

УДК 111.81-130.3-291.11

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ТРАДИЦИОННОЙ ДУХОВНОСТИ**К.М. Товбин**

В статье на основе методологии традиционалистской школы рассматривается понятие традиционной духовности. «Традиция» (Полная, или Священная Традиция) противопоставляется «традиции» как сложившейся цивилизационной инерции или ментальному коммуникативному механизму. Традиция противопоставляется как модерну, так и постмодерну, однако рассматривается в сопоставлении с этими эпохами. Содержание традиционной духовности рассматривается в феноменологическом разрезе, через манифестационные параметры, напрямую зависящие от человеческой деятельности и ее смысла.

Ключевые слова: Традиция; Священное; инициация; догмат; надьсторизм; преемственность; самооценочность; пострелигия.

Выделение феноменологической области в традиционной духовности является рабочим приемом, никак не связанным с особенностями традиции, отрицающей членение на онтологическую, феноменологическую и гносеологическую области, как это принято в современном религиоведении. Более того, само такое членение является признаком и средством понятийной секуляризации, приводящим к выделению «ядра» и «периферии» в Традиции, чего в ней попросту нет [7]. Однако, как отмечают философы-традиционалисты, главной проблемой Традиции является замкнутость в рамках собственного понятийного аппарата, доступного только посвященным и «практикующим» [29, с. 587]. Для стороннего наблюдателя Традиция неизменно предстает полем иррациональной преодоленной и имеющей лишь музейный описательный интерес, подменяющий традиционность самобытностью. Виталий Аверьянов пишет: «Традиция — это не то, чем данная культура непохожа на другие культуры, а то, чем она “похожа” на саму себя в своем развитии и изменении, то, что позволяет ей пронести через все изменения неповрежденную идентичность» [4, с. 20]. Потому мне предстоит довольно сложное занятие — приспособить не только сам язык Традиции, но и ее внутреннее устройство переводу на язык современности, в котором уже нет понятий и терминов, могущих выразить суть Традиции. Потому настаиваю на условном характере приводимых ниже дефиниций, надеясь на то, что современная (западная) религиозная эпистемология не до конца утратила

память о традиционном контексте, в рамках которого она возникла.

Традиция есть цепь непрерывной и непрестанной смыслопередачи Священного — именно по этой причине Традиция именуется с заглавной буквы, в отличие от традиции как устоявшегося образа социального бытия [3, с. 73]. Священное здесь понимается не антропоцентрично (как психологический или коммуникативный консенсус [48, с. 339]), но сакроцентрично, потому я воздержусь от генерации понятия Священного, как и все религиоведы, первыми использовавшие это понятие, сконцентрировавшись на обнаружении атрибутов Священного, первым из которых и является Традиция.

В онтологическом плане Традиция фиксирует постоянство и нерушимость связи с трансцендентным источником человеческого существования (родового и индивидуального) — это делает традиционное мышление стационарным и циклическим, радикально отличающимся от модернистского прогрессистского и эволюционистского мировосприятия. Традиция — не арсенал постулатов или гештальтов «коммуникативного механизма» [14, с. 154], не предохранительный способ восприятия новаций [42, с. 153], но цельное сознание, укорененное в принципиальной нерасторжимости трансцендентного и имманентного начал, более того — в неправомерности самого такого разграничения. Прот. Сергей Булгаков писал: «Наличие церковного предания вытекает из самотождества Церкви и единства живущего в ней Духа. Оно есть внешняя, феноменальная манифестация внутреннего, ноуменального единства

Церкви» [12, с. 41]. Принадлежность к Традиции есть принадлежность к Священному, потому компоненты Традиции есть не столько пути к Священному, сколько *проявления самого Священного*.

