

Bogumił Chmiel

Uniwersytet Marii-Curie Skłodowskiej w Lublinie

Boskość i kultura. Struktura realizacji duchowej w myśli tradycjonalizmu integralnego

Problem realizacji duchowej – natury tego stanu oraz czynników/ procesów wiodących do jego osiągnięcia – jawi się współcześnie jako istotny nie tylko dla teologii i akademickiego religioznawstwa, ale także dla nauk społecznych i szeroko pojętej filozofii kultury. Gdy mowa bowiem o rzeczywistości denotowanej tym terminem zakłada się, że jest ona czymś cennym, ku czemu nie tylko człowiek winien zmierzać, ale także w osiągnięciu czego powinny mu pomagać instytucje polityczne, kulturowe, religijne, a nawet nauka (psychologia, pedagogika). Jednocześnie w obliczu pluralizmu dróg, jakie proponuje współczesna kultura oraz odejścia od klasycznych ideałów wychowawczych, pojawia się szereg kwestii związanych z realizacją tego celu. Większość z nich ogniskuje się wokół zagadnień relacji kultury do natury ludzkiej, prawdy, Boga, tradycji i autorytetów. Co ważne, coraz więcej zwolenników zyskuje radykalna krytyka nowoczesnej kultury przeprowadzana ze strony nie tylko myślicieli lewicowych, ale również reprezentantów szeroko pojętego konserwatyizmu.

Podstawą dla takich krytycznych analiz zaprezentowanych w niniejszym artykule będą poglądy tradycjonalistów integralnych, a w szczególności A. K. Coomaraswamy i R. Guénona. Przydatność ich stanowiska wynika co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, tradycjoniści świadomie kładą nacisk na związek kultury, światopoglądu i duchowej realizacji ukazując, w jaki sposób te trzy rzeczywi-

stości wzajemnie się przenikają i warunkują. Po drugie, przywołani autorzy rzeczowo – w moim przekonaniu – krytykują współczesną kulturę wskazując zasadnicze przyczyny, dla których nie jest ona w stanie „pomóc” jednostce w jej duchowym spełnieniu. W ten sposób idee tradycjonalizmu wpisują się w nurt totalnej krytyki nowożytnej cywilizacji Zachodu przez co mogą stanowić inspirację nie tylko dla myślicieli reprezentujących klasyczne pojmowanie filozofii, ale także teologów i przedstawicieli nauk społecznych.

I. Natura duchowego spełnienia

Wszyscy reprezentanci tradycjonalizmu integralnego są zgodni co do tego, że stan duchowej realizacji ma charakter poznawczy, przy czym trzeba podkreślić, że samo rozumienie poznania nabiera u omawianych autorów szczególnego sensu. Mówiąc o poznaniu właściwym dla pełni bytu tradycjonałiści mają zawsze na myśli poznanie intuicyjne, które „jest najbardziej bezpośrednią ze wszystkich form poznania, jak również najwyższą oraz absolutnie niezależną od działania sfery zmysłowej, a nawet racjonalnej”¹. Według przytoczonej charakterystyki, intuicję – stanowiącą źródło wiedzy określanej jako „święta nauka”, „metafizyka”, „filozofia wieczysta”, „Tradycja Pierwotna”, wyróżniają trzy cechy: bezpośredniość, doskonałość oraz niezależność od poznania zmysłowego (empirycznego) i racjonalnego. Zasadnicze znaczenie dla zrozumienia poglądów tradycjonalistów ma pierwsza z tych cech – pozostałe można pojmować jako efekt bezpośredniości doświadczenia intuicyjnego przysługujący mu w odniesieniu do innych form aktywności poznawczej.

Gdy mowa o bezpośredniości poznania nie można pojmować go jako kolejnej propozycji filozoficznej – „intuicja intelektualna, wyłącznie poprzez którą wiedza metafizyczna jest osiągalna, nie ma

¹ R. Guénon, *Crisis of the Modern World*, trans. by M. Pallis, A. Osborne, R. C. Nicholson, Hillsdale 2001, s. 52. [Wszystkie tłumaczenia z j. angielskiego pochodzą ode mnie.]

absolutnie nic wspólnego z tymi pozostałymi «intuicjami», o których mówią niektórzy współcześni filozofowie; te drugie odnoszą się do rzeczywistości zmysłowej i w rzeczywistości są pod-racjonalne, podczas gdy pierwsza, będąc czystą inteligencją, jest z kolei ponad-racjonalna². Ponad-racjonalność intuicji wynika przede wszystkim z faktu, że jako poznanie bezpośrednie odnosi się ona wprost do Bytu absolutnego. Z tego też względu treść owego poznania jest niewyraźna i niekomunikowalna – „może być jedynie uświadomiona przez każdego samodzielnie; wszystko co może być wywołane inicjacją, to przekazanie impulsu i rozbudzenie uspiomych potencjalności [...]”³. Kwestia czynników umożliwiających poznanie intuicyjne zostanie poruszona w drugiej części artykułu, w tym miejscu należy jedynie zaznaczyć, że niemożność zwerbalizowania stanu duchowej pełni wynika przede wszystkim z natury jego przedmiotu – Byt absolutny przekracza wszelkie kategorie jakimi można się posługiwać, przez co każda próba oddania jego istoty za pomocą pojęć jest z konieczności deformacją uzyskanej wiedzy⁴. Nawet pojęcia związane z osobowym *modi* istnienia okazują się niewystarczające – natura Absolutu nie jest ani osobowa, ani nieosobowa, ale ponad-osobowa – „nie można powiedzieć *czym* to jest ponieważ nie jest to żadnym *czymś*”⁵. Można

² Tamże, s. 41.

³ A. K. Coomaraswamy, *Manas*, w: tenże, *Metaphysic. Selected Papers*, t. 2, ed. by R. Lipsey, New Jersey 1977, s. 214.

⁴ „Każde [językowe – dop. B. Ch.] przedstawienie [...] jest z konieczności wadliwe ponieważ koncepcje metafizyczne, na mocy ich uniwersalności, nie mogą być nigdy w pełni wyrażone, ani nawet wyobrażone, gdyż ich istota jest osiągalna wyłącznie poprzez czystą i «bezpociągłą» inteligencję; wybitnie przekraczają one wszystkie możliwe formy, a zwłaszcza formuły, w które próbuje je zamknąć język [...]” (R. Guénon, *Essential Characteristics of Metahysic*, w: *The Essential René Guénon. Metaphysic, Tradition, and the Crisis of Modernity*, ed. by J. Herlihy, Bloomington 2009, s. 101).

