

УДК 130.3-291.1

ТРАДИЦИОННАЯ ДУХОВНОСТЬ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

© 2013 г.

К.М. Товбин

Южно-Сахалинский филиал Дальневосточного федерального университета

kimito@yandex.ru

Поступила в редакцию 10.03.2013

Рассматриваются основные параметры традиционной духовности, в противовес духовности посттрадиционной (модернистской и постмодернистской). Методология, от которой отталкивается автор, исходит из религиозных принципов Традиционалистической школы. С этой позиции сравниваются понятия «Традиция» и «религия», конструируется условное понятие «традиционная религия» и освещаются её основные стороны.

Ключевые слова: традиция, религия, Модерн, Постмодерн, христианство, православие, трансцендентность, имманентность, Священное, десакрализация, секуляризация, преемственность, иерархия, ритуал, инициация, догма.

Понятие традиционной религиозности достаточно часто циркулирует в публицистике как условно принимаемый противовес религиозности новаторской – «великому харизматическому пробуждению», неоязыческим культам, квазивосточному оккультизму и пр. Однако позитивное наполнение понятия до сих пор вакантно. При рассмотрении «традиционной религиозности» мы видим, во-первых, понятийный кентавриз, ибо «религия» изначально представляла себя неким противовесом «Традиции» [1, с. 102]. Во-вторых, при самом внутреннем анализе понятия традиционной религии мы видим достаточно модернистское, постпротестантское наполнение понимания *религии как мировоззрения* (что, зачастую, и приводит к указанному выше кентавризму), и это постпротестантское представление о религиозности регулярно видоизменяется, следуя «демифологизационным» программам современного протестантизма [2]. Постпротестантский подход ставит определённые методологические проблемы: пересказывая внутренние особенности традиционных религий в окружающее светское пространство, интерпретаторы не только используют сам мирской язык, в котором попросту нет подходящих значений для обозначения проявления Сакрального в десакрализирующемся пространстве. Более того, при такой интерпретации исходят из религиозной методологии, разработанной в протестантизме (как «религии» в чистом виде [3, с. 147]) и потому не могущей передать даже количественные параметры Традиции, не говоря уже о её сущностных особенностях.

Итак, перед нами стоит достаточно трудная задача: в рамках модернистского языка и принятого по умолчанию постпротестантского религиозоведения обрисовать принципы Традиции в её связи с религией, обозначив наполнение понятия «традиционная духовность». Разумеется, важнейшим тут является вопрос методологии. По нашему мнению, разговор о Традиции может полностью вестись с позиции традиционалистической методологии¹. Возникнув в рамках философского постмодернизма, традиционализм был нацелен на планомерное изживание мировоззренческих и ментальных особенностей Нового времени. Но, в отличие от постмодернизма-деконструктивизма, традиционализм борется с Модерном не по образу борьбы новой версии программного обеспечения с устаревшим и малофункциональным. Традиционалистическая школа есть попытка полного восстановления образа мышления человека, живущего в Традиции, потому понятие Традиции традиционалистами кристаллизуется до гротескности: гиперболистические приёмы неминуемы при обращении к познавательным способностям человека, живущего в эпоху симулякров.

Традиция есть цепь непрерывной и непрестанной смыслопередачи и духовного совершенствования. В онтологическом плане Традиция фиксирует постоянство и нерушимость связи с трансцендентным источником человеческого существования (родового и индивидуального) – это делает мышление стационарным и циклическим, радикально отличающимся от модернистского прогрессистского и эволюционистского мировосприятия. Традиция – не арсенал посту-

латов или гештальтов, но цельное сознание, укоренённое в принципиальной нерасторжимости трансцендентного и имманентного начал, более того – в неправомочности самого такого разграничения. Принадлежность к Традиции есть принадлежность к Священному, потому компоненты Традиции есть не столько пути к Священному, сколько *проявления самого Священного*. О знаковых пунктах традиционной религиозности (в онтологическом разрезе) будет сказано ниже, хотя приведённая дифференциация параметров традиционной духовности условна и имеет для нас характер лишь методологической опоры.

Цельность

Все элементы традиционного упования (культ, ритуал, догматическая, мировоззренческая и поведенческая сферы) связаны и равно представлены как эманации Святого [4, с. 181]. В традиционной религии не существует «неважных» сфер. Для достижения высшей цели земной жизни важно не только и не столько исповедание веры, сколько повседневная укоренённость во всех без исключения элементах Традиции, достигших нас из глубины времён.

Рациональность и вербальность присутствуют в традиционной религии, но никогда не охватывают всех сфер упования [5, с. 460], не подводят к приоритету объяснимого – над необъяснимым («туманным»), логичного – над иррациональным («глупым», «басней») [6, с. 210]. Собственно, десакрализация началась именно как гипертрофия одного из элементов внутренних элементов Традиции – рациональности (выродившейся в антропоцентризм). В Постмодерне мы можем наблюдать иную крайность – перевес иррационального, дикого, безумного и дурного, что зачастую выдаётся как отток от Современности в сторону Вечного [7, с. 38; 8, с. 173; 9]. Это одна из причин современной религиозной гальванизации, мировоззренческой и социальной архаизации и коллажности.

Традиционная христианская духовность тяготеет к невербальности и символизму. Потому её лучшим знаком может считаться православная икона – «образ, относящийся к Первообразу». Выполненное по определённым, очень строгим законам изображение используется не просто как подспорье осуществления культа – как часть самого культа [10, с. 313]. Смысл традиционного христианского иконопочитания состоит в постоянном обнаружении отсутствия границы между миром дольным и миром Горним [11, с. 312]. Потому «почтительное поклонение» перед иконой становится элементом «служительного поклонения», оказываемого Богу. Богословский и фило-

софский смысл иконопочитания отражён в учении о «реалистическом символизме» св. Григория Паламы: символ не только указывает, напоминает, назидает, но является трансцендирующим, переносящим на Небо [12, с. 268]. При таком подходе изменяется само представление о феноменологической границе человека и Бога, человека и мира, человека и человека – граница есть условность, вынужденное, педагогическое напоминание об изъятии (грехопадении), не позволяющем осуществить Переход.