Феноменологическую сторону Традиции можно назвать стороной динамической, это пространство взаимодействия человека со Священным. Определенные действия, ожидание ответа, получение ответа, восприятие ответа — это зафиксировано в нижеприведенных пунктах, имеющих весьма условную, рабочую структуру. Феноменология Традиции фиксирует проявления Священного; религиоведы, сгенерировавшие понятие Священного в современном религиоведении, само Священное относили только к феноменологии, в онтологическое его измерение не заглядывая [43, с. 11; 66, с. 16]. С одной стороны, такой подход верен, ибо косный онтологический разрез Традиции может быть сведен недобросовестным или секуляризованным умом до набора идеологием (что и происходит при пострелигиозной имитации Традиции [52]). Иными словами, показ Традиции исключительно с онтологической стороны формирует представление о Традиции как о мировоззрении, что принципиально не отвечает самой сути Традиции. Феноменология Традиции дополняет картину, повествуя о действии Священного. Подчеркнем: не о действии человека перед Священным, но о действии *самого Священного*. Гиперболизация этого элемента может нас привести к оккультному эзотеризму, не допускающему никакого философского анализа. Недооценка, напротив, приведет к постмодернистскому игровому представлению о Традиции как о стилистическом, жестикуляционном и символическом наборе. Потому постараемся удержаться в «золотой середине», каковой, по нашему мнению, является философия традиционалистской школы (Р. Генон, Ю. Эвола, Т. Буркхардт, С.Х. Наср, А.Г. Дугин, В.В. Аверьянов и др.), дающей нам и идейно-методологическую основу, и методiku разбора Традиции.

Посвященность

Инициация, по описанию Генона, является отличительной чертой традиционной духовности [16, с. 361], преодолевающей дистанцию трансцендентного и имманентного. По словам Дугина, «это возврат к Божеству того, что от него отдалилось, это приход к Истоку вышедшего из него, это движение вспять» [31, с. 380]. Посвящение имеет в своем арсенале множественные ритуалы, смысл

которых можно выразить логически. Но вербализация — как разумное исповедание упования — никогда не была чертой подлинной инициации. Только духовность модерна, превращаясь в посястороннюю идеологию, стала требовать устной «надписи» у священнодействия. 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 [56, с. 127]. Таинства внутри каждой традиции всегда изменялись и архаизовались с течением времени, отходя от простоты совершения и понимания. Заморозка чина, которым таинство совершалось, превращение его в косный ритуал есть препятствие неминуемой профанации (понимаемой метафизически, а не психологически). Характерный пример — определенные молитвы из чина православной Божественной литургии, ставшие тайными (читаемыми молча только священниками) для препятствия профанации [24, с. 157–161]. Также можно привести в пример русские православные иконостасы, отгородившие пространство Святого от обозрения молящихся [55, с. 441].

Инициация сохраняется при увеличении зазора между Священным, к которому посвящение должно привести, и мирским [33, с. 342]. С течением времени преодоление этого расстояния для десакрализующегося человека становится все более трудным — исчезает некая врожденная способность к посвящению [64, с. 435]. Соответственно, действительно посвященных становится все меньше, а посвящение оборачивается якобы посвящением, лишь имитирующим священнодействие, на чем строится симулятивная псевдотрадиционность некоторых пострелигий.

Традиционной инициации Генон противопоставлял *контринициацию* [16, с. 411]. Поскольку, по мнению мыслителя, модерн есть перевертыш Традиции, то, копируя сам принцип посвящения в сакральное, модерн создает искусственные знаково-символические инструменты десакрализации мышления. Более того, наиболее действенным способом является использование именно нежизнеспособных осколков Традиции — их мозаика есть лучшее противодействие Традиции, чем использование «гражданских ритуалов» наподобие российских новогодних [21, с. 662].

Отходя от контринициативности модерна, но не возвратившись в инициативность Традиции, постмодерн плодит множественные псевдоинициа-

ции, мозаично и произвольно комбинирующие самые различные элементы, ставя результирующим параметром экстаз. На таком якобы посвящении зиждуются как новые харизматические движения, так и харизматизация традиционных религий — в частности, католичества (харизматические мессы) и православия (гуруистическое старчество, фетишизм реликвий [49]).

Догматизм

Под догматизмом понимается безусловная преданность предмету веры. В традиционной духовности догматизм не равен современному фундаментализму, возникшему как «тоска по догматам» [10, 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 рационализированная *догма* как указание и предохранение от совершения ошибки, могущей исторгнуть человека из священного пространства и времени [38, с. 6]. Традиция догматизируется, и с этого момента внешним признаком верности Традиции становится следование догме [60, с. 270].

