бојића, који се позивао и дописивао са Карлом Шмитом (великим немачким философом права, који је код Срба имао и једног свог директног ученика, тихог ерудита Саву Кличковића, који нам је у наслеђе оставио вероватно најбољу анализу једног европцентричног мита, а на основу луцидне анализе Мелвилове приче „Бенито Серено“); до традицијског еклектицизма Ксеније Атанасијевић, највећег мислиоца међу Српкињама; до анти-модернистичког „новог хуманизма“ Владимира Вујића и Првоша Сланкаменца; до Душана Стојановића, нашег најбољег познаваоца руске религијске философије између два рата (иначе личног пријатеља Мерешковског и Булгакова, Берђајева и Вишеславцева); до сликара Аксентија Мародића, Владислава Тителбаха, Стевана Тодоровића, Младена Јосића, Паје Јовановића и Уроша Предића; до уметника групе „Зограф“, окупљених око Васе Помориша и Живорада Настасијевића; до недељника „Народна одбрана“ и часописа „Двадесети век“, „Мисао“, „Идеје“ и „Гласник музеја Кнеза Павла“; до фотографа Милана Јовановића; до традицијске архитектуре Владимира Николића, Јована Илића, Виктора Азријела, Петра Бајаловића и Момира Коруновића; до дубровачког Београђанина Драгутина Инки-острија-Медењака, у потпуности пројектог интегралним духом нео-средњовековне обнове уметности, који (попут Вилијема Мориса у Британији, Николаја Рериха у Русији или Аксели Гален-Калеле у Финској) у свом делу примењује најразличитија знања, умећа и технике: увек једнако супериорно израђујући слике, правећи намештај и декоративну пластику, илуструјући књиге, осмишљавајући уметнички дуборез; све до аристократски отменог Милана Кашанина, „српског Кенета Кларка“, „последњег српског центимена“, подједнако талентованог уредника, писца, критичара, историчара српске средњовековне књижевности, скулптуре и сликарства; до јуродиве, нескривено далијевске појаве Милића од Мачве, неуморног иконопи-

са српског историјског Пантеона; до алхемијски скривеног, скоро већ заборављеног Илије Савића, херметичара Фулканелијевог типа, истинског духовног инспиратора београдске „Медијале“ („мед“ и „ала“); до епископа Данила Крстића, мисионара и полиглоте, поузданог познаваоца дубинских слојева хришћанске мистике; до Александра Лончара, Бебиног брата, иницираног езотерика, светског путника, дендија и познаваоца аутентичне Традиције, сигурно најталентованијег усменог приповедача у читавој досадашњој историји београдске и српске културе...

Ова дуготрајна и плодоносна традицијска линија траје и даље, све до данас: све до Јарка Видовића, владике Иринеја Буловића, Пеђе Ристића, Владете Јеротића, Миодрага Јанковића, Мирослава Тимотијевића, Владимира Меденице, Дивне Јубојевић, Владимира Пиштала, Богдана Лубардића, Матеја Арсенијевића, Петра Бојанића, Илије Маринића, Миодрага и Зорана Јовановића, Павла Аксентијевића, Желька Тоншића, Михаила Кулачића, Драгана Шћекића, Дејана Ђорића, Јубице Ђоровић, Дејана Николића, Јовице Аћина, Владана Добривојевића, Бранка Кукића, Милана Младеновића, Александра Костића, Желька Познановића, Петра Вујанића, Бранка Јовановића, Горана Малића, Ђакона Ненада Илића, Ивице Видановића, Небојше Крстића, Драгана Ђирјанића, Војислава Плескоњића, Слободана Ерића, Бранислава Матића; до интернет пројекта „Растко“; до издавачких кућа „Књижевне новине“, „Студентски културни центар“, „Алеф“, „Ведута“, „Артс-енд-Крафтс“ и „Укронија“; до часописа „Дело“, „Књижевна реч“, „Наше идеје“, „Искон“, „Лепа Србија“ и „Европа нација“...

Могли би да, специјално за ову прилику (а сасвим укратко), поделимо наш Традиционализам на: „јавни“, „тајни“ и „невидљиви“.

„Јавни“ традиционализам ће бити најбоље представљен преко Драгоша Калајића (сликар, уредник, књижевник, есејисте, преводиоца, теоретичара уметности и културолога).

Аутентични геноновац и еволијанац, традицијски мислилац изванредне харизме, огромне енергије и бројних талената – Калајић је у нашу културу и наше лектире увео скоро све најважније мислиоце Традиције: од Плотина, Карлајла, Шестова и Мајринка, до Еволе, Шуона, Насра, Кумарасвамија, Бурхарта, Мишиме, до Ружмана и Тилака.

Идеални представници „тајног“ Традиционализма су, без икакве дилеме, двојица сасвим необичних младих мислилаца. Обојица су данас врло познати, али сигурно не на начин на који бисмо их овде издвојили и истакли. Не кроз један овакав поглед на њихов живот и дело.

