

ДУХОВНОСТЬ ТРАДИЦИОННАЯ И ПОСТТРАДИЦИОННАЯ

Кирилл ТОВБИН

Филиал Российского Нового университета в г. Гагарин

В статье рассматриваются причины и течение современного процесса гальванизации религий и духовных традиций. Основываясь на методологии Традиционалистской школы, автор формулирует дефиниции пострелигии как имитационной деятельности, сводящей традиционную духовность к виртуальной симуляции. Таким образом, «постсекуляризация» и «ресекуляризация» являются высшими формами десакрализации, выводящими из пространства Модерна, но не возвращающими в Традицию.

Ключевые слова: секуляризация, постсекуляризация, пострелигия, Традиция, религиозная гальванизация, традиционализм, псевдотрадиционализм.

TRADITIONAL AND POST-TRADITIONAL SPIRITUALITY

In article reasons and current of the present process to galvanization of religions and spiritual traditions are considered. Founding on methodology of Traditionalists school, author formulates the definitions of post-religion as simulation activity, reducing traditional spirituality to flat scale of virtual simulation. Thereby, "post-secularization" and "re-secularization" are high forms of desacralization, removing from space of the Modernity, but not bring back into Tradition.

Keywords: secularization, post-secularization, post-religion, Tradition, religious galvanization, traditionalism, pseudo-traditionalism.

Проблемы постсекуляризации, религиозной гальванизации, неофундаментализма, традиционализма и псевдотрадиционализма являются отличительной чертой современной духовной жизни всего мира, в первую очередь – Запада, наиболее десакрализованного в сравнении с его постколониальной периферией. Однако анализирование этих феноменов учеными, с использованием устоявшейся в академическом религиоведении описательной шкалы, остаётся порой бесплодным, фиксируя лишь эти явления, но не объясняя их ввиду отсутствия в их арсенале адекватного традициеведения. По причине этого при изучении пострелигиозных явлений [38] используется идейно-методологическая основа Традиционалистской школы (Р.Генон, Ю.Эвола, Т.Буркхардт, Ф.Шуон, А.Г. Дугин и пр.), рассматривающей Традицию как надисторическую и надцивилизационную сферу самовыражения Священного.

Наиболее широко секуляризацию трактует Эммет Кеннеди: «отсутствие религиозного чувства; житейский, а не потусторонний способ жизни» [7, с.1]. Секуляризация – это утрата Священного Центра в антропологической перспективе. После кажущегося гуманистического и атеистического триумфа Просвещения картина мира человека Модерна продолжала сохранять центризм (произвольно используемый разными идеологами),

Жижек пишет:

«Атеисты говорят, что они хотят светского мира, но мир, который определяется через отсутствие христианского бога, по-прежнему остаётся христианским миром. Секуляризм подобен целомудрию, состоянию, которое определяется через то, что оно отрицает» [28, с.65].

Именно против центризма было направлено движение мысли постмодернистов-теоретиков; они не боролись с Богом или со Священным – они боролись с наличием места, которое Священное могло занять [24, с.131]. В связи с этим секуляризм постмодернистов – совершенно иной: принципиально поверхностный, ризомический, подвижный, фрактальный. Он рассчитан на отвлечение внимания, чтобы не дать кочевническому уму ни на миг обратиться к теме бытийственной укоренённости как-либо, кроме игрового формата.

Является ли Постмодерн прекращением секуляризации [18], правомерно ли ныне употреблять понятия «постсекуляризация», «ресекуляризация», «десекуляризация», «контрсекуляризация» [10] как наполненные *собственным* содержанием [2, с.55-56; 3, с.12-35; 8, с.215]? Можно ли говорить о возрождении религии сегодня, или же мы имеем дело только с гальванизацией, не выходящей за пределы гиперреальности [19; 40]? Собственно, этот вопрос и является важным пунктом в объяснении специфики Постмодерна: является ли он качественно новой формацией, которую можно рассматривать как диалектическое преодоление Модерна [20]? Или же Постмодерн на деле является только Ультра-

модерном, доведением до крайностей, до своего логического завершения изначальных оснований Модерна [25; 26]? Модерн начинался как стремление освобождения от власти Бога и памятования о Боге, как стремление создать место, свободное от Него. По меткому выражению Кыржелева, «"секулярный человек" – это человек анти-религиозный до той поры, пока он не станет просто а-религиозным» [33]. Является ли Постмодерн явлением противосекулярным или же это лишь фиксация заветной цели «просветителей» – фундаментально десакрализованного мышления?

