

## СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ПОВОРОТА К ТРАДИЦИЯМ

### Аннотация

Одной из множества тенденций поздней современности, проявившихся в первой четверти XXI в., выступает *поворот к традиции*, имеющий свою специфику, динамику, формы и практики, целеполагание в каждой стране. Прежде всего, он происходит в условиях беспрецедентного вызова технологического развития человеческого рода. В идеологии постгуманизма основной преодолеваемой традицией назначен сам человек / человеческий род. Поэтому приоритетными для антрополого-экзистенциального осмысления *поворота к традиции* становятся вопросы: как вырваться из догматического мировоззренческого сна утопий мира модерна, как уйти от навязанного алгоритма «усталости быть человеком» (В. Варава), где взять силы и смыслы для жизнестойкости и жизнеспособности.

В мировоззренческом плане поворот к традиции означает борьбу за переконфигурацию спектра мировоззрений эпохи модерна, деконструкцию позиции гегемонии позитивистского секулярного канона социального развития. В теоретико-методологическом аспекте дальнейшего развития социально-гуманитарных наук также требуется наращивание позиций парадигмы «рефлексивного традиционализма», позволяющей не только компенсировать крайности технократизма модерна, но и осуществить проактивную гуманитарную экспертизу всех социально-антропологических стратегий XVIII—XXI вв. Не менее сложным выступает и процесс *институциональной пересборки* конституции Нового времени (по Б. Латтуру), ибо процесс институционального генезиса политического, экономического и социокультурного дизайна исторической «матрицы» модерна проходил явно и динамично с эпохи Ренессанса и Реформации.

Таким образом, мы можем априорно утверждать, что *поворот к традициям* требует определенного периода времени для последовательной переоценки и конституирования социально-исторической матрицы аксиомодерна. Наиболее сложным выступает антрополого-экзистенциальный момент поворота к традиции, поскольку он подразумевает наличие осознанной интенции и воли к смыслам, мужества и стойкости, мудрости и творчества от исторического субъекта современности, готовности к экзистенциальным практикам мира традиций.

**Ключевые слова:** поворот к традиции, рефлексивный традиционализм, социально-антропологический смысл, модерн.

### Авторы

#### Агапов Олег Дмитриевич

Доктор философских наук,  
Казанский инновационный университет  
имени В.Г. Тимирясова  
(Казань, Россия)



#### Волобуев Сергей Григорьевич

Заместитель генерального директора, директор Департамента социальных и гуманитарных проектов ООО «ICS Consulting», старший научный сотрудник Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева (Институт наследия), эксперт Центра социально-консервативной политики (Москва, Россия)



### Думали

Думали: нищие мы, нету у нас ничего,  
А как стали одно за другим терять,  
Так, что сделался каждый день  
Поминальным днем, —  
Начали песни слагать  
О великой щедрости Божьей  
Да о нашем бывшем богатстве.

1915 г. [3]

А. Ахматова

### Введение

Традиции, как, впрочем, и иные явления социально-гуманитарного познания, склонны ускользнуть от современного типа научно-исследовательских программ, поскольку традиция — это форма бытийного отношения, социально-онтологический процесс, а не *вещь* или *вещи*, которые настроен познавать позитивистский канон социальных наук. По М. Шелеру формат социогуманитарного познания, предложенный О. Контом, просто не готов к восприятию традиций, ибо он изначально ставит под сомнение важнейшее антропологическое качество человеческого бытия как *ordo atog*, а из всех возможных типов знания признает знание ради господства над природой и социумом, игнорируя уровни познания, конституирующие духовные качества человека как личности. Иными словами, позитивистская научно-исследовательская программа просто не настроена воспринимать явления и процессы духовного бытия — становления человеческого рода, имеет редуцированный характер. Вместе с тем, как напоминает В. Малявин, каждая из форм (по)знания: научно-техническая, коммуникативно-образовательная и сотериологическая, — конституирует определенную структуру человеческого бытия, открывая для каждого из нас «средства для поиска идентичности» [11], ресурс для становления субъектности. Полагаем, что в современной России, как и во всех государствах позднего модерна, востребованы все три формы — уровни (по)знания, ибо

в своей полноте они сообщают человеку перспективу его развития как личности, способной к духовному развитию, обретению полноты бытия, переживанию жизни как творческого процесса восхождения от своего существования к сущности, от «убледненного прозябания в отчужденных формах», по Л. Карсавину, к симфоническому развитию.