⁵ A. K. Coomaraswamy, *Wedanta and Western Tradition*, w: tenże, *Metaphysic*, s. 21. Użycie zaimka nieosobowego (w ang. oryginalne „it”) nie oznacza tutaj nieosobowej natury Absolutu, ale właśnie jego ponad-osobowy status wykraczający poza podział na rodzaj męski i żeński, analogicznie jak w języku arabskim termin „Allah” jest rodzaju nijakiego. Por. także: F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, 2nd Quest ed., Wheaton 1993, s. 41.

zatem stwierdzić, że zdaniem tradycjonalistów duchowa realizacja polega na uzyskaniu poznania Boskości, którego treść, z racji absolutnej natury przedmiotu, nie może zostać zwerbalizowana, a jej najpełniejszym wyrazem jest milczenie⁶.

Niemożliwość językowego oddania treści intuicyjnego oglądu nie oznacza, że nie może on być dokładniej opisany, zwłaszcza pod kątem stanu jaki osiąga podmiot realizujący ów akt. Zacząć trzeba od tego, że powyższe wyjaśnienia mogą skłaniać do przekonania, wedle którego intuicja tradycjonalistów nie różni się niczym od religijnego mistycyzmu⁷. Za taką interpretacją przemawiać może nie tylko wizja bezpośredniości poznania oraz przedstawione poniżej analizy dotyczące stanu, jaki osiąga podmiot w akcie intuicji, ale także fakt, że omawiani autorzy (zwłaszcza Coomaraswamy) często powołują się na wypowiedzi mistyków (Eckhart, J. Böhme, J. Ślązak). Mimo, iż w tej kwestii poglądy Guénona odbiegają nieco od stanowiska Coomaraswamy, to zasadnicza różnica jaka zachodzi między mistycyzmem a intuicją sprowadza się do roli podmiotu. W przypadku doznania mistycznego podmiot jest pasywny – „jednostka tylko ogranicza się do tego, co się jej jawi oraz do sposobu, w jaki to coś się prezentuje [...]. W przypadku inicjacji [stanowiącej podstawę do poznania intuicyjnego – dop. B. Ch.] przeciwnie, indywiduum jest źródłem inicjatywy ukierunkowanej na «spełnienie», realizowane metodycznie pod rygorystyczną i nieustanną kontrolą oraz osiąganę poza zwykłymi możliwościami jednostki jako takiej”⁸. Mistyk osiąga stan spełnienia „przyjmując”

⁶ Zob. A. K. Coomaraswamy, *Doctrine of „Silence”*, w: *tense, Metaphysic*, s. 202.

⁷ Pojęcie doświadczenia mistycznego jest dosyć wieloznaczne. Gdyby posłużyć się terminologią i rozróżnieniami zaproponowanymi przez E. R. Dodds’a można by określić stanowisko tradycjonalizmu mianem mistycyzmu introwertycznego. Zob. E. R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, przeł. J. Partyka, wyd. 2, Kraków 2014, s. 73–90.

⁸ R. Guénon, *Perspectives on Initiation*, trans. by H. D. Fohr, Hillsdale 2001, s. 12–13. Taką samą opinię wyraża Coomaraswamy, różnica między tymi dwoma autorami zdaje się leżeć w inaczej rozłożonych akcentach; dla Guénona ezoteryczna droga inicjacji jest opozycją względem egzoterycznej religii i mistycyzmu (a przynajmniej

wizję, w takiej formie, w jakiej jest mu ona dana. Tymczasem intuicja oraz związany z nią stan podmiotu jest efektem metodycznego wysiłku, a jej „treść” nie ma nic wspólnego z fenomenalnymi i emocjonalnymi doznaniem mistyka.

Mając na uwadze powyższe wyjaśnienia można wskazać na pierwszą, najważniejszą cechę poznania intuicyjnego, która odróżnia je od „intuicji” filozoficznej⁹. Dla nowożytnych myślicieli intuicja oznacza pewną swoistą relację poznawczą, która może, ale nie musi, przekładać się na pozostałe sfery aktywności podmiotu. Tymczasem dla tradycjonalistów akt poznania intuicyjnego ma charakter metafizyczny i stanowi całkowitą transformację ludzkiego bytu – „gdy ktoś mówi na temat środków osiągnięcia wiedzy metafizycznej, jest oczywistym że takie środki mogą być jedynie tym samym, co wiedza, w której podmiot i przedmiot są istotowo zjednoczone [...]”¹⁰. Poznanie intuicyjne jest aktem, w którym podmiot uświadamia sobie tożsamość swej najgłębszej istoty z Zasadą wszechświata. W ten sposób ostateczne wyjaśnienie znajduje niemożność opisanie treści aktu intuicji. Skoro korelat poznania intuicyjnego – na mocy swej nieskończoności – może być nazwany jako przedmiot jedynie *per analogiam*, to również sam podmiot, rozpoznany jako tożsamy w swej istocie z wykraczającym poza wszelkie kategorie Absolutem, może być określony wyłącznie

może się bez nich obyć), podczas gdy dla Coomaraswamy religia jest naturalną przestrzenią, w której „dojrzewa” poznanie intuicyjne. Zob. A. K. Coomaraswamy, *On the Pertinence of Philosophy*, w: *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, ed. by R. P. Coomaraswamy, Bloomington 2004, s. 79. Jeszcze inaczej widzi sprawę J. Evola, dla którego najlepszą drogą byłaby „regularna” inicjacja (tak jak według Guénona) lub niektóre systemy religijne (zgodnie z intuicją Coomaraswamy), ale w sytuacji totalnej degeneracji naszej kultury główną opcją pozostaje samodzielny wysiłek. Z zarysem poglądów Guénona oraz obiekcjami Evoli można zapoznać się za pośrednictwem tekstu *Ograniczenia inicjacyjnej „regularności”* zamieszczonym w zbiorze tekstów włoskiego barona *Na antypodach modernizmu. Pisma wybrane*, red. M. Rostkowski, Białą Podlaska 2014, s. 55–67.

⁹ Guénon krytykując filozoficzne pojmowanie intuicji odnosi się do poglądów H. Bergsona, jego zarzuty dotyczą koncepcji Platona i neoplatoników, z których myśli on sam, a zwłaszcza Coomaraswamy, obficie czerpie.

¹⁰ R. Guénon, *Essential Characteristics of Metahysic*, s. 101.

na tej samej zasadzie – „w przypadku intuicji intelektualnej, wiedza nie jest posiadana przez indywiduum o tyle, o ile jest ono indywidualnością, ale o tyle, o ile – w swojej najgłębszej istocie – nie jest ono odróżnione od swojej boskiej Zasady”¹¹. Niewyraźalna jest tym samym nie tylko istota Absolutu, ale również istota człowieka – obie bowiem okazują się tym samym – Najwyższą Identyecznością.