Как и икона, сам ритуал не является лишь напоминанием, относящим к чему-то более важному (например, догме вероучения). Напротив, вероучение призвано направить к ритуалу, посредством которого синергетическим содействием дающего благодать Бога и молящегося человека истончается граница, искусственно возведённая человеческим грехом. Помимо молитвы, атрибутика, священные артефакты, символика литургических текстов, движений, жестов направлены на ту же сотериологическую цель, потому невозможно в традиционной духовности выделить однозначно «первичные» и «вторичные» стороны. Потому рационалистическое оттачивание вероучения, его изложение, апология и исходящие из вероучения катехизация и педагогика являются скорее указателями на нечто более существенное в культе. Рассмотрение рационализованного богословия как предмета и объекта культа является важнейшей вехой в десакрализации христианской Традиции, осуществлённой в протестантизме.

Однако не следует думать об иррациональности Традиции как о её качестве. Это сторона внешняя, но не сущностная. Согласно Традиции, творение и развитие мира и человека идут по определённому Замыслу, Логосу, однако только христианская философия претендует на обладание знанием о Логосе². Логоцентризм всегда был и остаётся отличительной стороной христианской версии Традиции. Рациональность светская – побочный, секулярный отпрыск христианского логоцентризма, оторвавшегося от метафизики и мистики и ушедшего в дурную бесконечность антропоцентризма.

Потусторонность

Трансцендирование всех сфер бытия – отличительная черта Традиции, и в этом смысле понятие «Традиция» равняется понятию «Сакральное», используемому, с подачи Р. Отто и М. Элиаде, как *ощущение* Божественного наполнения мира и единства мира в Боге [14]. Таким образом, понятие сакральности «подпорчено» антропометрикой, и, как следствие, зача-

стью понятие «Традиция» ассоциируется с «мифом», а «миф» массовым сознанием воспринимается как архаический осколок, хранящий *отпечаток* былой чувственности.

Мы, в рамках традиционалистической школы, используем конструкт «Традиция» как утверждение наличия священных смыслопередач Исконного, которых человек – участник, но не творец; часть мифа, но не зритель. Традиция есть не только рециклирование смыслов, как раскрытие смыслов изначальных [15, с. 2].

В Традиции нет чёткого разделения бытия на трансцендентное и имманентное³, потому нельзя воспринимать Традицию сугубо как цепочку неких смыслопередач [17, с. 92]. С одной стороны, в мире выделяются три сферы: Божественная, Священная и мирская (профанная). Они не являются онтологическими, они представляют собой последовательное отступление от полноты Божественного. Зримо это отражено в планировке православного храма:

I. *Алтарь* (место присутствия Бога), куда могут входить только посвящённые. Среди посвящённых есть чёткая иерархия, лишь некоторым из них позволяющая прикасаться к священным предметам.

II. *Молитвенный зал* (пространство священнодействия) – место осуществления литургической, ритуальной и молитвенной связи.

III. *Притвор* (заземлённая, мирская, «безбожная» часть храма) – прихожая, в которой могут находиться нехристиане, а также грешники, своей деятельностью отдалившие самих себя от Священного.

Материализуясь, Сакральное сворачивается, обрастает напластованиями плоти и предстаёт перед нами как «*мир сей*». Но, во-первых, материальное освящено Священным, скрытым и сдвоенным внутри. Во-вторых, по православному учению, материя существует не самостоятельно, а в силу Божественного замысла и действия Святого Духа. По этой причине в Традиции нельзя вычленивать чисто духовные виды деятельности (лишённые всякого материального приложения) и чисто материальные (несущие исключительно посястороннюю нагрузку). При молитве адепт традиционного христианства обращается к иконе, совершает телесное крестное знамение и поклон; с другой стороны, любая деятельность обязательно должна быть освящена молитвой или особым священнодействием. По традиционнo-христианскому упованию, разделение на священное и профанное – временное и ситуативное (результат грехопадения). Всё изначально священо и ждёт освобождения от скованно-

сти в итоге человеческой истории, уничтожающей саму себя⁴.

Традиция – дело не человеческое. Человек может быть или не быть лишь орудием самореализации Традиции; но единственным субъектом Традиции – в прямом смысле слова – является *действующий* Бог [17, с. 96]. Св. Ипполит Римский – один из первых авторов понятия «Священное Предание»⁵ – писал: «Дух Святой дарует непреклонно верующим совершенную благодать, чтобы знали те, кто стоит во главе Церкви, каким образом следует все передавать и оберегать» [18, с. 283]. Благоговейное хранение изначальных смыслов сущего – цель традиционной духовности. Выпадение из Традиции как непрерывного энергетического потока (обрисованного св. Григорием Паламой [19, с. 411]) чревато секулярным разделением любой стороны бытия на форму и содержание [20], – то, что мы фиксируем мир двойственным, в Традиции объясняется инвалидной природой человека, его отпадением от Изначальности [1, с. 278]. Двойственный мир, разграниченный на количественную сторону, наблюдаемую нами, и качественную, о которой можем только догадываться, даёт дорогу воинственным форматам секуляризма – материализму (как «здравосмысленному» отрицанию идеального) и постмодернизму (как игре на самой двойственности человеческого ума – его ноуменально отравленной способности воспринимать только феноменальную сторону бытия).