Отклонение от догмы есть ересь, однако ересь выражается не только в рационалистическом отклонении от буквы закона. Поскольку *догма есть наружное обозначение Традиции*, ересью является не столько отклонение от догмата, сколько отклонение от Традиции, обозначаемой догмой. Принцип Традиции как синтеза писаной и неписаной частей блестяще кристаллизован св. Викентием Лириным († 450): «*Во что верили повсюду, всегда, все*» [71, р. 333]. В православной духовности высшей вехой догматизма являются решения VII Вселенского собора, осуждающего как душегубительную ересь всякое отклонение не только от прописанной догмы, но и от всей общепринятой христианской Традиции [27, с. 87]. Именно Седьмой собор интуировал — вследствие идейной войны с воинствующими профанаторами-иконоборцами — наступление десакрализации, выражающейся в оскудении способностей человеческого ума распознавать Священное в Традиции. Поэтому Собор жестко обозначил суть православия-*ортодоксии*, сделав кос-

ность стилем православного образа жизни и богословия.

Представление о догматизме как строгом *мировоззрении* — основа современного секулярного фундаментализма, разграничение которого с традиционализмом есть тема особого исследования. С секулярной точки зрения ересь — выражение неправых мыслей. Такой подход не обнаруживает отклонения от Традиции современного расщепленного ума, заявляющего о верности Традиции, но отклоняющегося от нее на бытийственном и бытовом уровнях.

Полнота

Для человека, стоящего в Традиции, это стояние уже является результатом, а не способом достижения чего-то другого [67, р. 5]. В христианстве, к примеру, согласно учению преп. Иоанна Лествичника, молитва есть средство, а не условие Богообщения [37, с. 239]. Более того, всякий верующий, стоящий в Традиции, не мнит себя таким, считает недостойным, «грешным паче всякой меры» и непрестанно стремится выйти из этого состояния. Согласно Шуону, разрыв (секуляризация) сознания начинается именно тогда, когда отходит на второе место основная наша деятельность по соединению с Горним — молитва, а на первое место выходит прагматическая область — миропознание [72].

Особо параметр самооценности Традиции касается этической стороны поведения верующего. Для стоящего в Традиции морали как самооценности нет, она существует лишь как посыл, указатель на большее, как единый луч иерофанического сияния [30; с. 148]. Абсолютизация некой абстрактной морали, равноценной самой себе [11, с. 178], есть черта современности, пытающейся возвести сложившийся образ поведения в формат «здравомыслия» [61]. По этой причине всякие антимодернистские интеллектуальные начинания, как правило, начинаются с практикуемой аморальности. Напротив же, модернизация в первую очередь выражается в институционализации морали, например, посредством институционализированной Церкви или протестантской общины, превратившихся в контролеров и редакторов морали.

Современный традиционализм, как в теории, так и в практике, зачастую скатывается в соблазн демонизации: восстав против современности, ей пытаются неразборчиво противопоставить любую «антисовременность» [39]. Мир современности, несмотря на принципиальную эклектичность и

дискретность, является цельным и самодостаточным. Потому война против него приводит к попыткам создания антикопии — элементам современности противопоставляются «аналоги» из старины [29; с. 77]. В итоге такой подражательности мы не получим ничего, кроме экстравагантного ретрофутуризма, эксплуатирующего наглядные элементы Традиции и потому становящемуся противоядием против Полной Традиции. Согласно Генону, лишь привлечение «высших принципов» может сделать «восстание против современности» результативным [18, с. 252], но никак не механическое воспроизводство отщепов Традиции и не идолопоклонство перед ее обломками, чем грешит духовная практика современных религий, именующихся традиционными.

«Повседневность подлинности»

Следует сказать о пронизанности традиционными сакральными принципами каждого аспекта быта. С точки зрения Традиции, во-первых, не может быть мест, отъединенных от сакрального: оно проявляет себя по-разному на политическом, национальном, индивидуальном, бытовом уровне, но все эти проявления едины в своем Истоке [19, с. 258]. Во-вторых, в Традиции особое внимание уделяется именно семье, повседневности, быту как сторонам истинной индивидуальности [23, с. 171].

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, сопровождающие хозяйственные работы, совместные домашние действия и даже супружеские взаимоотношения [45, с. 380]. Для стояния в Традиции вся повседневность должна выглядеть как «лучезарный храм с вечным служением литургии, объединяющей Бога и мир» [34, с. 349].

В традиционном обществе именно *повседневность* является счетчиком стояния человека в Традиции. Если бытовая сфера претендует на то, чтобы быть чем-то «простым», посюсторонним — это признак секулярного расщепления сознания. Если обращение к Богу присутствует во всех, даже самых интимных и доведенных до автоматизма мелочах, — значит, верующий действительно стоит в Традиции всем своим существом, а не только его рационально частью [13, с. 143].