Если исходить из внешней плоскости вопроса, то очевидно, что процессом, сопровождающим построение информационного мира, является *гальванизация религии* – процесс, по мнению некоторых [13, р.XIV] являющийся закономерным продолжением секуляризации и – более того – являющийся частью секуляризационного процесса [35]. Хайдеггер писал:

«Обезбоженность настолько не исключает религиозности, что, наоборот, благодаря ей отношение к богам впервые только и превращается в религиозное переживание. Если это произошло, значит, боги улетучились. Возникшая пустота заполняется историческим и психологическим исследованием мифа» [41, с.94].

Традиционная духовность, исходящая из Высших принципов, не позволяет фрактальной деятельности человеческого ума приняться за конструирование собственной духовности. Модерн подготовил для такой возможности вполне подходящее горизонтальное основание, уничтожив традиционные и естественные бытийственные основания во всём ареале распространения западничества. Постмодерн есть время буйного произрастания на этой плоскости умопостроений и субкультурных ориентаций с мочковатыми корневищами эгоцентрической пристрастности. Чисто религиозные (т.е. мировоззренческие и идеологические) движения Современности стремятся убедить себя, что Священное продолжает действовать в мире так же, как и в древности [31, с.76-88]. Такое мировидение сближает как радикальных протестантов, воспевающих секуляризацию, так и псевдотрадиционалистов, для которых основная задача восстановления Традиции – её наружная имитация.

Во всём постиндустриальном мире и мирах, зависимых от него, наблюдается внешнее возрождение традиционных и даже архаических религиозных форм наряду с активным образованием новых религиозных движений [8, р.241]. Новые религиозные движения (зачастую огульно именуемые сектами) – вне поля этой статьи, хотя их возникновение видится результатом того же процесса, который восстанавливает традиционную религиозность. Однако *возможна ли реконструкция в мире деконструкции* [27]? Мир, отошедший от изначальной Традиции, потерявший горизонтальные и вертикальные связки (обеспечивающие как хранение Традиции, так и воспроизводство её форм), в тщании восстановления Традиции приходит только к архаике – к возрождению элементов Традиции, взятых в своей разрозненности [22]. Единственным связующим началом для таких элементов является сознание современного верующего. Таким образом, мы имеем дело с очередной мозаикой Постмодерна, хотя и выглядящей более благородно, чем осовремененные поделки. Однако эти мозаики также преследуют основную цель Постмодерна – радикальное освобождение индивида от власти «больших рассказов». Рассказ создаётся в фантазирующем уме *постверующего* [36]. Постверующие естественно тяготеют к сближению с похожими, с приверженцами одинаковых версий пострелигии. Однако это сближение не претендует ни на какую священность, оно носит сугубо функциональный характер. Потому объединения «возрождателей» традиционных религий отличаются такой же ситуативностью, текучестью, как и «новые религиозные движения».

Движения «реаниматоров» более интересны для исследователя, потому что используют не новояз, подобно современным сектам (например, «Богородичному центру» или «Свидетелям Иеговы»), но апеллируют к смылосодержащим формам эпохи Традиции. Эти формы связываются совершенно произвольным образом, хотя сохраняют внешний посыл к определённой эпохе или духовности древности. Таким образом, «возрождение» Традиции является ещё большим постмодернизмом, чем новорелигиозные изобретения. Сакральная глубина Традиции воспринимается как некий благочестивый балласт (допустимый к разноречивому истолкованию). Таким образом, не-стояние в Традиции, её утрата – хотя бы временная, приводит к серьёзным метаморфозам. Метаморфозы эти, как правило, проявляются в двух форматах: в неопротестантской секулярной (а)теологии и в псевдотрадиционализме оккультного или законнического изводов. Крайности эти имеют различные задачи, однако общее основание – утрату живой Традиции как универсального языка [5, р. 6].