Традиция эзотерична, однако «эзотеризм» следует понимать вне популярного оккультного клише. Мы используем понятие «эзотеризм» в его буквальном значении – как «надмирность». Традиция многочисленными своими методами и инструментами непрестанно указывает на Изначальность, пропитывающую материальное бытие. В данном исследовании мы исходим из учения христианского крыла Традиционалистической школы, согласно которому причиной внутреннего духовного динамизма Традиции является логоцентризм – верность изначальной программе творения мира и человека, верность замыслу, открывающемуся пытливному и подготовленному уму [21, с. 24]. Собственно, способы подготовки ума к тому, чтобы не выпадать из видения изначальной Программы, и составляют Традицию.

Православный традиционалист Виталий Аверьянов уточняет:

«Христианский "эзотеризм", как, впрочем, и любой настоящий "эзотеризм", состоит не в *сокрытии* человеческой силою какого-либо знания, но в *откровении* нечеловеческого знания и

света, которое дается немногим избранным. Настоящий "эзотеризм" открыт миру и светит миру, и светит в истории, но мир и история не видят и не объемяют его» [22, с. 50].

В постсекулярную эпоху тоска по примордиальной цельности ума может перейти в две формы, анализом которых мы и занимаемся: постмодернистская фальшивая всесочленённость и традиционалистическая сакрализация. Но нельзя уравнивать понятия Традиции и традиционализма, Сакрального и сакрализации. Традиция никак себя не обозначает – для стоящего в ней достаточно самого этого стояния, чтобы ощущать Горний мир, отнесённость к которому составляет сущность человека-проекта. Традиционализм негативен по природе – он исходит из ситуации отсутствия или помрачения Традиции в уме современного человека. Потому традиционализм активен – его деятельность заключается в прорыве сквозь миражи десакрализации и в «оседлании тигра» – умении использовать эти миражи для патолого-анатомического обнаружения внутренней пустоты и обеспредмеченной жажды обретения истинных оснований бытия.

Преемственность

«Традиция – это передача комплекса укоренённых способов облегчения нашего понимания сущностных принципов универсального (все-ленского) порядка, так как без посторонней помощи человеку не дано понять смысл своего существования» [23, с. 3].

Традиция есть циркуляция изначального смысла, «форма социокультурного наследования, организованная таким образом, чтобы обеспечить адекватное возобновление вложенного в нее содержания» [22, с. 43]. Передача эта осуществляется в двух измерениях: *вертикальном* (историческая преемственность, раскрывающаяся посредством особых символических действий, совершаемых жреческой кастой [24, с. 130]) и *горизонтальном* (общинность/соборность, иерархичность и кастовая структура общества, гендерное и возрастное неравенство).

Традиция не возникает, не изменяется, не расширяется и не дополняется [25]. Принципиально подчеркнуть, что под Традицией мы понимаем не совокупность обрядов и образов, не сложившийся исторически цивилизационный контекст в своём бытовом измерении – такое понимание, напротив, противотрадиционно [26, с. 628; 4, с. 210]. Под Традицией мы подразумеваем именно *Philosophia Perennis* – изначальное Знание, постепенная утрата которого и стремление заменить объявляющиеся

пустоты суть наполнение всей человеческой истории [27, с. 102; 28, с. 12]. Именно по этой причине наше исследование является не богословским, но философским – мы говорим не о том, осознание чего на определённом этапе должно завершиться мистериальным тупиком, но о Знании, принципиально возможном к вскрытию.

Традиция есть постоянное напоминание об отсутствии сущностной границы между Горним и Дольним [12, с. 253]. Лишь человеческая деятельность, являющаяся следствием активности помутнённого грехопадением разума, есть установление этой *якобы-границы*. Традиция неизменна, только может замутниться её восприятие человеком. Н.П. Аксаков писал:

«Предание в истории может систематизироваться, производить выводы из вложенных в него посылок, но не может включать в себя новые начала, обогащаться новыми элементами» [29, с. 376].

Мистически воспринимаемое знание, передающееся из века в век, не является мёртвым слепком с ушедшей реальности – напротив, чем дальше мир своей нарастающей беспорядочностью удаляется от своего Начала, тем больше напряжённой динамики просвечивается в Сакральности, возрождаемой немногими и сохранённой единицами.

Единоцентризм

Традиция есть трансцендированная сфера мышления и чувствования. Всякая деятельность в традиционном обществе подчинена сакральным смыслам, и смыслы эти вполне артикулируемы для каждого адепта [30, с. 92]. Смысл этот чётко именно в силу отсутствия множественности подходов к его ядру. Вариативность допускается только в феноменологических сферах Традиции, но даже в этом случае вариативность – лишь разнообразие способов восприятия конкретных предписаний традиционной духовной практики, но никак не разномыслие о методах достижения верховной цели.

Понятие индивида, хотя генетически и происходит из христианства [31, с. 477; 32], но происходит как незаконнорождённое дитя, не имеющие прав наследства. В Традиции индивида попросту не было – он фигурировал лишь как логический конструкт и своё выражение имел только по мере своего трансцендирования – устремлённости ко спасению [33]. Потому Традиция не могла знать множественности – субъект никогда не уравнивался с индивидом, потому центр миропонимания всегда был надиндивидуальным. Субъектом мировосприя-

тия могла быть национальная или цивилизационная духовная инерция или отдельная поместная Церковь в своей духовной практике. Посему диалог между версиями Традиции вёлся на гораздо более фундаментальной основе, чем предполагает сегодняшнее «сектоведение» или «ересеборчество». У спорящих сторон было единое основание – стояние в разных версиях единой примордиальной Традиции; спор вёлся не о правомочности этих версий, но о степени близости их к сакральному ядру Традиции. Поэтому в христианской Традиции так демонизировалась *ересь* – она расценивалась не юридически, а мистически – как перекрытие доступа к метафизическому смыслу упования. Это перекрытие искажало сам ум человека; мышление продолжало развиваться в обмирщённой тени и пользоваться лишь собственными, энтропическими силами разума, всё больше удаляющегося от истинного, внеиндивидуального центра своих возможностей по мере исторической регрессии.