Један од њих, Милош Ђурић, је сада свима познат као класични филолог и преводилац, некада омиљени професор Београдског универзитета; а други – још познатији – Николај Велимировић, је чувени теолог и епископ, писац и проповедник; једна од свакако најистакнутијих личности Српске православне цркве у прошлом веку. Али, многима је свакако непознато њихово младалачко деловање, њихови традицијски „рани радови“.

Млади Милош Ђурић, самосвојни мислилац традицијског правца, философ живота шелеровског типа, спаја идеје мита и уметности, нације и расе, покушавајући да створи оригиналну „српску философију хероизма“ и „видовданску философију национализма“.

Апологета „херојског погледа на свет“, противник савремене технолошке цивилизације, „машинизације, специјализације, равнодушности и песимизма“ – Ђурић трага за потпуним преобрађајем и радикалном обновом, како културе, тако и

целокупног живота. Позива на увођење „митско-поетичког“ и „религиозно-поетског“ симболизма у српску културу.

После „Хеладе“ и „Византије“, он се нада трећој, оној тада актуелној, супериорној синергијској синтези Истока и Запада на нашем тлу: и то кроз „нову словенску културу“.

У овом истом, словенско-месијанском духу он пише своје провокативне студије, један прави митско-философски роман у наставцима: „Проблеми философије културе“, „Мит о сунчевој сестри“ (или „Познато и непознато у митској философији“), „Пред словенским видицима“ „Смрт мајке Југовића“...

А носиоца оваквог погледа на свет, тог „новог етоса“ који треба да успешно измири све супротности и створи рај на земљи – представља „Свечовек“, кључни израз недовршеног српског традиционализма на начин Милоша Ђурића и Николаја Велимировића.

Идеал „Свечовека“, као нова философска синтагма, настала на трагу (по)етике Достојевског, требао је да успешно и спасоносно замени оног одавно палог, умирућег, фаустовског човека Запада.

„Свечовек“ је, сигурно, онај први и најаутентичнији појам у (још ненаписаној) историји српске традицијске философије.

Њега користи и владика Николај (у својим „Речима о Свечовеку“), отворено се супротстављајући лажи секуларног (идеолошког) „хуманизма“ западне цивилизације.

Велимировићев (баш као и Ђурићев) „Свечовек“ је прави традиционални „љубитељ мудрости“, па „ма откуда она долазила: од Сократа, Христа, Буде или Достојевског“.

Читава ова ствар, нимало случајно, изазива велику пажњу у Лондону из времена Првог светског рата.

Тамо ће млади доктор Николај, заједно са својим ондашњим пријатељем и са борцем, Димитријем Митриновићем (сигурно најоригиналнијом личношћу нашег целокупног езотеризма, харизматичним миленаристом, писцем „Философије порцепција“, идеологом „Младе Босне“, главним промотором и истинским творцем Мештровићевог светског успеха, творцем и првим уредником тада најелитнијег европског часописа „New Age“) изазвати прави мали „окултни рат“ са једним другим мистичним паром светског херметизма: Гурђијевом и Успенским.

Истовремено, лондонским улицама тада ходају четворица необичних гостију са Истока (Николај и Димитрије, Пјотр и Георгије), свако од њих потпуно обузет својим мислима и визијама.

Лондон никада није доживео интересантнији и чуднији „дуел“ (а победник се ни до данас не зна, нити ће се икада сазнати)..

Дојосмо тако, полако, и до краја, до оне треће и последње типолошке групе српског Традиционализма.

А онај трећи, „невидљиви“ (непосвећенима недоступни) Традиционализам садржан је у имену, лицу, делу и судбини Милоша Ћрњанског. Вечно прогоњеног макабристичког песника. Усамљеног Изабраника. Самог против свих. У отпору свему недостојном. Најрадикалнијег побуњеника против лажи и кукавичлuka. Хиперборејца и естете. Рођеног уметника, атлете, провокатора, заводника, пророка и визионара. Неодољивог проповедника свих (увек тако непријатних) истине које нико сем њега не би умео (ни смео) да изрекне, онако вешто и тако искрено – необичног човека и генијалног писца, који тек чека своје праве читаоце и тумаче...

Сваки текст, такође, треба да има свој „јавни“, свој „тајни“ и свој „невидљиви“ крај.

„Јавни“ крај нека буде баш овде, у отиску ове реченице.

„Тајни“ крај сам још раније записао на једном сасвим другом месту, у својој носталгичној књизи (а на ову исту тему), негде међу страницама (у букету) „Огњених љиљана“.

А онај „невидљиви“ крај се налази искључиво у живом сусрету овог текста са Вашим погледом и радозналошћу.

Ви га управо сада одређујете степеном своје пажње и врстом расположења док ово чitate.

Ви овај невидљиви крај носите са собом.

Мерећи му облик и пропорције, Ви, ипак, дајете свему (своју) последњу реч...

Драгослав БОКАН