Целью программы Нового времени было уничтожение сферы Сакрального, которая пронизывала всё бытие традиционного человека и – собственно говоря – не обозначалась как некая «сфера Сакрального». Как последовательное дитя протестантизма, стремившегося своим умом сдёрнуть завесу домыслов с изначальной Истины [34], секуляризация есть стремление к «расколдовыванию» окружающего, представлению его как очевидности, как пространства «здорового смысла», к формированию *новой породы людей* – не способных к метафизическому образу мышления [6, p.19]. Сфера Сакрального либо умалчивалась (в грубых формах секуляризма типа коммунизма), либо ужималась в «личное дело каждого» (в либерализме).

Если Постмодерн – критическое преодоление Модерна, то в нём сфера Сакрального не должна быть в стороне, не должна быть «одной из линий» личностного набора, но должна пронизывать все сферы бытия. Отчасти это правило соблюдается в «возрождённых» традиционных религиозных формах. Старообрядцы, ваххабиты, язычники сопровождают священнодействиями всю свою деятельность. Но в большинстве случаев это «всеосвящение» – не повседневный ответ на Зов (ибо возможность услышания этого зова в урбанистическом и индивидуализированном мире чрезвычайно слаба), а *индивидуальный выбор* современного верующего [14, p.510]. Таким образом, сакральным центром современной религиозности является не Бог, а сам *выбирающий* верующий. Потому в современной духовной жизни проповедь, миссия, апологетика преобладают над внутренним духовным деланием – постверующий стремится утвердить и актуализировать свой выбор. Игнорирование Священного, неощущение его места – почва для рождения пыла первопроходца и зуда миссионера, тщащихся заполнить своей активностью пустые пространства. Бог в этой системе не отсутствует, но не верующий является результатом Его Зова, а *Бог является продуктом выбора современного верующего* [2, p.125-140]. На первое место выходят поиск, волевая устремлённость, последовательность, но никак не смирение и борьба со своей неспособной натурой. Умелая мимикрия псевдотрадиционализма позволяет не замечать, что его результатом является утончённое человекопоклонничество. Мало кто обращает внимание на то, что романтическая «ресекуляризация» некритически начинается на основе, созданной секуляризацией, – на понятии «индивидуального ума», высвобожденного от «общей» религиозности и воспринимающего духовную жизнь как дело личное [29].

Превращение религии из *Закона* [1, p.156], священного правила жизни в *мировоззрение*, систему ценностей и интеллектуальных принципов [4, p.12], сдобриваемых ностальгическим или каким-либо иным чувственным фактором, – способ уничтожения традиционной религии, превращение её в нечто отличное от традиции, в нечто, допускающее произвольность восприятия и социальный активизм выражения. Для «больших» сообществ, тяготеющих к связи с государственными и надгосударственными властными системами, такое положение вещей мыслится как «плюрализация» [38], как обращение Церкви к массам, как «социальное служение», долженствующее «обратить» неверующих потребителей [37], если говорить с потребителями на их языке и подстраивать вероучительную и богослужebную стороны исповедания под нужды человека, закосневшего в Современности. С позиции конфессий малых – в особенности длительное время репрессированных и сдвигаемых на окраины Социального – такое положение вещей также неплохо, потому что позволит заявить о себе на равных правах с крупными и авторитетными конфессиями. Так впервые в истории секуляризации создаётся соблазн согласия духовных движений с «миром сим».