Никакая из версий Традиции не предполагала вариативности подходов, хотя тщательно рассматривала духовный опыт противоположающейся версии. В этом – принципиальное отличие традиционной духовности от современного постмодернистского экуменизма. Внутри себя каждая версия Традиции была цельной и иерархичной, не допускающей вкрапления чуждого духовного опыта и даже стиля богословствования [34, с. 48]. Представление о единой Истине, являющейся предикатом для любого частного мышления и мироощущения, придавало традиционному сознанию цельность, осмысленность и стержневую укоренённость в нерукотворных инстанциях «Духа», «Крови» и «Почвы».

По мере мировой (западной) секуляризации Бог и Священное были устранены из центра сознания, однако Центр продолжал оставаться, видясь вакансией для фантомных модернистских богозаменяющих версий – «Человека» и «Общества». Крушение Модерна раскрошило и само центральное место, обрекши западничское сознание на децентрированность и недоверие любым попыткам обосновать наличие Центра.

Иерархичность

Этот принцип логически исходит из единичности традиционной духовности и представляет собой *упорядоченность и внутреннюю сложность вокруг ядра*. Невзирая на отсутствие «неважных» сфер и равносильность всех элементов традиционной религиозности, они нахо-

дятся не только в связанности, но и в соподчинённости. Догмат как основная установка веры является вершиной пирамиды традиционной религии. Литургизм и ритуализм – середина; «бытовой тоталитаризм» (как освящённость всех аспектов бытия, повседневности) – низ этой пирамиды. «Весь мир для традиционалистов насквозь символичен и насквозь иерархичен» [22, с. 42], никакой одинаковости и однородности в нём не может быть [7, с. 7].

Однако сакроцентризм Традиции предполагает, что индивид, становясь человеком, двигается внутри этой лестницы снизу вверх, *от осуществления культа – к его вербальной кристаллизации*. В отличие от постпротестантского представления о духовности, распространившегося даже в околотрадиционных упованиях, духовная жизнь верующего начинается не с воображения (интерпретативного «осознания») предмета веры, но с ритуального основания, постепенно приводящего к отпечатыванию предмета веры в подготовленном сознании⁶.

Традиция внутренне сложна, она сама вырабатывает не только иерархию осуществления самой себя, но и специальные религиозные, политические и социальные институты, развивающие разные стороны осуществления Традиции. Аверьянов:

«Полная традиция включает в себя помимо собственно традиции (как ее внутреннего принципа, то есть упорядоченного наследования): разработанную *систему* моделей наследования, обеспечивающую надлежащую сохранность каждой входящей в нее модели; мировоззрение, то есть *систему* представлений, поддерживающих традицию интеллектуально, в том числе идеологически; институты и организации, обеспечивающие последовательный и правильный процесс наследования, как то: систему воспитания, систему образования, систему рекрутирования и инициации восприимчивых традиции» [22, с. 47].

Онтологическим измерением этого параметра является «иерархия смыслов» – опасное представление о «первостепенном», «вторичном», «третичном» в религии. Подчеркнём: это представление *онтологично, но не гносеологично*: оно не допускает пренебрежения некими сторонами духовности по причине их невербальности, не настаивает на приоритете рациональности вообще, понимаемости – над бытийственностью [35, с. 28]. При таком подходе от верующего в качестве первого шага духовной жизни требовалось не осознание предмета веры, но вращение в ритуал. Десакрализация ума выражалась в том, что представление о внутрен-

ней иерархичности уровней приближения к Святому, во-первых, полностью перешло на понятийный уровень; во-вторых, понятийность заменила бытийственность, открывая дорогу для будущей виртуализации сознания. Вхождение в религию уподобилось вступлению в клуб или партию, а феноменологическим измерением веры стало мировоззрение или идеология, но никак не сам культ.

При представлении о внутренней иерархичности, переход от третичного к первичному возможен только через вторичное [36]. «Первичное» и последующее ни в коем случае нельзя понимать в смысле «важное»/«неважное» – речь идёт о *лестнице смыслооткрытий* [28, с. 23]. Интуитивное схватывание более высоких пластов духовности вполне может осуществиться, но неподготовленный неопит легко может впасть в губительное самомнение («прелесть»). Богослужбное действие, обряд, каноническая формулировка, написанное слово и устно переданная установка, икона, храмовая архитектура и планировка, символика облачений и предметов, представление о чистом и нечистом, правила запрета/допуска к Святыни – все эти элементы традиционной духовности являются ментальной и смысловой лестницей, подготавливающей верующего от уровня к уровню.

С иной стороны, словами Сидаша, «иерархия никоим образом не означает институции» [37]: иерархия есть не «святая власть», не «святость власти», но «власть Святого». Любые попытки «упорядочить» иерархию усилиями разума переходят либо в католическую институционализацию социальную, либо в протестантскую институционализацию понятийную, либо в неоправославное кентаврическое пережестывание обеих позиций [38].

Ритуализм

Торчиновское определение ритуала:

«Совокупность определенных актов, имеющих сакральный смысл и направленных или на воспроизведение того или иного глубинного переживания, или на его символическую репрезентацию» [39, с. 67].

Такое понимание мы используем только отчасти – с традиционалистической точки зрения, оно отображает лишь внешнюю, психологическую сторону ритуала. Однако Торчинов указал на главное для нас – на сакральное значение ритуала⁷. Большинство же современных исследователей воспринимают ритуал сугубо психологически – как способ психической акцентуации, социального упорядочения и семиотической коммуникации [41, с. 5; 42, с. 107; 43, с. 204; 44, с. 332;

45, с. 151; 46, с. 53; 47, с. 16; 48, с. 16]. Назначение и внутренняя сторона ритуала – «эхо и отражение Бога»⁸ – есть непосредственная связь с Сакральным, вполне могущая и не обнаружиться при несознательном исполнении ритуала [49; 50], однако сознательность при осуществлении этой связи вовсе не принципиальна – важны слова, поза, движение, предмет, символика – они все, вместе взятые, открывают врата восприятия не разуму, но человеческой сокровенности [51, с. 406; 40, с. 10]. Не педагогическое или теологическое измерение ритуала господствует в Традиции – наоборот, саму Традицию можно назвать ритуалом, в котором педагогическое и теологическое измерения являются подсобными. Ритуал изымает из профанности-повседневности и вводит в священное время и священное пространство Богослужения [52, с. 549; 53, с. 57], цель которого – познание Истины через *сопричастность* Ей [54, с. 311]. Таким образом, ритуал *теургичен* по своей сути; его совершение есть сопричастность Священному [43, с. 191; 55, с. 32]; участие в ритуале уже есть шаг к обожению.