Źródłem duchowej realizacji człowieka jest zatem niedający się wyrazić akt bezpośredniego uchwycenia tożsamości własnej istoty z absolutną Boskością. Mimo tego wyjątkowego charakteru akt ten nadal zachowuje charakter poznawczy – stanowi rozpoznanie (odstąpienie) pewnego „faktu”, a mianowicie tego, że w swoich najgłębszych pokładach bytu człowiek jest identyczny z ponad-osobowym Absolutem. Jednocześnie tradycjoniści uważają, że poznanie intuicyjne jest nie tyle przyswojeniem (choćby i niewyraźalnej) wiedzy, ale zasadniczą transformacją bytu. Według Guénona: „[m]etafizyka afirmuje fundamentalną tożsamość poznawania i bycia, która może być kwestionowana tylko przez tych, którzy są ignorantami w dziedzinie podstawowych pryncypiów metafizycznych, a ponieważ ta tożsamość jest istotowo implikowana przez samą naturę intuicji intelektualnej, jest ona nie tylko afirmacją, ale również jej realizacją”¹². Poprzez poznanie intuicyjne, które – jak zostanie to poniżej ukazane – jest efektem długiego procesu przygotowań, podmiot nie tylko „dostrzega” kim jest (rozpoznaje, że nie jest żadnym „kims”), ale również

¹¹ F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, s. 30. Coomaswamy oddaje tę myśl następująco: „W konkluzji, student nie może być zwiedziony poprzez takie terminy jak samozniweczenie (*self-naughting*), niebycie, lub każde inne z wyrażen teologii negatywnej. Niebycie, dla przykładu, w takim wyrażeniu jak Eckharta «nieistnienie Boskości», jest tym transcendentnym aspektem Najwyższej Identyeczności, która nie jest, w rzeczy samej, bytem, ale tym, do czego wszelki byt, nawet Boga, może być zredukowany jako swej zasady [...]. W ten sam sposób musi być uświadomione, że o kimś zasymilowanym z Bogiem poprzez samozniweczenie i tym samym nie będącym już żadnym kimś, nie mamy żadnych ludzkich środków wyrazu (*vādapatha*), aby powiedzieć kim on jest, a jedynie, że nie jest tym a tym” (A. K. Coomaswamy, *Ākimcañña: Self-naughting*, w: tenże, *Metaphysic*, s. 104).

¹² R. Guénon, *Metaphysical Realization*, w: *The Essential Rene Guenon*, s. 106.

ostatecznie staje się tym, kim ma się stać. W ten sposób poznanie intuicyjne jest końcową realizacją potencjalności kryjącej się w każdym człowieku¹³.

Jeśli tożsamość istoty podmiotu i Absolutu jest pewnym „faktem”, który intuicja ujmuje, to musi on być czymś uprzednim względem tej intuicji, tyle tylko, że nie uświadomionym. Z drugiej strony poznanie intuicyjne jest ostatnim aktem i ukoronowaniem procesu transformacji podmiotu, jego – o ile można to tak określić – przeobstwienia, czyli przejścia od stanu „świeckiego” do „boskiego”. Aby zrozumieć powyższy paradoks trzeba odwołać się do dalszej charakterystyki wiedzy bezpośredniej jaką jest odróżnienie poziomów jaźni. Chociaż różnicę między sferami bytu zakładają wszyscy tradycjoniści, to jej naturę najdokładniej opracował Coomaraswamy. Jego zdaniem, „powinniśmy uznać za oczywiste odróżnienie «duszy» (*ψυχή*, *nefes*, *śarīra ātman*) od «ducha» (*πνεῦμα*, *ψυχῆς ψυχῆ*, *ruah*, *aśarīra ātman*) implikowane w zwyczajowym pisaniu «jaźni» małym ‚s’, a «Jaźni» wersalikiem”¹⁴. Z tych dwóch jaźni „psychofizycznej i duchowej, jedna jest «życiem» (*ψυχή*), które należy odrzucić, a druga «życiem», które w ten sposób jest zachowane (Łk. 17, 33 i Mat. 16, 25), i o nich jeszcze, poprzednia jest tym «życiem» (*ψυχή*), które, «ten kto nienawidzi... na tym świecie, zachowa je na życie wieczne» (J 12, 25) i które człowiek *musi* znienawidzić, «jeśli ma być moim uczniem»”¹⁵. Cała egzegeza jakiej Coomaraswamy poddaje teksty świętych ksiąg (zwłaszcza tradycji hinduistycznej i Biblii), dzieła filozofów i mistyków nakierowana jest na odnalezienie w nich zarysowanej powyżej różnicy. Na dynamicznej relacji między tymi dwoma (a z ciałem trze-

¹³ Zob. tenże, *The Great Triad*, trans. by P. Kingsley, Cambridge 1991, s. 66.

¹⁴ A. K. Coomaraswamy, *Traditional Psychology*, w: tenże, *Metaphysic*, s. 335–336. Por. R. Guénon, *Man and his Becoming According to the Vedanta*, trans. by R. C. Nicholson, 3rd rev. ed., Hillsdale 2001, s. 23. Cały rozdział drugi pracy Guénona traktuje o różnicy między Jaźnią a ego.

¹⁵ A. K. Coomaraswamy, *Ākimcañña: Self-naughting*, s. 93–94. Werset 26 z 14 rozdziału Ewangelii św. Łukasza tłumaczę tak, jak podaje Coomaraswamy („if he would be my disciple”) chociaż w angielskich wydaniach Nowego Testamentu ten fragment tłumaczony jest jako: „he cannot be my disciple” (Biblia króla Jakuba).

ma) sferami zasadza się bowiem cały proces odkrywania i integrowania podmiotu (jaźni) i Boga (Jaźni).