Община и иерархия

Горизонтальная связанность — такая же основа Традиции, как и вертикальная. Налажен-

ность связей в разных социальных группах и иерархия самих этих групп внутри более обширных создает условия для обеспечения передачи Традиции. Отсутствие связей уже на самом первом уровне — семейном — разрушает способность Традиции самовоспроизводиться. Спаянность семейная, клановая, этническая, национальная, кастовая, цеховая сама по себе не является условием для содержания Традиции, но без нее Традиция неуклонно стремится к фикции. Община же — как «высший нравственный образ человечества» [5, с. 195; 6] — является полем осуществления горних принципов, полем перехода из зверобытия в богобытие. Философ Тарас Сидаш подчеркивает:

«Община — тот же Божественный Ум, в котором момент единства уже не дан непосредственно, но отступил на задний план и сокрылся» [50].

Община является телом Священного — в этом причина как горизонтальной спаянности общины, так и внутренней иерархичности и кастовости [40, с. 52–54]. В идеале община подобна дереву, в котором каждый орган исполняет свое назначение [57, с. 25–27]. Это нашло отражение как в догматах Православной Церкви о соборном (кафолическом) устройстве [59, с. 81], так и в философских учениях славянофилов [47, с. 374] и — в особенности — Платона, наиболее ярко отразившего традиционную взаимосвязь социальной структуры и сакральности: «...Сословие жрецов, обособленное от всех прочих, затем сословие ремесленников, в котором каждый занимается своим ремеслом, ни во что больше не вмешиваясь, и, наконец, сословия пастухов, охотников и земледельцев; да и воинское сословие, как ты, должно быть, заметил сам, отделено от прочих, и членам его закон предписывает не заботиться ни о чем, кроме войны. <...> [этот уклад. — К.Т.] как нельзя лучше подходит к священнодействиям в честь богини, ибо *сродни ей самой* (курсив мой. — К.Т.)» [44, с. 428, 431; также см.: 16, с. 246].

На социальном уровне традиционная общинность проявляет себя как *философия неравенства, кастовая философия* [63, с. 10–11], утверждающая различие уровней служения в соответствии с различными способностями и возможностями, определенными изначально [17]. Виталий Аверьянов пишет:

«Сословия в <...> несут в себе не только социальное, но и духовное измерение, они фиксируют тот образ жизни и те убеждения, которые способен реализовать человек определенной высоты духа. Сословия, касты символизируют не-

одинаковость возможностей разных людей. Бывает право и мораль, создаваемая по образу жизни и суждения святого и пророка. В другом случае — по образу и духу аристократии. В третьем случае — согласно представлениям торговых, ремесленных, земледельческих сословий, смысл которых в более обширном воспроизводстве жизненного цикла. В четвертом случае — по мнениям сословий наемных работников и невольников, жаждущих во что бы то ни стало нивелировать все социальное бытие (пафос равенства). Возможна и представима и мораль пятого случая, в котором ее определяют вообще асоциальные группы, не желающие обустроить окружающую жизнь и нести какую-либо обязанность. Наконец, в шестом, наиболее важном для нас случае существует и в конце истории грозит восторжествовать нрав и закон существ, вовсе неопределимых никакими сословными рамками. Это будет закон паразитический, закон существ-оборотней, способных имитировать разные общественные ценности, но неспособных эти ценности производить» [2, с. 93].

Наличие зазора между кастами приводит к нарушению духовной связи каждого из субъектов общины со Священным. Строгое распределение на касты уже является родом ритуала: старательно исполняя свое предназначение, каждый элемент священного социального тела содействует цельности и здоровью этого тела — в этом корень традиционного освящения повседневности и быта. Исчезновение кастового видения социального — одна из наибольших травм модерна — она нанесена именно индивидуальному сознанию, обрекая его на тягу к миражам псевдоиндивидуальности.

Надындивидуальность

Традиционная духовность самое существенное внимание уделяет философии личности — обоснованию проблемы смысла жизни и деятельности, уточнению понятия «Я» и соотношения его с понятиями «МЫ» и «ОНИ». Проблема эта по-разному лишается в разных традиционных упованиях: с индивидуалистской, коллективистской или соборнической позиций. Однако проблемы бытия личности в мире, полноценности или неполноценности индивидуального бытия, личной ответственности, самосознания и меры свободы — одни из первичных в традиционных религиях, особенно в монотеистических [41, с. 381].