«Все священные символы являют собой и в себе истинную Реальность, которую абсолютно адекватно раскрывают и передают» [56].

Постмодерн же вовлекает в себя ритуал на игровом уровне, используя именно плоскостное определение ритуала – как средства коммуникации и создания определённого знаково-смыслового поля, необходимого людям Постмодерна для отвлечения от угнетающей реальности в ненавязчивую иллюзию. Однако даже «плоскостные» интерпретаторы ритуала подчёркивают отличие ритуалистики традиционной от ритуалистики современной – в традиционном обществе ритуал является конкретным средством для достижения определённой цели, заключающейся *вне* этого ритуала [41, с. 22]. Напротив, в пострелигиозной игре важно само совершение, а воспоминание об этом совершении трактуется как некий мистический акт [57, с. 79]. При всём том в Традиции цель использования ритуала (сакральная либо посюсторонняя) никогда не отрывалась от повседневности, и сопряжённость Того и Этого миров являлась неутилитарной целью ритуала.

Посвящение

Инициация, по описанию Генона, является отличительной чертой традиционной духовности [58, с. 361], преодолевающей дистанцию трансцендентного и имманентного. Посвящение имеет в своём арсенале множественные ритуалы, смысл которых можно выразить логически. Но вербализация – как разумное исповедание упования – никогда не была чертой подлинной инициации.

циации. Только духовность Модерна, превращаясь в посюстороннюю идеологию, стала требовать устной «подписи» под определённым декларируемым кодексом. Настоящее посвящение осуществлялось на основе свободной воли субъекта посредством мистических операций. Соответственно, повреждение посвящения могло произойти не столько на логическом уровне, препятствующем выбору и подступу к самому ритуалу, сколько на уровне таинства [59, с. 127]. Таинства внутри каждой традиции всегда изменялись и архаизовались с течением времени, отходя от простоты и понимаемости. Заморозка чина, которым таинство совершалось, превращение его в косный ритуал есть препятствие неминуемой профанации (понимаемой мистически, а не психологически). Характерный пример – определённые молитвы из чина православной Божественной литургии, ставшие тайными (читаемыми молча только священниками) после того, как стало известно об использовании этих молитв детьми при игре. Также можно привести в пример русские православные иконостасы, отгородившие Святое пространство храма от обозрения молящихся [60, с. 441].

Инициация сохраняется при увеличении зазора между священным, к которому посвящение должно привести, и миром сим [44, с. 342]. С течением времени преодоление этого расстояния для десакрализующегося человека становится всё более трудным, но любое облегчение этого труда выхолащивает посвящение. Соответственно, действительно посвящённых становится всё меньше, а посвящение оборачивается якобы-посвящением, лишь имитирующим священнодействия (наподобие праздника 14 Нисана у «Свидетелей Иеговы»). В этом выхолащивании и подмене отражается апокалиптический настрой, свойственным всем версиям традиционной духовности.

Традиционной инициации Генон противопоставлял *контринициацию*⁹. Поскольку, по мнению мыслителя, мир Модерна есть перевёртыш мира Традиции, Модерн, копируя сам принцип посвящения в Сакральное, создаёт искусственные способы десакрализации мышления знаково-символическими инструментами. Контринициация есть погружение в мир сей, усвоение его волн, становление частицей его поля.

Отойдя от контринициативности Модерна, но не возвратившись в инициативность Традиции, Постмодерн плодит множественные псевдоинициации, мозаично и произвольно комбинирующие самые различные элементы, ставя результирующим параметром экстаз. На таком якобы-посвящении зиждутся как новые хариз-

матические движения, так и харизматизация традиционных религий – в частности, католицизма и православия.

«Повседневность подлинности»¹⁰

В данном моменте речь идёт о пронизанности традиционными сакральными принципами каждого шага, каждого аспекта быта. С точки зрения Традиции, во-первых, не может быть мест, отъединённых от Сакрального: оно проявляет себя по-разному на политическом, национальном, индивидуальном, бытовом уровне, но, в принципе, все эти проявления едины. Во-вторых, в Традиции особое внимание уделяется именно семье, повседневности, быту как сторонам проявления наибольшей свободы индивида.

Богослужением является не какая-то особая деятельность, но каждая сторона деятельности индивида и общества должна тяготеть к обнаружению своей сакральной стороны, и традиционная духовность являет множественные обряды и символы, сопровождавшие хозяйственные работы, совместные домашние действия и даже супружеские взаимоотношения [62, с. 380].

В традиционном обществе именно *повседневность* является счётчиком стояния человека в Традиции. Если бытовая сфера претендует на то, чтобы быть чем-то «простым», посюсторонним – это признак секулярного расщепления сознания индивида и общины. Если обращение к Богу присутствует во всех, даже самых интимных и доведённых до автоматизма мелочах, – значит, верующий действительно стоит в Традиции всем своим существом, а не только его рациональной частью [63, с. 143].