Jeśli w ludzkiej naturze można wyróżnić dwie płaszczyzny, *psyche* i *pneuma*, to – najkrócej rzecz ujmując – realizacja duchowa polega na bezpośrednim uświadomieniu sobie identyczności duchowej Jaźni z Absolutem. Pozostaje jednak kwestia niższego – psychicznego „ja” – jego natury oraz związku z procesem duchowego spełnienia. Zaczynając od drugiej kwestii stwierdzić należy, że psychiczna – empirycznie określona i ograniczona jaźń jest zdaniem tradycjonalistów tym, co w procesie duchowego rozwoju winno być przewyżczone (zniesione, unicestwione). Zdaniem Coomaraswamy jaźń psychiczna jest źródłem „zaplątania” Jaźni duchowej w świat. Przyczyną tego stanu rzeczy jest już sam fakt jej ujednostkowania i określoności – w refleksji empirycznej ego jawi się jako konkretne „ja” obdarzone cechami i relacjami o które należy dbać. Co więcej, zarówno sfera psychiczna, jak i ciało fizyczne dysponują swoistymi siłami, które popychają nas ku działaniom zmierzającym do troski o to konkretne „ja” psychofizyczne. W ten sposób człowiek – skupiony na zabieganiu o korzyści ciała oraz zmiennej i przypadkowej jaźni empirycznej – zapomina o swojej autentycznej naturze tożsamości z Absolutem. Personifikacją wszystkich sił powstrzymujących człowieka przed samopoznaniem jest Szatan, który – przy takiej interpretacji – przestaje mieć charakter osobowy, a staje się kosmiczną siłą przejawiającą się m.in. pod postacią sfery psychicznej¹⁶.

Zanim zostaną omówione warunki odzyskania autentycznej świadomości stanowiące podstawę poznania intuicyjnego, należy wyjaśnić nieporozumienie, które zdaje się nasuwać w kontekście powyższych analiz i dotyczy natury Jaźni. Może się mianowicie wydawać, że tradycjonałiści stoją na stanowisku radykalnego dualizmu głoszącego niesprowadzalność pierwiastka duchowego (uwięzionego w ciele) do

¹⁶ Zob. tenże, „*Satan*” and „*Hell*”, w: tenże, *Metaphysic*, s. 27–28. Na tej samej zasadzie grzech, „z punktu widzenia religii, jest moralny, a z punktu metafizyki intelektualny” (tenże, *On the Pertience of Philosophy*, w: *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, s. 72).

materii, której przejawem byłoby życie psychiczne. W rzeczywistości jest odwrotnie, dla omawianych autorów totalna transformacja bytu, będąca efektem procesu poznawczego zwieńczonego aktem intuicji, jest „umową małżeńską (ang. *marital agreement*), lub jednomyślnością jaźni elementarnej (*bhutatman, śarīra ātman*) z przewidzianym solarnym Duchem (*prajñātman, aśarīra ātman*) w unii transcendującej wiedzę o tym, co wewnątrz i na zewnątrz (*Brihadaranjaka* IV. 3. 21); innymi słowy jest fuzją Zewnętrznego Władcy z Wewnętrznym Mędrce, *Regnum z Sacredotum*”¹⁷. Dla zrozumienia przywołanego cytatu, oraz analogicznych obrazowych wypowiedzi, konieczne jest odwołanie się do zasadniczego poglądu metafizycznego tradycjonalistów. W ich przekonaniu nie tylko różnica między boską Zasadą wszechświata, a zasadą jednostkowej jaźni jest pozorna – taki sam charakter ma różnica między poszczególnymi bytami świata fizycznego a ich Źródłem – „[k]ażda forma życia, włączając życie psychiczne, jest złożona, a przez to śmiertelna; jedynie nie mające początku Życie, przybierające te formy tak, jak ubrania są noszone i zużywane, może być pomyślane jako nieskończone. Nie może być nieśmiertelności niczego, co nie jest nieśmiertelnym teraz i było nieśmiertelnym zanim powstała nasza planeta, zanim najdalsze galaktyki zaczęły swoją podróż. Nieśmiertelność „dla mnie” może być postulowana tylko jeśli wyłączymy z pojęcia naszej Jaźni wszystko to, co jest złożone i zmienne, wszystko co podlega wpływom”¹⁸.

Rzeczywistość fizyczna, podobnie jak psychiczna i duchowa, nie ma charakteru autonomicznego, ale jest częściową manifestacją Bytu absolutnego. Istotą złudzenia, w którym żyje większość ludzi jest przekonanie o absolutnym przeciwieństwie tych sfer. Tymczasem

¹⁷ Tenże, *On Being in One's Right Mind*, w: tenże, *What is Civilisation? And other Essays*, Great Barrington 1989, s. 35.

¹⁸ Tenże, *Gradation and Evolution*, w: tenże, *What is Civilisation?*, s. 74. Należy podkreślić, że „Życie” z przytoczonego cytatu nie ma nic wspólnego z pojmowaniem tego terminu w systemach panteistycznych. Coomaraswamy wielokrotnie podkreśla, że myśl tradycjonalizmu nie utożsamia się z panteizmem. Zob. tenże, *Vedic „Monotheism”*, w: tenże, *Metaphysic*, s. 167.

opozycja między nimi ma charakter funkcjonalny – jest pewnym etapem kosmicznego procesu, przy czym, „nie wolno nam zakładać, że jesteśmy bohaterami tego kosmicznego dramatu: istnieje tylko jeden Bohater. To Bóg, który «krępuje się sobą samym niczym ptak w sieci» złożony przez łowcę – Śmierć oraz Bóg, który wyrwa się z siideł, lub – inaczej mówiąc – przekracza nurt życia i śmierci ku dalszemu brzegowi poprzez most stworzony przez jego Ducha [...]. On, a nie ten konkretny człowiek jest moją Jaźnią i to nie poprzez «moje» działania, ale znając Jego (w sensie, w którym wiedza i bycie są jednym), wiedząc Kim jesteśmy, «my» możemy być wolni”¹⁹. Zarysowany schemat stanowi podstawę dla interpretacji tradycji poszczególnych religii. Opisy stworzenia jawią się jako symboliczne przedstawienia prapodziału Absolutu na dwa pierwiastki, którym odpowiada kolejno: męskość i żeńskość, światło i ciemność, aktywność i bierność, dobro i zło. Podobnie opisy mitycznych „wypraw”, prób inicjacyjnych i triumfów bohaterów osiągających cel wyprawy są pojmowane jako obrazy drogi powrotnej, w której – na drodze samopoznania – dokonuje się powrót do pierwotnej jedności Bytu. Ostatecznym celem człowieka jest zatem nie tylko zintegrowanie swojej istoty z Istotą świata, ale uświadomienie sobie, że cała rzeczywistość, której częścią jesteśmy – jest przejawem boskiej natury.

Ostatnią rzeczą na jaką należy zwrócić uwagę jest „praktyczny” wymiar intuicji. Jak zauważono powyżej, akt bezpośredniego rozpoznania istotowej tożsamości poszczególnych manifestacji Bytu, ze szczególnym uwzględnieniem Jaźni podmiotu, ma charakter dogłębnego przekształcenia całego podmiotu – integracji wszystkich sfer jego bytu. W takiej sytuacji musi on mieć również wpływ na działanie człowieka – obdarzać je specyficzną mocą wynikającą z osiągnięcia Prawdy²⁰. Moralną kondycję, będącą wynikiem poznania intuicyjnego (a w zasadzie procesu, którego jest ono efektem), Coomaraswamy

¹⁹ Tenze, *Ākimcañña: Self-naughting*, s. 137–138.