Современность, с точки зрения традиционализма, есть не просто период умаления Традиции или недостаточной чувствительности к ней. Современность (Модерн и Постмодерн) есть анти-Традиция, выстраивание принципиально противоположного Традиции смыслового поля, наполненного теми же формами, которые есть у Традиции: инициация, механизмы и институты трансляции, способы и формы фиксации, носители разного уровня. Однако эти формы наполнены совершенно иным содержанием, которое нацелено на радикальный разрыв с Сакральным. В каждом отдельном абзаце, изъятном из Традиции, Современность проводит переворачивание смысла, постепенно превращая любую человеческую деятельность в inferнальную активность [32]. Рене Генон подробно описывал механизмы «инверсии» – инициации в Современность («идеал наизнанку» [21, с.483]), проводимой посредством современных рычагов социализации и масс-медиа.

«В зрелой философии Генона инверсия рассматривается как всепроникающая черта современности. В то время как на самом деле все стремится к упадку, люди в безумии своем полагают, что наблюдают прогресс» [12, p.24].

Современность никогда не вырывает человека из Традиции, чтобы бросить его в поле «здорово-мысленной» суеты, кропотливой «обычной» деятельности. Если человека просто вырвать из Традиции, но не инициировать в Современность, изначально прописанные в его сознании строки Традиции вновь начнут работать, и человек самостоятельно, «нечаянно» вернется в Традицию. Современность создаёт комплексный «традициезаменитель» и тщательно работает над его поддержкой, стараясь включить в себя даже все попытки противостояния, сведя их на субкультурно-игровой уровень [23, с.41].

По причине комплексности охвата Современностью – подобно Традиции – всех сфер жизни создаётся ощущение глобальной безвыходности, секулярного финала существования. Традиционалисты часто используют индусское понятие «Кали-Юга» для характеристики Современности как конечного этапа человеческой истории, в котором умаление повседневных элементов Священного взаимозависимо с опустошением и нарастающим хаосом во всех областях человеческой жизни, индивидуальной и социальной [43, с.123; 9]. Всё, что этой пустотой порождено, делится на два рода: либо тиражирование беспорядочности и безумия, либо семиотическая ностальгия по состоянию полноты, завершённости, цельности. Но и вторая позиция, несмотря на свою притягательность для традиционализма, также очернена печатью распада, бессмысленности, апатии, несвязности. Потому истинный традиционализм может возникнуть только в среде, не разорвавшей связь с Традицией.

Мир Традиции есть мир преемственного предстояния перед Священным. Это мир естественный, минимально испорченный забвением и привычкой *бытового безбожия*. Это сакроцентричный мир, в котором бытие Горнего воспринимается естественнее, чем собственное бытие. По меткому выражению С.Г. Кара-Мурзы, человек Традиции ещё не утратил «естественный религиозный орган» [30, с.234], его смысложизненные основания не разрушены, как у человека Современности.

Современность – это ширящийся социальный и духовный хаос. Разрастание хаоса предполагает динамичность не только участников Современности: эклектичных субкультур, гетто-общин, первертивных индивидов, но и сил, противостоящих хаосу [17, с.208]. Также интеллектуальные и духовные антисовременные движения становятся подвижными, агрессивными, выстраиваются на негативной, отгородительной идентичности, непрестанно изыскивая в истории сегменты, в меньшей мере затронутые секуляризацией, дабы использовать их как образцы. Так Постмодерн порождает консерватизм и фундаментализм, имеющие некоторое феноменологическое сходство с традиционализмом (как менталитетом), но не имеющие общности онтологической.

Традиционализм есть жажда реставрации и – более того – «проектирование должного уклада» [16, с.95]. Он всегда оперирует не с ценностями, принципами, идеями, а с образом идеальной жизни. По выражению Шуона, человеческая природа сегодня настолько исказилась, что вовсе перестала быть человеческой, потому для современного сознания язык Традиции не может быть правильным/неправильным – это попросту *мёртвый* язык [11]. Человек Современности виртуализован, и для того, чтобы привести современное якобы-человеческое существо к метафизическим перспективам существования, необходимо предварительно проделать серьёзнейшую работу по восстановлению традиционного мышления. Без этой работы возрождения Традиции не состоится – осуществится лишь очередная игра этикетками. Собственно, в этой работе по восстановлению «царя в голове» и заключается традиционализм.