Догматизм

...как безусловная преданность предмету веры. Однако, в традиционной религиозности догматизм не равен фундаментализму, возникшему как «тоска по догматам» [64, с. 275]. С позиции традиционалиста, догма есть уточнение священного смысла человеческого бытия. Догма возникает на критичной стадии соскальзывания по раскручивающейся книзу спирали мировой апостасии, когда замутняется чистота Предания, передающегося от поколения к поколению и от жреца – простолюдинам. В этой ситуации возникает нужда в обращении к вторичной, манифестационной человеческой инстанции – разуму. Так возникает рационализованная *догма* как указание и предохранение от совершения ошибки, могущей исторгнуть человека из священного пространства и времени. Традиция догматизируется, и с этого момента

внешним признаком верности традиции становится буквальное следование догме.

Отклонение от догмы есть ересь, однако ересь выражается не только в рационалистическом отклонении от буквы закона. Поскольку догма есть лишь наружное обозначение Традиции, ересью является не столько отклонение от догмата, сколько отклонение от Традиции, обозначаемой догмой. Принцип Традиции как синтеза писанной и неписанной частей блестяще кристаллизован св. Викентием Лириным: *«Во что верили повсюду, всегда, все»* [65, с. 333]. В православной духовности обозначением догматизма, перерастающего формат самой догмы, являются решения VII Вселенского собора, осуждающего как душегубительную ересь всякое отклонение не только от прописанной догмы, но и от всей общепринятой христианской Традиции [66, с. 87]. Именно Седьмой собор, интуировал – вследствие войны с иконоборцами – наступление десакультурации, выражающейся в оскудении способностей человеческого ума распознавать Священное в Традиции. Поэтому Собор жёстко обозначил суть православия-*ортодоксии*, сделав косность стилем православного образа жизни и богословия.

Представление о догматизме как верности определенному мировоззрению есть секулярный фундаментализм, разграничение которого с традиционализмом есть тема особого исследования. С секулярной точки зрения, ересь – выражение неправых мыслей. Соответственно, такой подход не обнаруживает отклонения от Традиции современного расщеплённого ума, могущего исповедовать верность догме, но отклоняющегося от Традиции на онтологическом, аксиологическом и праксеологическом уровнях.

Регрессизм

Традиции противостоит инновация – жажда новообразования. Для *новатора* мир перевернут: нововведение самоценно, оно есть признак развития-улучшения, а старое – косное, отжившее, не имеющее смысла, балласт бытия. В глазах модерниста «традиционные формы могут утрачивать самоидентичность, утрачивать прежнее смысловое соотношение с другими традиционными формами. Поэтому в той культуре, в которой инновации играют ведущую роль, происходит не только накопление, но и утрата, забвение прежнего содержания. Человеческая культура перестает справляться с задачей упорядочения и организации новых сведений в соответствии с законами и правилами уже существующей системы. Именно такое обще-

ство заслуживает наименование "нетрадиционного"» [22, с. 45].

История Запада есть секуляризация и десакультурация. На первом её этапе вырывается/освобождается разум. Рационализм, в свою очередь, освободившись от Традиции, становится антропоцентричным, ибо вынужден обосновывать свою несвязанность с другими умами (особенно с умами предков) и выдавать колеблемость, беспочвенность и ветроносимость за естественную динамику развития. Современные исследователи секуляризма отмечают, что возник и вызрел он именно в Церкви [67, с. 19] и интенсивно стал высвобождаться по мере отхода Западной Церкви от изначальной ортодоксии [68, с. 18; 4, с. 304], обозначенной в предыдущем разделе. Именно в католичестве разум понимался как врождённый «глас Божий», дающий способность разубить Божий замысел относительно мира и самого себя. Впоследствии этот запал привёл к «расколдовыванию» Священного и к формированию представления о возможности существования «чисто светского» пространства, свободного от любых проявлений Sacrum. С традиционалистической точки зрения, самостоятельности у Saeculum быть не может, это пустое место, воспринимаемое только благодаря зиянию этой пустоты. В якобы-освобождённом, якобы-расколдованном пространстве начинается суетливая деятельность человеческого ума, возводящего искусственные схемы миропонимания. По мере удалённости от примордиальной сакральности способность ума отражать логоцентризм мира ослабевает, и схемы становятся всё более зыбкими, вариативными, пока, наконец, не наступает Постмодерн – время недоверия всяческим схемам и разуму в частности. Отказ от разумности, с одной стороны, позволяет обратиться к перенниальной сочленённости, вновь видящейся как альтернатива рационалистической фикции. С другой стороны, принципиальное постмодернистское недоверие любым упорядоченным метарассказам, сдобрённое четырёхсотлетним изживанием Традиции в уме западного человечества, не позволяет отдаться укладу Традиции. И мозаичность ума современного человека канонизирует саму себя, отрицая любую планомерность, осмысленность, допуская хаос, безумие и смерть как компоненты естественного мира и укрываясь от них в мир виртуальный. Так происходит окончательное уничтожение сакрального в человеке – в христианстве это является главным измерителем апостасийного процесса, подводящего к Светопреставлению.

Здесь изложены онтологические особенности традиционной духовности. Разумеется, к перечисленным параметрам нельзя свести всю духовность Традиции, так как, во-первых, здесь ради чистоты повествования вовсе не приведены феноменологические параметры. Во-вторых, означенное в начале повествования использование модернистского понятийного инструментария позволяет нам очертить традиционную духовность лишь в общих чертах, грубыми мазками. Однако другой эпистемологической возможности не видится: религиозность Традиции измеряет себя в собственных понятиях¹¹, не позволяющих современному человеку распознать Сакральное. Постмодернистское религиозоведение, напротив, тяготеет к понятийной эксцентричности, не позволяющей никаких общих понятийных оснований. Потому не вполне правомочное использование модернистской терминологии и методики является единственной возможностью очерчивания каркаса духовности Традиции, в равной мере противостоящей как Новому времени, так и Постмодерну.