²⁰ Zob. F. Schuon, *No Activity Without Truth*, w: *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, ed. by H. Oldmeadow, Bloomington 2005, s. 3–4.

określa jako „wyjście poza dobro i zło”. Określenia tego nie należy rozumieć jako stanu odrzucenia moralności czy subiektywizmu moralnego, ale jako pełne rozpoznanie ładu moralnego i zestrojenie z nim swoich działań. Jak wyjaśniono powyżej, do istoty zmanifestowanej natury Bytu należy dualizm, którego częścią jest podział na dobro i zło, to co należy i czego nie wolno. W przypadku człowieka efektem tego rozdwojenia jest napięcie między moralną powinnością pojmowaną jako coś „zewnętrznego”, a „wewnętrzną” skłonnością do zła. Efektem transformacji jest doprowadzenie do zjednoczenia tych sfer – człowiek przestaje nie tylko cokolwiek „chcieć”, ale i „musieć” – wszystko co czyni wypływa z jego woli (tożsamej z Wolą boską) bez motywacji, ale i bez oporu. Na tej samej zasadzie znika wszelkie zło – każde zdarzenie jest postrzegane z boskiej perspektywy, w której – jak wspomniano – wszystko ukazuje się jako celowe i słuszne. W tym aspekcie spełnienie duchowe polega ostatecznie na osiągnięciu absolutnej wolności – niezapośredniczonej niczym synchronizacji („roztopieniu”) woli podmiotu w kosmicznym porządku manifestującym ponad-osobową Wolę Absolutu²¹.

II. Kultura

Powyższe poglądy na temat natury realizacji duchowej można by określić jako rdzeń tego, co tradycjoniści określają jako Tradycja Pierwotna – korpus „prawd”, które od początku były obecne w re-

²¹ Wyjaśniając tę kwestię Coomaraswamy powołuje się na pojęcie zabawy, gry (*līlā*) wyrażającej „ideę «czystej» aktywności, która może być właściwie opisana jako «figlarna», gdyż zabawa jest prowadzona, nie tak, jak «praca» jest zwyczajowo wykonywana – z zamiarem uzyskania celów istotnych dla dobrobytu pracownika – ale entuzjastycznie; pracownik pracuje ze względu na to czego potrzebuje, uczestnik zabawy bawi się ponieważ jest tym, kim jest” (A. K. Coomaraswamy, *Līlā*, w: tenże, *Metaphysic*, s. 150). Działanie, podobnie jak poznanie, przestaje być działaniem rozgrywającym się między skończonym podmiotem, a rzeczą „na zewnątrz” i motywowaną zewnętrznym celem. Staje się wyrazem boskiej osobowości, w której każde działanie „wypływa” z samej istoty bytu będąc przejawem jej absolutnej wolności.

ligiach, stowarzyszeniach inicjacyjnych i systemach filozoficznych. Pojęcie prawdy w poprzednim zdaniu zostało ujęte w cudzysłów, gdyż – jak wyjaśniono powyżej – treść Tradycji Pierwotnej nie daje się wyrazić w słowach, przez co publikacje takie, jak niniejszy artykuł, są jedynie „profańską” próbą opisanego tego, co każdy „tradycyjny” światopogląd wyraża na sposób pozajęzykowy. Niekomunikowalność istoty tradycyjnych doktryn nie oznacza jednak, że są one w ogóle niewyraźne – „musi istnieć sposób ekspresji, który jest zupełnie różny od zwykłego języka aby wyrazić idee tak samo różne od tych wyrażanych w zwykłym języku, idei, które nie mogą być w zupełności oznaczone słowami i dla których mniej ograniczony, bardziej uniwersalny język jest konieczny z tego powodu, że one same należą do bardziej uniwersalnego porządku”²². Takim językiem są, zdaniem tradycjonalistów, symbole i mity tworzące swoisty język, zdolny oddać – w stopniu odpowiadającym duchowym kompetencjom podmiotu – treść Tradycji Pierwotnej. Symbole, w przeciwieństwie do znaków, mają charakter niezmienny i obiektywny – nie są przez nikogo „wymyślone”, ani nie podlegają dziejowej zmianie. Ich struktury są uniwersalne tzn. można je odkryć we wszystkich kulturach, a właściwie zrozumiane wyrażają identyczną treść. W ten sposób stanowią nośnik prawd Tradycji Pierwotnej.

Metafizyczną podstawą zaufania do symboli i rytów jest teza o fundamentalnej jedności Rzeczywistości – „[w]szystko, co istnieje, jakiegokolwiek jest rodzaju, mając za zasadę Boski Intelkt, oznacza lub reprezentuje tę zasadę na swój własny sposób i według własnego porządku istnienia; dlatego, od jednego porządku do drugiego, wszystkie przedmioty są powiązane ze sobą w taki sposób, żeby współdziałały w kierunku uniwersalnej i całkowitej harmonii, będącej rodzajem odbicia samej boskiej Jedności”²³. Na tej zasadzie symboliczny charakter mają nie tylko narracje mityczne, ryty inicjacji czy architektura re-

²² R. Guénon, *Perspectives on Initiation*, s. 199.

²³ Tenze, *Fundamental Symbols, The Universal Language of Sacred Sciences*, trans. by A. Moore, Bloomington 1995, s. 15.

ligijna; symbolem objawiającym boską Istotę jest cała rzeczywistość konstytuująca kosmiczny ład. Dzięki temu, człowiek potrafiący zrozumieć poziom symboliczny jest w stanie dostrzec analogię nie tylko w artefaktach *stricte* religijnych, ale widzi ją we wszystkich formach kultury. Większość tekstów tradycjonalistycznych, poza wyjaśnianiem perspektywy, z jakiej należy interpretować rzeczywistość, dotyczy analiz, poprzez które autorzy starają się pokazać, że analogiczne elementy składające się na dziedzictwo poszczególnych tradycji, gdy zostaną odczytane na sposób symboliczny, wyrażają to samo przesłanie²⁴. W swojej najgłębszej istocie (na poziomie ezoterycznym) nie tylko wszystkie religie, ale wszystkie kultury „tradycyjne” wyrażają te same idee i służą tym samym celom. W ten sposób stanowią one dynamiczną (kultura działając na jednostkę „popycha ją” ku określonym celom) przestrzeń w jakiej dokonuje się proces transformacji podmiotu, którego ukoronowaniem, a jednocześnie ostatecznym aktem, jest poznanie intuicyjne. Całość tej wizji ugruntowana jest w teorii, wedle której cała rzeczywistość jest kosmicznym procesem zmierzającym do powtórnej reintegracji Absolutu²⁵.