Для истинного традиционализма заветной целью является восстановление утраченного или замутнённого богообщения. Традиция не есть комплекс мер, символов, обрядов. Сами по себе, не наполненные Сакральным, эти формы – пустышки. Потому основной вопрос, который задают себе традиционалисты, но не задают фундаменталисты и консерваторы: «Наполнит ли забытое нами Сакральное восстановленные нами сосуды?» [42, с.435]. Виталий Аверьянов пишет:

«Если традиция перестает соответствовать своему подлинному происхождению, то она перестает быть традицией, становится некоей более или менее устойчивой тенденцией разрушения, а не формой созидательной преемственности» [15].

Таким образом, традиционализм, не имеющий связи со Священным как основой Традиции (в силу объективных факторов или субъективной патологической неспособности современного человека), может стать самым эффективным средством уничтожения традиционности как типа мышления. Современный человек, оторванный от естественных условий бытия и перемещённый в киберпространство, вполне готов к ретро-постмодернизму – переходу от Модерна в имитацию Традиции внешней стилизацией. Это и есть десакрализация в своём пределе, маскирующаяся под активнейшие гальванизационные религиозные процессы нашего времени.

Библиография:

1. BERGER, P.L. *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
2. CAPUTO, J.D. *On religion*. L.: Routledge, 2001.
3. CASANOVA, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
4. CHADWICK, O. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
5. CUTSINGER, J.S. An Open Letter on Tradition. In: *Modern Age*, 1994, # 36:3, p.6-8.
6. GRIFFIN, D.R., SMITH, H. *Primordial Truth and Postmodern Theology*. NY.: State University of New York Press, 1989.
7. KENNEDY, E. *Secularism and its opponents from Augustine to Solzhenitsyn*. NY: Palgrave Macmillan, 2006.
8. NORRIS, P., INGLEHART, R. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
9. QUINN, W.W., Jr. The Polemics of Parusia: Further Notes of the First Days after the End of the Kaliyuga. In: *Sacred Web*, 2000, vol.5, p.57-69.
10. SCHULTZ, K.M. Secularization: A Bibliographic Essay. In: *The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture*, 2006, vol. 8, p.170-177.
11. SCHUON, F. Tradition and Modernity. In: *Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity* [Vancouver, 2013] URL: http://www.sacredweb.com/online_articles/sw1_schuon.html (Дата обращения 20.04.13).
12. SEDGWICK, M. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
13. SMITH, H. *The Soul of Christianity: Retrieving the Great Tradition*. NY.: HarperCollins Publishers, Inc, 2005.
14. TAYLOR, Ch. *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
15. АВЕРЬЯНОВ, В.В. О "синтезе" православной идеологии / Православие.Ru [М., 1999-2013] URL: <http://www.pravoslavie.ru/analit/rusideo/synteze.htm> (Дата обращения 20.04.13).
16. АВЕРЬЯНОВ, В.В. Преодоление доктрины "светского государства". В: *Северный Катехон*, 2005, № 1, с.93-121.
17. БАУМАН, З. *Текущая современность*. СПб.: Питер, 2008.
18. БРАЖНИКОВА, Я. *Постмодерн как возвращение к традиции*. Правая.Ru [б/м, 2004-2013] URL: <http://pravaya.ru/look/2140?print=1> (Дата обращения 20.04.13).
19. ВЕВЬЮРКО, И.С. *Пострелигиоведение и реальная политика. К дискуссии о "постсекулярности"*. / Богослов.Ru [М., 2007-2012] URL: <http://www.bogoslov.ru/text/477051.html> (Дата обращения 20.04.13).
20. ВЕЛЬШ, В. "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия. В: *Путь*, 1992, № 1, с.109-136.
21. ГЕНОН, Р. Царство количества и знамения времени. В: ГЕНОН Р. *Кризис современного мира*. М.: Эксмо, 2008, с.443-712.
22. ГОЛОВИН, Е.В. *Вокруг да около неистинных горизонтов* / Евгений Головин [б/м, б/г] URL: <http://golovinfond.ru/content/vokrug-da-okolo-neistinnyh-gorizontov> (Дата обращения 20.04.13).
23. ДЕБОР, Г.-Э. *Общество спектакля*. М.: Логос, 2000.
24. ДЕЛЁЗ, Ж. *Логика смысла*. М.: Акад.Проект, 2010.
25. ДУГИН, А.Г. *Археомодерн* / Арктогея. Философский портал [М., б/г] URL: <http://www.arcto.ru/article/1472> (Дата обращения 06.03.13).
26. ДУГИН, А.Г. *Постмодерн?* / Арктогея. Философский портал [М., б/г] URL: <http://arcto.ru/article/549> (Дата обращения 06.03.13).
27. ДУГИН, А.Г. *Радикальный субъект и метафизика боли*. Against Post-Modern World: Материалы конференции (15-16.10.2011., Москва, центр "Традиция") [М., 2011] URL: <http://against-postmodern.org/dugin-radikalnyi-subekt-i-metafizika-boli> (Дата обращения 05.04.13).
28. ЖИЖЕК, С. К материалистической теологии. В: *Логос*, 2008, № 4, с.55-66.
29. Иларион, епископ Венский и Австрийский. *Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма*. Митрополит Иларион (Алфеев): личный сайт [б/м, б/г] URL: <http://hilarion.ru/2010/02/25/1044> (Дата обращения 20.04.13).
30. КАРА-МУРЗА, С.Г. *Манипуляция сознанием*. М.: Алгоритм, 2004.
31. КОКС, Х. *Мирской град: Секуляризация и урбанизация в геологическом аспекте*. М.: Восточная литература, 1995.
32. КУМАРАСВАМИ, А. Кто такой "Сатана" и где находится "ад"? В: *Волшебная гора*, 2006, № 12, с.17-29.
33. КЫРЖЕЛЕВ, А.И. Постсекулярная эпоха. В: *Континент*, 2004, № 120 [б/м, 2001] URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html> (Дата обращения 20.04.13).
34. МИЛБАНК, Дж. Светскость имеет тоталитарные наклонности. В: *Русский журнал* [б/м, 1997-2012] URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Svetskost-imeet-totalitarnye-naklonnosti> (Дата обращения 20.04.13).