Примечания

1. Традиционалистическая школа отражена в системе учений Р. Генона, Ю. Эволы, М. Элиаде, Т. Бурхардта, Ф. Шуона, С.Х. Насра, А. Кумарасвами, Р. Кумарасвами, Ж. Борелля, В. Куинна, Дж. Катсингера, М. Али Лахани, М. Седжвика, А.Г. Дугина, Ю.Н. Стефанова, В.В. Аверьянова, а также близких этой школе А. Корбена, А. Соруша, М. Легенгаузена, иером. Серафима (Роуза), прот. И. Мейендорфа, прот. А. Шмемана, В.Н. Лосского, Н.О. Лосского.
2. «Разумным существам присуща естественная красота – слово» (Максим Исповедник [13, с. 16]).
3. Подробно это отражено в учении св. Дионисия Ареопагита (Псевдо-Дионисия), отрицающем принципиальный барьер между Тем и Этим мирами [16, с. 186; 12, с. 257].
4. См. слова св. апостола Павла в послании к Римлянам, где подробно сопоставляется христоцентризм с языческой сакрализацией мира: «Мы знаем, что вся тварь вместе стонет и мучится родами доныне. Более того, имея и сами начаток Духа, мы стоим и сами в себе, ожидая усыновления, искупления тела [выд. – К.Т.] нашего» (Рим., 8: 22–23).
5. Не считая библейского «*paradōseis*», «*traditiones*» (см., напр.: 2 Фес., 2: 15).
6. Ср.: «Вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер., 31: 33).
7. Арнольд ван Геннеп указывает на важнейшее значение обряда (ритуала) – налаживание перехода между Истинным миром (сакральным) и удаляющимся от него Покинутым миром (профанным). Однако ван Геннеп указывает на наличие в мире профанном определённых энергетических локусов, делающих необходимыми особые обряды – удержания [40, с. 7–18].
8. Cutsinger J.S. An Open Letter on Tradition // *Modern Age*. 1994 [15].
9. Примечательно, что в одном ряду с посвящением в «мир сей» (собственно, контринициацией) Генон ставил и недостаточное, ритуально неполное посвящение (псевдоинициацию), подчёркивая исходный традиционалистический принцип: «плохой друг хуже врага» [58, с. 411].
10. Выражение, проистекающее из философии Ф.И. Гиренка: «Подлинное обнаруживает себя в повседневности, неторопливо высказывая себя немой речью быта» [61, с. 171].
11. Например, «прелесть», «благочестие», «стояние в вере», «возведение ума», «скверна», «бдение».

Список литературы

1. Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.
2. Vanhoozer K.J. Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God) // *The Cambridge companion to Postmodern Theology* / Ed. Vanhoozer K.J. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 3–25.
3. Узланер Д.А. Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке Нового времени // *Логос*. 2008. № 4 (67). С. 140–159.
4. Nasr S.H., Jahanbegloo R. In search of the sacred: A conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought. – Santa Barbara: Praeger, 2010.
5. Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI–XVII века. М.: Мысль, 1995.
6. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.
7. Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.
8. Горичева Т., Иванов Н., Орлов Д., Секацкий Д. Ужас реального. СПб.: Алетейя, 2003.
9. Михайлова М.В. Апофатика в постмодернизме / *Философская Самара* [Самара, 2007] URL: <http://www.phil63.ru/apofatika-v-postmodernizme> (дата обращения 25.10.2012).
10. Бычков В.В. Феномен иконы: История. Богословие. Эстетика. М.: Ладомир, 2009.
11. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М.: Индрик, 2002.
12. Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997.
13. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фаласию. Ч. 1. Вопросы I–LX // Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. М.: Мартис, 1993.
14. Труссон П. Сакральное и миф / *Nationalism.org: Русский национализм* [б/м, б/г] URL: <http://www.nationalism.org/mnsp/Docs/bibliotec/Trusson.htm> (дата обращения 25.10.2012).