Mając na uwadze powyższe wyjaśnienia warto zobrazować je kilkoma przykładami. Aby unaocznić uniwersalność poglądów tradycjonalistów odwołam się do ich pojmowania stanów społecznych, instytucji małżeństwa oraz sztuki.

Z perspektywy historycznej ustój społeczny jest zmienną formą organizacji życia wspólnotowego, którego związek ze sferą duchową przedstawia się zazwyczaj na zasadzie jednostronnego oddziaływania, w którym treść idei religijnych kształtowana jest pod wpływem czyn-

²⁴ W ten sposób Coomaraswamy, interpretując Nowy Testament, stwierdza, że wypowiedź Chrystusa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40) należy interpretować w ten sposób, że „obecność” Boga w każdym człowieku oznacza właśnie ponadosobową Boskość, w której każdy człowiek partycypuje.

²⁵ Tego twierdzenia nie należy rozumieć dosłownie, Absolut jest bowiem poza wszelkimi kategoriami, także tymi związanymi z rozróżnieniem wielość – jedność. Będąc absolutną Jednością jest zarazem rozproszony w wielości, która – właśnie dzięki temu – ma charakter pozorny.

ników społecznych. Odwrotnie wygląda sytuacja z perspektywy tradycyjalistycznej. Dla omawianych autorów system kastowy nie jest etapem ewolucji społecznej, ale przejawem boskiego porządku. Tam, „[g]dzie istnieje tradycyjna organizacja społeczna, choćby i na poziomie zewnętrznego porządku, każda osoba zajmuje miejsce korzystne dla jej jednostkowej natury przez co, jeśli jest powołana, właśnie ten fakt pozwala jej łatwiej znaleźć sposób inicjacji korespondujący z jej własnymi możliwościami”²⁶. Pozostawiając na boku szczegółową kwestię inicjacji i powołania (wiążą się one ze specyficznym pojmowaniem przez Guénona form i etapów osiągania pełni), warto zapytać, co oznacza twierdzenie o roli pozycji społecznej w wyborze najlepszej drogi osiągnięcia pełni? Kluczem do zrozumienia tej kwestii jest założenie wedle którego, „[t]en system, którego granice są wyznaczone zarówno etnicznie jak i kulturalnie (nie finansowo), reprezentuje integrację (nie podział) społeczeństwa na grupy zawodowe wewnętrznie demokratyczne, a zewnętrznie odpowiadające przed innymi grupami, tylko w kwestii spełniania ich «własnej funkcji»”²⁷. Całość społeczeństwa podzielonego na stany tworzy swoisty organizm, w którym każdy ma wyznaczone „miejsce”. To „miejsce” nie jest czymś zewnętrznym względem jednostki, ale jej swoistym środowiskiem, które – za pośrednictwem praw, obowiązków, rytuałów i zasad związanych właśnie z tym konkretnym stanem (i kastą) od urodzenia tworzy świat człowieka – kształtuje sposób, w jaki postrzega on nie tylko siebie, ale całą rzeczywistość. Jednocześnie, „miejsce” kształtuje zdolności człowieka – jego indywidualne predyspozycje jakie może wykorzystać w celu osiągnięcia swojej pełni²⁸. W ten sposób

²⁶ R. Guénon, *Perspectives on Initiation*, s. 94. Przykładem związku między stanem a inicjacją jest, dla Guénona, inicjacja masońska wymagająca kompetencji „wykształconych” w toku praktyki rzemiosła.

²⁷ A. K. Coomaraswamy, *Young India*, w: tenże, *The Dance of Shiva. Fourteen Indian Essays*, New York 1918, s. 125.

²⁸ Zob. R. Guénon, *Crisis of the Modern World*, s. 69. Stan w jakim człowiek rodzi się „pasuje” do jego indywidualnych możliwości i predyspozycji, a zarazem je kształtuje i rozwija.

obiektywnie wyznaczona zostaje droga, jaką jednostka podążać ma ku swojej samorealizacji.

Zanim powyższe dociekania opatrzone zostaną konkretnym przykładem, warto naświetlić je z podmiotowej perspektywy. Jedną z konsekwencji poznania intuicyjnego jest absolutna wolność – podmiot wykracza poza dualizm woli i obowiązku, dobra i zła, wolności i konieczności, integrując te opozycje w działaniu do którego te kategorie przestają się stosować (zakładają one bowiem opozycję, którą intuicja znosi). Funkcjonowanie w społeczeństwie stanowym zdaje się przygotowywać do takiego właśnie działania, w którym zasadniczym motywem nie jest wola zindywidualizowanego podmiotu, ale obiektywny obowiązek wyznaczony przez zajmowaną pozycję. Dojrzewając w społeczności, w której obowiązki oraz prawa są ściśle wyznaczone i nierozdzielnie związane z byciem reprezentantem konkretnego stanu i kasty, jednostka, w sposób naturalny, pojmując swoje działania jako będące wyrazem powszechnego ładu, którego ona sama jest częścią. Jej obowiązki i prawa nie są czymś zewnętrznym, co wybiera i kompletuje z repertuaru możliwości dostarczanych przez kulturę, ale elementem na który składa się jej tożsamość ukształtowana przez jej „miejsce” w społeczności. Podobnie droga rozwoju duchowego jawi się jako nierozdzielnie związana z zajmowaną pozycją i w ten sposób może być powołaniem – czymś, co człowiek winien rozpoznać i realizować jako część jego bytu, a nie efekt wyboru²⁹.