35. МОРОЗОВ, А. *Четвёртая секуляризация* / Русский Архипелаг [б/м, 2013] URL: <http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/religio-sekulario/four-secularization/> (Дата обращения 20.04.13).
36. НАЛЕТОВА, И.В. "Новые православные" в России: тип или стереотип религиозности. В: *Социологические исследования*, 2004, № 5, с.130-136.
37. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*. Официальный сайт Московского Патриархата [М., 2005-2013] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (Дата обращения 12.03.13).
38. РОРМОЗЕР, Г. Ситуация христианства в эпоху "постмодерна" глазами христианского публициста. В: *Вопросы философии*, 1991, № 5, с.75-87.
39. ТОВБИН, К.М. Постмодернистская религиозность: традиционалистическое видение. В: *Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки*, 2013, № 1, с.210-222.
40. УЗЛАНЕР, Д.А. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным. В: *Континент*, 2008, № 136 [б/м, 2001] URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2008/136/u20.html> (Дата обращения 20.04.13).
41. ХАЙДЕГГЕР, М. *Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе*. М., 1986, с.92-118.
42. ЭВОЛА, Ю. *Оседлать тигра*. СПб.: Владимир Даль, 2005.
43. ЭЛИАДЕ, М. Миф о вечном возвращении. В: ЭЛИАДЕ, М. *Космос и история: Избранные работы*. М.: Прогресс, 1987, с.27-145.

Prezentat la 26.09.2013