Личность есть отображение Высшего начала, осуществляемое в Традиции посредством ритуа-

ла — инструмента, соединяющего образ с первообразом [35, с. 100]. Мировая история есть последовательное затирание этого начала. Традиционализм исходит из принципа затертости изначальной личности (проистекавшей согласно Элиаде из «прамонотеизма» [25, с. 118]), которая может вновь проявиться только посредством длительной и комплексной духовной работы. Провозглашение авторитета, приоритета и уникальности личности есть не более чем мираж, однако ведущий свой происхождение именно из христианского учения о потенциальном богоподобии человека.

Проблема «мирских догматов» модерна заключается в рассмотрении мира через призму фантазмов «личности», «индивида», «субъекта», в прояснении значимости мира для этих понятий, в действительности являющихся лишь понятийными условностями. Бытийственность Нового времени определяется через условную личность. Даже Священное Рудольфом Отто в первую очередь проявляется через особую ощущаемость его человеком [43, с. 21]. Традиционное представление о личности в корне иное. Традиция надличностна: *человек есть лишь возможность для Священного*, потому свое наибольшее значение человек приобретает, становясь таким проводником [68, р. 110]. В православном богословии это именуется *обожением*. Как говорит св. Афанасий Александрийский, «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» [8, с. 260]. В Традиции «стать человеком» означало наиболее приблизиться к своему идеальному, световому значению [29, с. 111–112], от которого реальное состояние — лишь функция, тяготеющая к «инфрачеловечности» [20, с. 19], предел которой мы видим в сегодняшнем превращении человека в постчеловека, в киборга («В прошлом боялись того, что люди станут рабами. В будущем надо бояться того, чтобы люди не стали роботами» [58, с. 94]), в звероавтомат («Зверь безгласно, тихо дышит, механизм бездушно считает» [31, с. 368].)

Надысторизм

Традиция внеисторична. История любого человеческого сообщества есть движение *относительно* Традиции как вечных высших принципов бытия [62, с. 10; 70, р. 182]. В итоге, как красочно описал Гесиод, все сообщества так или иначе от Традиции отходят, что и сопровождает их дезинтеграцию [22, с. 54–57], потому рассмотрение Традиции через антропологическую призму неминуемо уводит нас от самой проблематики Традиции в область ее

поступательного искажения [46, с. 21]. Историческая феноменология Священного проявляется в его постепенном отхождении от «мирского» и доступности только посредством сопереживательных практик, техника которых не изменяется под давлением истории [43, с. 257–259; 66, с. 46–47]. Однако Эвола указывал на вырождение самой способности к этому сопереживанию, в оскудении которой и заключается регресс истории [64, с. 435–436]. История есть деградация Традиции [29, с. 415], поскольку фиксирует вычленение и оформление какого-то элемента традиционного мира в самостийное образование (например, «человек», «капитализм», «наука»). Уже само наблюдение за историей есть признак антитрадиционности, поскольку такое наблюдение запечатлевает сравнения дня сегодняшнего со стариной; традиция же — не нечто прошлое, но нечто вечное, вневременное [32, с. 104].

Исходя из этого, «отщепы истории», даже внешне лишённые жизнеспособности, в традиционном мышлении имеют гораздо больший вес, чем самое изощренное мудрствование. Так, Б.А. Успенский подчеркивал, что в русском старообрядчестве под натиском модерна произошла сакрализация текстов, звучаний, произношений — не только переводов, как принято считать [54, с. 239; 53, с. 3]. Таким образом, косный текст ставился важнее грамматики. Текст мертв только снаружи: чем более косной и неподвижной является его оболочка, тем в большей сохранности его содержание.

Бесспорно, в переломные моменты истории в обществе, стремящемся обрести устойчивость, вспыхивает интерес к периодам собственного прошлого, насыщенным целеполаганием. Таким образом, происходит процесс, который старообрядцы-часовенные именовали «подысканием отцов»: исходя из травмированной современности подыскиваются и произвольно комбинируются элементы прошлого, долженствующие — по мысли редактора этих впечатлений — стать опорой для «возрождения» [69; 36, с. 285]. И вместо Традиции является симулякр, симптомирующий лишь о потере ощущения смысла своего исторического бытия. Так порождаются недолговременные кентавры наподобие «динамического консерватизма» [1, с. 38], «модернизации традиционности» [26, с. 348–351], «синергии традиционализма и модернизма» [9, с. 87–88], могущие быть лишь недолговременной идеологической вешкой, но никак не основой для вдохновения социума присутствием сакрального, чем по своей сути и явля-

ется истинная Традиция. На этой же волне происходит нынешняя гальванизация самых разнообразных форм традиционной духовности.