Ilustracją powyższego pojmowania roli społecznej jest małżeństwo, które w Indiach (uważanych przez tradycjonalistów za przy-

²⁹ Typowym przykładem takiego rozumienia pozycji społecznej jest dialog opisany w *Bhagawadgicie*. Na wątpliwości Ardzuny dotyczące walki z krewnymi i przyjaciółmi Kriszna powołuje się na jego obowiązek jako wojownika – ma walczyć i zabijać nie jako konkretny człowiek związany pokrewieństwem i więzami przyjaźni z przeciwnikami, ale jako kszatrija, do którego dharmy należy określona postawa. Bóstwo zaleca wręcz aby Ardzuna „oderwał” umysł od działań i spełniał swoje obowiązki skupiony na bóstwie. Przy takim punkcie widzenia człowiek jako indywiduum znika, a jego miejsce zajmuje uniwersalizowany podmiot reprezentujący kosmiczny ład. Tak pojmowane obowiązki i prawa sankcjonuje nie wąsko rozumiana religia, ale uniwersalny porządek rzeczy (*ryta, dharm*a), którego kult religijny jest częścią.

kład kultury, w której idee tradycjonalizmu najpełniej się zachowały) „jest chłodnym kontraktem, podjętym jako społeczne zobowiązanie, zarówno przez mężczyznę jak i kobietę, nie dla szczęścia, ale dla spełnienia społecznych i religijnych obowiązków”³⁰. Celem małżeństwa nie jest zatem subiektywnie pojmowane szczęście, ale wzajemna pomoc w osiągnięciu czterech celów życia (*puruṣārtha*). Zarówno same cele (Zacność, Rozkosz, Majętność, Wyzwolenie), jak i środki wiodące do ich realizacji były ustalone i zależały od stanu, do jakiego należeli małżonkowie. Ich zadaniem było jedynie dotrzymać obietnicy, jaką składali podczas zaślubin. Emocjonalny stosunek do małżeństwa jest w takiej perspektywie sprawą drugorzędną; zasadniczą rolę odgrywa zewnętrzne działanie i jego efekty. Można by powątpiewać, czy taka postawa prowadzi do przemiany duchowej, jednak w opinii tradycjonalistów samo wypełnianie obowiązków gwarantuje dojścia do aktu intuicji, ale stanowi nieodzowny element poprzedzający najwyższe etapy samorealizacji. Dostosowując swoje postępowanie do obiektywnych norm człowiek uczy się „rezygnować” ze swojego empirycznego „ja” na rzecz tego, co bezosobowe i transcendentne.

Społeczeństwo stanowe oparte na podziale praw i obowiązków właściwych naturze jednostek stanowi podstawę dla kształtowania takiej samoświadomości, w której rola empirycznego „ja” oraz tego wszystkiego, co z niego wypływa (pragnienia, opinie, zachcianki), jest sprowadzona do minimum i podporządkowana obiektywnemu i impersonalnemu porządkowi. Mając na uwadze metafizyczną sankcję takiej postawy cała społeczność ukierunkowana jest na rezygnację z tego, co partykularne i subiektywne oraz na integrację woli z, przejawiającą się za pośrednictwem kosmicznego ładu, Wolą uniwersalną. W ten sposób społeczeństwo stanowi naturalne środowisko samorealizacji.

Kolejny przykład, na który warto się powołać, obrazuje sposób, w jaki tradycjoniści rozumieją przekaz Tradycji Pierwotnej. Oczywiście stratyfikacja społeczna również pełni taką funkcję (jako wyraz

³⁰ A. K. Coomaraswamy, *Young India*, s. 126.

uniwersalnego ładu, którego jednostka jest częścią), jednak bardziej jednoznaczny jest przykład sztuki. Zasadniczym błędem nowożytnej kultury jest przypisanie działalności artystycznej autonomicznej wartości opartej na funkcji emocjonalnej – twórczość artysty ma wyrażać jego indywidualne „ja”, wywoływać emocje, szokować. W myśl takiego rozumienia „dobra” sztuka to taka, która stanowi „autentyczną” ekspresję twórcy oraz sprawia, że oglądający „coś” czuje. Uczucia i stany jakie dzieło wyraża/wywołuje jawią się jako cel sam w sobie – nie ma nic „poza” i „ponad” twórczością artystyczną, co mogłoby stanowić kryterium oceny konkretnych dzieł. Tymczasem według Coomaraswamy, „gdy mówimy o dziele sztuki jako «znaczącym» (*significant*) próbujemy zapomnieć, że to słowo może być użyte tylko z następującą po nim partykułą wskazującą (*of*), że wyrażenie może być znaczące tylko odnosząc się do jakiejś tezy, która ma być wyrażona i nie dostrzegamy, że cokolwiek nie znaczy czegoś jest dosłownie bez znaczenia (*in-significant*)”³¹. Prawdziwym celem sztuki, sensem jej wytworów, jest wyrażanie i naśladowanie Natury, pojętej jednak nie jako przyroda, ale Bóg – *Natura naturans*. Twórczość, poprzez nadawanie formy, stanowi naśladowanie aktu kreacji i wyraz boskiego natchnienia w człowieku. Świadectwem takiej roli jest przekonanie artystów, wedle którego ich aktywność nie jest „ich”, w sensie konkretnej jednostki, ale efektem działania czegoś „wyższego” – natchnienia demona, Boga, Ducha³². Tym samym twórcy, na równi z prorokami, założycielami religii, prawdziwymi filozofami swoją twórczością wyrażają Prawdę o transcendentnej jedności Bytu.

Twórczość, jaką opisuje omawiany autor, jest możliwa jedynie wtedy, gdy artysta osiągnął już poziom poznania bezpośredniego, „naśladowanie boskich zasad jest możliwe tylko wtedy, gdy poznaliśmy je «takimi, jakie są», ponieważ jeśli sami ich nie zobaczymy, nasza mimetyczna ikonografia oparta na mniemaniach będzie błędna;

³¹ Tenże, *A Figure of Speech or a Figure of Thought*, w: *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, s. 21.

³² Zob. tamże, s. 35.

nie możemy znać odzwierciedlenia czegoś dopóki nie znamy rzeczy samej w sobie”³³. Artysta musi być tym, który zna rzeczywistość, aby następnie – za pośrednictwem właściwych mu środków wyrazu – oddać to, co „zobaczył”. Celem sztuki jest doprowadzenie widza do tego samego stanu, jaki był udziałem artysty – „w kontemplacji estetycznej, tak jak w miłości i wiedzy, chwilowo odzyskujemy jedność naszego bytu uwolnioną z indywidualności”³⁴. Sztuka ma oczyszczać człowieka – odrywać od jego empirycznej jaźni i wieść w dziedzinę tego, co Uniwersalne³⁵. Nie trudno się domyślić, że tak rozumiana sztuka ma charakter kanoniczny; skoro istnieją zasady (struktura) rytów i narracji mitycznych, to także sztuka (pełniąca tę samą funkcję) musi kierować się ustalonym kanonem form i reguł ekspresji. W oparciu o tę zasadę Coomaraswamy może śledzić nie tylko analogie w doktrynach religijnych Europy i Azji, ale także pokrewieństwo form artystycznych. W obu przypadkach zwornikiem jest cel, ku któremu zmierza sztuka i który przejawia się na równi w poezji, sztuce teatralnej, stratyfikacji społecznej, doktrynach i obrzędach religijnych³⁶.