15. Cutsinger J.S. An Open Letter on Tradition // *Modern Age*. 1994. P. 7.
16. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
17. Hemming L.P. Heidegger and the grounds of redemption // *Radical Orthodoxy: A new theology* / Ed.: Milbank J., Pickstock C., Ward G. London: Routledge, 2002. P. 90–128.
18. Ипполит Римский. Апостольское Предание // *Богословские труды*. Сб. 5. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1970. С. 283–296.
19. Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003.
20. Cutsinger J.S. The Yoga of Hesychasm / *Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity* [Vancouver, 2012] URL: http://www.sacredweb.com/online_articles/sw10_cutsinger.html (дата обращения 26.10.2012).
21. Borella J. The secret of the Christian way. NY.: State University of New York Press, 2001.
22. Аверьянов В.В. Традиция как преемственность и служение // *Человек*. 2000. № 2. С. 41–63.
23. Де Бенуа А. Определение Традиции // *Полнос*. 2008. № 1. С. 3–5.
24. Schuon F. General Considerations on Spiritual Functions // Aymard J.-B., Laude P. Frithjof Schuon: life and teachings. – NY.: State University of New York Press, 2004. P. 101–146.
25. Lakhani M.A. Understanding «Tradition» / *Religio Perennis* [2003–2007] URL: <http://religioperennis.org/documents/Lakhani/UnderstandingTradition.pdf> (дата обращения 25.10.2012).
26. Генон Р. Царство количества и знамения времени // Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо. С. 443–712.
27. Guénon R. Essential Characteristics of Metaphysics // *The essential René Guénon: metaphysics, tradition, and the crisis of modernity* / Ed. Herlihy J. – Bloomington: World Wisdom, Inc., 2009. P. 98–111.
28. Quinn W.W., Jr. The Only Tradition. – NY.: State University of New York Press, 1997.
29. Аксаков Н.П. Предание Церкви и предания школы // *Богословский вестник*. 1908. Т. 1. № 2. С. 370–379.
30. Cutsinger J.S. Femininity, Hierarchy, and God // *Religion of the Heart: Essays Presented to Frithjof Schuon on His Eightieth Birthday* / Ed. Nasr S.H., Stoddart W. Washington: Foundation for Traditional Studies, 1991. P. 86–101.
31. Арон Р. Введение в философию истории. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.
32. Вениамин (Новик), игумен. Христианство и общечеловеческие ценности / *Orthodoxia* [Вена, 2007] URL: <http://orthodoxia.org/lib/1/1/15/3.aspx> (дата обращения 25.10.2012).
33. Шмеман А., прот. Авторитет и свобода в Церкви: Доклад, прочитанный на съезде РСХД в Бьевре 14 мая 1967 г. / Сайт об отце Александре Шмемане [б/м, б/г] URL: http://www.shmeman.ru/modules/myarticles/article_storyid_1.html (дата обращения 25.10.2012).
34. Guénon R. Perspectives on Initiation / Ed. Fohr S.D. NY: Sophia Perennis, 1946.
35. Nasr S.H. The Need for a Sacred Science. – Richmond: Curzon Press Ltd., 2005.
36. Cutsinger J.S. Toward a Method of Knowing Spirit / James S. Cutsinger [Columbia, USA, 2007] URL: http://www.cutsinger.net/pdf/method_of_knowing_spirit.pdf (дата обращения 25.10.2012).
37. Сидаш Т.Г. От Евангелия к Единоверию / Сайт Тараса Сидаша. [СПб., 2009–2012.] URL: <http://sidash-taras.ru/?idix=425> (дата обращения 25.10.2012).
38. Мельников Ф.Е. Блуждающее богословие // Мельников Ф.Е. В защиту старообрядческой иерархии. Блуждающее богословие. Об именованном перстосложении. Барнаул: Изд-во ФПСХПБ РПСЦ, 2002. С. 111–316.
39. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного (трансперсональные состояния и психопрактика). СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997.
40. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение. М.: Восточная литература, 1999.
41. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993.
42. Бернштейн Б.М. Традиция и социокультурные системы // *Советская этнография*. 1981. № 2. С. 107–108.
43. Евзлин М. Космогония и ритуал. М.: Радикс, 1993.
44. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
45. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003.
46. Левинтон Г.А. Ритуалы и ритуализированные формы поведения // *Рациональность и семиотика поведения: Материалы НМС*. Киев, 1988. С. 51–75.
47. Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного: Избранные работы. СПб.: Евразия, 2000. С. 11–82.
48. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // *Очерки истории естественнонаучных взглядов в древности* / Ред. Шамина А.Н. М.: Наука, 1982. С. 9–71.
49. Шмеман А., прот. Литургические символы и их богословское истолкование // *Orthodox Theology and Diakonia: Trends and Prospects Essays in Honor of His Eminence Archbishop Iakovos on the Occasion of His Seventieth Birthday* / Ed. Constanelos D. – Brookline, MA, Hellenic College Press, 1981. P. 91–102.
50. Шмеман А., прот. Таинство и символ / *Око церковное: литургическая библиотека* [б/м, 2000–2005] URL: <http://www.liturgica.ru/bibliot/tainstvo.html> (дата обращения 25.10.2012).
51. Бурдье П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001.
52. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. В 2 т. Том 1. Раннее христианство. Византия. М.-СПб.: Университетская книга, 1999.
53. Михельсон О.К. История религий и Новый гуманизм М. Элиаде // *Религиоведение*. 2002. № 4. С. 52–71.
54. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. В 2-х тт. Том 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. М.-СПб.: Университетская книга, 1999.

55. Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.
56. Флоровский Г., прот. Бессмертие Души / Азбука веры: православная энциклопедия [б/м, б/г] URL: http://azbyka.ru/knigi/florovskij_bessmertie_dushi-all.shtml (дата обращения 25.10.2012).
57. Ди Зерига Г. Христиане и язычники: Анализ воззрений и поиски взаимопонимания. М.: Фаир-Пресс, 2002.
58. Генон Р. Заметки об инициации // Генон Р. Символика креста. М.: Прогресс-традиция, 2008. С. 355–692.
59. Флоренский П.А., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии) / Сост. Андроник (Трубачёв), иг. М.: Мысль, 2004.
60. Флоренский П.А., свящ. Иконостас // Флоренский П.А., свящ. Собр. соч. в 4 т. Т. 2 / Сост. Андроник (Трубачёв), иг. М.: Мысль, 1996. С. 419–526.
61. Гиренок Ф.И. Патология русского ума. Картография дословности. М.: Аграф, 1998.
62. Плюханова М.Б. О национальных свойствах самоопределения личности: самосакрализация, самоожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3. М., 1996. С. 37–425.
63. Буркхардт Т. Сакральное искусство Запада и Востока. Принципы и методы. М.: Алетея, 1999.
64. Бибахин В.В. Философия и религия // Бибахин В.В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. С. 271–302.
65. Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). – Chicago: The University of Chicago, 1971.
66. Григорий (Габбе), еп. Каноны Православной Церкви. Ч. 1. Джорданвилль: Holy Trinity Orthodox Mission, 2001.
67. Taylor Ch. A secular age. – Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
68. Milbank J. Theology and social theory: beyond secular reason. Oxford: Blackwell Pub., 2006.
69. Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства. М.: Республика, 2000.

TRADITIONAL SPIRITUALITY: PHILOSOPHICAL ANALYSIS

K.M. Tovbin

In article are considered basic parameters of traditional spirituality, in a counterbalance of spirituality post-traditional (modernist and post-modernist). The methodology from which the author makes a start, starts with principles of Traditionalist school. From this position the concepts «Tradition» and «religion» are compared, the conditional concept «traditional religion» is designed and its main parties are shined.

Keywords: tradition, religion, Modernity, Post-Modernity, Christianity, Orthodoxy, transcendence, immanence, Sacred, de-sacralization, secularization, continuity, hierarchy, rite, initiation, dogma.