С другой стороны, истинно традиционное понимание истории всегда осмысленно и телеологично [29, с. 83; 65, с. 68–71; 66, с. 88]. При отрицании одномерного августиновского прогрессизма традиционная духовность настаивает на некоем раскрытии смысла времен и смысла человека [15; 28, с. 140]. Постмодерн, нейтрализуя Традицию комбинаторикой ее внешних форм, настаивает на замкнутом и бессмысленном циклизме, в котором единственным смыслом деятельности может быть только игра — сеймоментный всполох в колесе финального цикла. И игра эта не несет никакой нагрузки, кроме удовлетворения наиболее низменных чувств. Согласно традиционной логике истории любое сообщество непременно сползает к социальной однородности низшей касты, ни на что не годной и управляемой только посредством внушения или страха [30, с. 422], чем и характеризуется современная постполитика [51].

Традиционная духовность в своем феноменологическом измерении здесь приведена в сравнении с пострелигиозностью, в наши дни умело имитирующей традиционную внешность. Собственно феноменологического измерения у Традиции нет — его выделение есть условный, рабочий прием, долженствующий показать определенные стороны Традиции современному секулярному человеку, показать так, чтобы не скатиться ни в постмодернистские комбинаторические игры с архаикой, ни в модернистскую концептуализацию Традиции как пройденной стадии развития «цивилизации», ни в холистский язык Традиции — метафизический и закрытый от современного исследователя мощными понятийными барьерами. Безусловно, это исследование имеет смысл только в соединении с изложением онтологической стороны традиционной духовности, поскольку здесь отмечены лишь формы манифестации Священного в восприятии его человеком. Без онтологического, горизонтального подхода к Традиции чисто феноменологическое, вертикальное ее обнаружение может перейти в фантастичность, являющуюся в постмодерне умело используемой вакциной против реального обнаружения Традиции.

Список литературы

1. *Аверьянов В.В.* Либерально-консервативная трактовка социокультурной традиции в контексте отечественной философской мысли // Во-