III. Podsumowanie

Nie trudno zauważyć, że zarysowane powyżej poglądy, zarówno epistemologiczne, jak i antropologiczne oraz metafizyczne, bliskie są tradycjom orientalnym. Sami tradycjoniści nie ukrywają swoich inspiracji i przyznają, że „serce i istota doświadczenia Indii znajduje się w konsekwentnej intuicji jedności wszelkiego życia oraz w instynk-

³³ Tamże, s. 29.

³⁴ Tenże, *That Beauty is a State*, w: tenże, *The Dance of Shiva*, s. 44.

³⁵ Przykładem takiego pojmowania sztuki ma być, zdaniem Coomaraswamy, grecka idea *katharsis*.

³⁶ Dodać należy, że – w myśl zasady o zasadniczej tożsamości porządku sakralnego i profańskiego – każda działalność (rzemiosło, uprawa roli, aktywność intelektualna) realizowana w „duchu tradycyjnym” ma wymiar „artystyczny” – stanowi naśladowanie i ekspresję boskiego porządku oraz jego Zasady.

townym i nie dającym się wykorzeń przekonaniu, że rozpoznanie tej jedności jest najwyższym dobrem i ostateczną wolnością³⁷. Ostateczne spełnienie człowieka, w takim rozumieniu, jakie proponują tradycjonałści, nie odbiega zasadniczo od wizji buddyizmu, adwaitawedanty, sankhji i jogi – we wszystkich tych szkołach ukoronowaniem rozwoju duchowego człowieka jest intuicyjny akt poznania, w którym odsłania się ostateczna natura rzeczywistości, a sam podmiot rozpoznaje swój status ontologiczny, co idzie w parze z przekształceniem zasad jego działania. Do istoty tradycjonalizmu (w takiej wersji jaką reprezentują omawiani autorzy, inny pogląd wyznaje np. J. Evola) należy jednak przekonanie, że przedstawiona koncepcja nie ogranicza się jedynie do kultury Wschodu, ale „jest tak samo ewangelią Jezusa i Blake’a, Lao Tsy i Rumiego [...]”³⁸. Wszystkie tradycyjne religie przekazują tę samą prawdę, tyle tylko, że w sposób dostosowany do środowiska w którym funkcjonują. Zróźnicowanie poszczególnych doktryn i światopoglądów wynika z odmiennych warunków, w jakich się rozwijały i charakteru ludzi, którzy je wyznawali. Różnice te mają jednak charakter wtórny i zewnętrzny (egzoteryczny). Podobnie jak ostatecznym fundamentem pluralizmu bytów jest jedność Boskości, tak pod wielością doktryn skrywa się jedna, wieczna i uniwersalna Prawda przekazywana z pokolenia na pokolenie pod postacią symboli i rytów. Taka perspektywa stanowi podstawę do interpretacji nie tylko doktryn religijnych, ale całych kultur, które – jako koherentna struktura symboli, norm i zasad – stanowi naturalną „przestrzeń” i „tło” rozwoju duchowego, którego istotą jest swoista „depersonalizacja” i deifikacja człowieka. Jednostka, kierowana przez kulturę, winna wyzbyć się swojej empirycznej indywidualności („umrzeć”), aby w ten sposób odrodzić się do pełni ponad-osobowego bytu stanowiącego aktualizację jego duchowej potencji. Warto podkreślić, że ta druga teza pozostaje w głębokiej sprzeczności z fundamentami współczesnej

³⁷ Tenże, *What has India Contributed to Human Welfare*, w: tenże, *The Dance of Shiva*, s. 1.

³⁸ Tamże.

kultury Zachodu, w której wszystko, także religia, ma pomóc jednostce „wyrzucić się” właśnie jako konkretna zindywidualizowana osoba. W ten sposób pomiędzy perspektywą tradycjonalizmu a myślą nowożytną nie może panować nic innego jak tylko głęboki antagonizm.

Bibliografia:

- Coomaraswamy A.K., *Metaphysic. Selected Papers*, t. II, red. Lipsey R., New Jersey 1977.
- Coomaraswamy A.K., *The Dance of Śiwa. Fourteen Indian Essays*, Nowy Jork 1918.
- Coomaraswamy A.K., *What is Civilisation?*, Great Barrington 1989.
- Guénon R., *Crisis of the Modern World*, tłum. (na ang.). Pallis M., Osborne A., Nicholson R.C., Hillsdale 2001.
- Guénon R., *Fundamental Symbols, The Universal Language of Sacred Sciences*, tłum. (na ang.) Moore A., Bloomington 1995.
- Guenon R., *Man and his Becoming According to the Vedanta*, tłum. (na ang.) Nicholson R.C., Hillsdale 2001.
- Guénon R., *Perspectives on Initiation*, tłum. (na ang.) Fohr H.D., Hillsdale 2001.
- Guénon R., *The Great Triad*, tłum. (na ang.) Kingsley P., Cambridge 1991.
- McPherran M.L., *Religia Sokratesa*, przeł. Filipczuk M., Warszawa 2014.
- Na antypodach modernizmu. Pisma wybrane*, red. Rostkowski M., Biała Podlaska 2014.
- Schuon F., *No Activity Without Truth*, w: *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, red. Oldmeadow H., Bloomington 2005.
- Schuon F., *The Transcendent Unity of Religions*, Wheaton 1993.
- The Essential Ananda K. Coomaraswamy*, red. Coomaraswamy R. P., Bloomington 2004.
- The Essential Rene Guenon. Metaphysic, Tradition, and the Crisis of Modernity*, red. Herlihy J., Bloomington 2009.

**Divinity and culture.
Structure of spiritual fulfillment
in Integral Traditionalists thought**

Summary

The article aims at presentation of relation between the Divinity and the culture, characteristic for Integral Traditionalists. With reference to works of R. Guenon, F. Schuon and A. K. Coomaraswamy (regarded as a main representatives of Traditionasist School) author presents nature of spiritual intuition understood as a total (i.e. epistemological and ontological) ingratiation of human subject with divine Object. Traditionalist's theory of intuition (relying on Oriental inspiration) assumes that the essence of intuitive act consist in recognition of basic identity of subject with supra-personal Divinity. Major impact on this existential recognition has culture regarded as a system of symbols reflecting divine nature of reality. According to Traditionalists all valuable cultures, behind superficial plurality, show fundamental unity embodied in symbolical structure (hierarchy of authority, religion, art, law, marriage, everyday customs) understandable only for those who, on the virtue of spiritual development, are able to „see” symbolical character of every element of the universe. This „relational” concept enable traditionalists to criticize contemporary culture for its lack of reference – instead of orienting man on his spiritual aim, modern art, law and religion close him in his individuality through creating and satisfying artificial and supra-human needs.

Key words: Integral Traditionalism, culture, degeneration, intuition.