- просы культурологии. 2009. № 5. С. 34–38.
2. *Аверьянов В.В.* Преодоление доктрины «светского государства» // Северный Катехон. 2005. № 1. С. 93–99.
3. *Аверьянов В.В.* Традиция и традиционализм в общественной мысли России (60–90-е годы XX века) // Общественные науки и современность. 2000. № 1. С. 68–77.
4. *Аверьянов В.В.* Традиция как методологическая проблема в отечественной культурологии XX века: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М.: ГАСК, 2012. 33 с.
5. *Аксаков К.С.* Передовые статьи газеты «Молва» // Аксаков К.С. Государство и народ / ред. О.А. Платонов. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2009. С. 192–229.
6. *Аксаков К.С.* О современном человеке // Аксаков К.С. Государство и народ / ред. О.А. Платонов. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2009. С. 238–297.
7. *Андреев А.* Традиционализм как методологическая основа // Against Post-Modern World: матер. конференции (15–16.10.2011., Москва, центр «Tradition»). М., 2011. URL: <http://against-postmodern.org/andreev-traditsionalizm-kak-metodologicheskaya-osnova> (дата обращения: 08.03.13).
8. *Афанасий Великий.* Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Афанасий Великий. Творения. Ч. I. Свято-Троицкая Сергиева лавра: Собственная тип., 1902. С. 191–263.
9. *Багдасаров В.Э.* Традиционализм и модернизм: проблема синергичного моделирования // Модернизм и традиционализм: проблема ценностного и политического баланса России. М.: Научный эксперт, 2008. Вып. 5(14). С. 8–139.
10. *Бибихин В.В.* Философия и религия // Бибихин В.В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. С. 258–271.
11. *Библер В.С.* На гранях логики культуры. М.: Рус. феноменологическое об-во, 1997. 440 с.
12. *Булгаков С., прот.* Православие: Очерки учения Православной Церкви. Киев: Лыбидь, 1991. 240 с.
13. *Буркхардт Т.* Сакральное искусство Запада и Востока. Принципы и методы. М.: Алетейя, 1999. 216 с.
14. *Быстров В.Ю.* Понятие традиции и проблемы философии религии // Религиоведение. 2004. № 1. С. 154–161.
15. *Вирт Г.* Священный год // Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008. С. 285–288.
16. *Генон Р.* Заметки об инициации // Генон Р. Символика креста. М.: Прогресс–традиция, 2008. С. 141–442.
17. *Генон Р.* Индийская кастовая доктрина // Плюс. 2010. № 1. С. 23–24.
18. *Генон Р.* Кризис современного мира (пер. Любимовой Т.Б.) // Генон Р. Избранные произведения. М.: Беловодье, 2004. С. 149–300.
19. *Генон Р.* Кризис современного мира (пер. Мелентьевой Н.В.) // Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008. С. 5–140.
20. *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. СПб.: Азбука–классика, 2010. 320 с.
21. *Генон Р.* Царство количества и знамения времени // Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008. С. 443–712.
22. *Гесиод.* Труды и дни // Гесиод. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001. С. 51–75.
23. *Гиренок Ф.И.* Патология русского ума. Картография дословности. М.: Аграф, 1998. 416 с.
24. *Голубцов А.П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. Сергиев Посад, 1918. 290 с.
25. *Горохов А.А.* Феноменология религии Мирчи Элиаде. СПб.: Алетейя, 2011. 160 с.
26. *Гофман А.Б.* Социология традиции и современная Россия // Россия реформирующаяся: Ежегодник. Вып. 7 / ред. М.К. Горшков. М.: Ин-т социологии РАН, 2008. С. 334–351.
27. *Григорий (Грabbе), ep.* Каноны Православной Церкви. Ч. 1. Джорданвилль: Holy Trinity Orthodox Mission, 2001. 98 с.
28. *Джемаль Г.Д.* Дауд vs Джалут. М.: Социально-политическая мысль, 2010. 388 с.
29. *Дугин А.Г.* Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: Евразийское движение, 2009. 744 с.
30. *Дугин А.Г.* Философия политики. М.: Арктогея, 2004. 616 с.
31. *Дугин А.Г.* Философия традиционализма. М.: Арктогея–Центр, 2002. 624 с.
32. *Дугин А.Г.* Четвертая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. СПб.: Амфора, 2009. 351 с.
33. *Жиран Р.* Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 400 с.
34. *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество: в 2 т. / ред. В.В. Нехотин. М.: Ин-т ДИ-ДИК: Квадрига, 2009. 688 с.
35. *Зильберман Д.Б.* Традиция как коммуникация: трансляция ценностей; письменность // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 76–105.
36. *Илларионов Г.А.* Возвратные процессы традиционализма на рубеже XX–XXI вв. // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева. 2012. № 2. С. 281–286.
37. *Иоанн Лествичник.* Лествица. СПб.: Типография № 6, 1995. 316 с.
38. *Карташев А.В.* Вселенские соборы. Минск:

- Харвест, 2008. 640 с.
39. *Корнев С.* Трансгрессивная революция: Посвящение в постмодерн-фундаментализм. 2001. URL: http://kornev.chat.ru/trans_re.htm (дата обращения: 08.03.13).
 40. *Куценков А.А.* Эволюция индийской касты. М.: Наука, 1983. 326 с.
 41. *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Изд-во СТСЛ, 2012. С. 379–545.
 42. *Маркарян Э.С.* Теория культуры и современная наука. М.: Мысль, 1983. 284 с.
 43. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 272 с.
 44. *Платон.* Государство // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
 45. *Плюханова М.Б.* О национальных свойствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3. М., 1996. С. 380–459.
 46. *Полонская И.Н.* Социокультурная традиция: онтология и динамика: автореф. дис.... д-ра филос. наук. Ростов н/Д: РГУ, 2006. 56 с.
 47. *Самарин Ю.Ф.* Революционный консерватизм. Письмо Р. Фадееву по поводу его книги «Русское общество в настоящем и будущем (чем нам быть?)» // Самарин Ю.Ф. Православие и народность / ред. О.А. Платонов. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2008. С. 369–426.
 48. *Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н.* Религиоведение: социология и психология религии. Ростов н/Д: Феникс, 1996. 672 с.
 49. *Сержантов П., диак.* Православие и харизматизм // Богослов.Ru: Научно-богословский журнал. М., 2007–2012. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/397746.html> (дата обращения: 08.03.13).
 50. *Сидаш Т.Г.* От Евангелия к Единоверию. Сайт Тараса Сидаша. СПб., 2011. URL: <http://sidashtaras.ru/?idx=466> (дата обращения: 09.03.13).
 51. *Товбин К.М.* Параметры постполитики // VI Всерос. конгресс политологов «Россия в глобальном мире: Институты и стратегии политического взаимодействия» (Москва, 22–24 ноября 2012 г.): материалы. М.: РАПН, 2012. С. 460–461.
 52. *Товбин К.М.* Постмодернистская религиозность в традиционалистической оценке // Знание. Понимание. Умение: Информ.-гуманит. портал. 2012. № 5. М., 2006–2013. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2012/5/Tovbin_Postmodern-Religionism/ (дата обращения: 06.08.13).
 53. *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. 608 с.
 54. *Успенский Б.А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв). М.: Аспект Пресс, 2002. 558 с.
 55. *Флоренский П.А., свящ.* Иконостас // Флоренский П.А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 / сост. Андроник (Трубачев), иг. М.: Мысль, 1996. С. 419–526.
 56. *Флоренский П.А., свящ.* Философия культа (Опыт православной антропологии) / сост. Андроник (Трубачев), иг. М.: Мысль, 2004. 685 с.
 57. *Флоровский Г.В.* Богословские отрывки // Путь: Орган русской религиозной мысли / ред. Н.А. Бердяев. 1931. № 31. С. 3–29.
 58. *Фромм Э.* Современное положение человека // Фромм Э. Догмат о Христе. М.: Олимп: АСТ–ЛТД, 1998. С. 89–96.
 59. *Хомяков А.С.* Ответ русского русскому (Письмо к редактору «L'Union Chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный». По поводу речи отца Гагарина, иезуита) // Хомяков А.С. Всемирная задача России / ред. О.А. Платонов. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2008. С. 75–82.
 60. *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М.: Изд-во иностр. лит., 1955. 378 с.
 61. *Шмеман А., прот.* Богослужение в секулярный век / Сайт об отце Александре Шмемане. URL: http://www.shmeman.ru/modules/myarticles/article_storyid_5.html (дата обращения: 06.03.13).
 62. *Эвола Ю.* Люди и руины // Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. М.: АСТ, 2007. С. 5–268.
 63. *Эвола Ю.* Метафизика войны. Тамбов: Полкус, 2008. 168 с.
 64. *Эвола Ю.* Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005. 510 с.
 65. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Инвест–ППП, 1994. 240 с.
 66. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
 67. *Cutsinger J.S.* Introduction // Prayer Fashions Man: Frithjof Schuon on the Spiritual Life / ed. J.S. Cutsinger. Bloomington: World Wisdom, 2005. P. 5–15.
 68. *Guénon R.* Perspectives on Initiation / ed. S.D. Fohr. NY: Sophia Perennis, 1946. 308 p.
 69. *Hobsbaum E.* Inventing Traditions // The Invention of Tradition / ed.: E. Hobsbaum, T. Ranger. Melbourne: Cambridge University Press, 1984. P. 1–14.
 70. *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.

- 408 p.
71. *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. 420 p.
72. *Schuon F.* Christian Gnosis // Aymard J.-B., Laude P. Frithjof Schuon: life and teachings. NY.: State University of New York Press, 2004. P. 133–135.
-

THE PHENOMENOLOGY OF THE TRADITIONAL SPIRITUALITY

Kyryll M. Tovbin

*Branch of the Far Eastern Federal University in Yuzhno-Sakhalinsk;
30, Gorky str. Yuzhno-Sakhalinsk, 693020, Russia*

In article by means of methodology of Traditionalist school the concept of Traditional Spirituality is considered and opened. «Tradition» (Full, or Sacred Tradition) is opposed to «tradition» as to the civilizational way or the mental communicative mechanism. The Tradition is opposed both to the Modernity, and the Postmodernity, however is considered in comparison to these eras. The maintenance of traditional spirituality is considered from the phenomenological point of view, through manifestation parameters, directly depending on human activity and its sense

Key words: Tradition; Sacred; initiation; dogma; suprahistoricism; continuation; worthiness; post-religion.