В частности, С.А. Кравченко отмечает, что в современном мире жесткая позитивистская программа социального познания выступает основанием для формирования многочисленных практик культуры отмены, поскольку в ней доминирует *аисторическая установка* на игнорирование ценностей и различий в культурно-историческом бытии народов. Среди основных практик культуры отмены он отмечает «(1) и введение нелегитимных «правил» в отношениях с незападными суверенными странами с целью сдерживания их развития; (2) и попытки стереть историческую память народов мира о последствиях имперской политики; (3) и искусственно формируемая дисперсия добра и зла; (4) и инсценировка политических провокаций, нацеленных на «исключение» из мирового сообщества стран, выступающих за многополярный мир; (5) и «свертывание» пространства народной дипломатии, культурных мобильностей; (6) и организация скандалов, нацеленных на «изоляцию» и расчеловечивание оппозиционных политиков; (7) и создание «цифрового занавеса»; (8) и «отмена» гомосапиенса, которому противопоставляется постчеловек и трансгендерные практики; (9) и «научное обоснование» возможности

«ограниченных» ядерных, химических, эпидемиологических катастроф; (10) и «исключение» любой критики и любых моделей, оппонирующих глобальной либерализации, и т.д.» [9, с. 168].

Действительно, мы живем в условиях альтерглобализации, суть которой в том, что набирают силу тренды суверенизации (через концепцию многополярного мира) и ретрадиционализации. Ревитализация традиций подразумевает по С.А. Кравченко:

а) сложную интеграцию «социально-политического, идеологического и теологического знания, софункционирование которого нацелено на формирование всесторонне развитой, социально ответственной личности, национального человеческого капитала как залога становления новой суверенной России» [9, с. 174];

б) обретение суверенности социально-политического знания в России, выражающейся «в развитии совокупности национально ориентированных теорий, нацеленных на изучение современных трендов сложности и нелинейности становления многополярного мира» [9, с. 177].

Поворот к традиции, по А.В. Щипкову, сегодня — это мировоззренческий выбор и стратегия, отражающая «стремление современных обществ вернуться к высшему призванию и магистральному пути истории, с которого им однажды довелось свернуть» [20, с. 45]. Более того, согласно В.Н. Шевченко, российское общество осознает, что «традиция — зрелый выбор столетий и поколений; это установление, созданное каким-то в тысячу раз лучшим способом, чем изобретение людьми искусственных схем и конструкций. Она формируется постепенно, помогая передавать информацию через времена и пространства и обнаруживает себя лишь через длительные промежутки времени, проявляясь как неписанная конституция, особая разновидность

ценности, добытых и завещанных коллективным опытом людей. Именно через традицию, т. е. через сохранение социумом своей качественной определенности как некоей константы обеспечивается его «врастание в будущее» [19, с. 89]. Примером наиболее успешного синтеза традиций и новаций сегодня выступает Китайская народная республика, где политическая элита пришла к выводу о том, «что эффективное развитие страны возможно, когда инновация направлена не против традиции, когда она действует так, что развивает и обогащает традицию» [19, с. 31]. А.В. Михайловский отмечает, что в XIX–XX вв. в Германии и не только сформировались две парадигмы восприятия традиции: 1) парадигма компенсации (кризисных явлений модерна), и 2) проактивная парадигма [12, с. 22].

Иначе говоря, речь идет о двух методологических стратегиях, предусматривающих деконструкцию сложившейся за XVIII–XXI вв. парадигмы мышления, реализация которых открывает возможность для:

- конструирования и институализации гуманитарного суверенитета России и иных стран позднего модерна в условиях формирующейся полицентричной мир-системы;

- выстраивания бытия человеческого рода как «всечеловеческой» цивилизации.

Как отмечает А. В. Смирнов, концепт «всечеловеческое» вводится в XIX в. Н.Я. Данилевским. В теоретико-методологическом и политико-прикладном планах осуществить всечеловеческое — не значит подавить индивидуальность. У каждой части — своя осмысленность, которую в рамках глобализации пока не удалось увидеть [15, с. 402]. Следовательно, «полицентричность всечеловеческого неизмеримо богаче моноцентричности общечеловеческого» [15, с. 401].

В этих условиях академическое сообщество России должно быть го-

тово развивать, на наш взгляд, посттрадиционалистскую концепцию политической и социальной философии, выстраивать методологический канон «рефлексивного традиционализма». Данное обстоятельство диктует мобилизационный стиль мышления. В частности, А.С. Панарин в начале XXI в. писал о том, что первой чертой «грядущего состояния российской политической культуры» должна стать «мобилизационная культура, контрастирующая с нынешним состоянием предельной расслабленности и деморализации» [14, с. 410]. Также и Р.И. Соколова отмечает, что в социально-гуманитарных науках, начиная с 1960–1970-х годов традицию понимают: 1) «как основной символический мобилизационный ресурс социальной системы», 2) «как определенную социальную программу», 3) «как регулятивный институт», 4) как способ установления легитимности культурного и социального порядка, 5) «как совокупность передающихся из поколения в поколение духовно-нравственных образцов, а также институтов и норм». Таким образом, «традиция понимается, в сущности, как *форма организации огромного числа индивидуальных воль в единый творческий проект, как фактор объединения множества индивидов в сообщество, как условие стабильности общества, сохранения элементов консенсуса*» [16, с. 49].

В нынешней исторической ситуации *борьба за традицию* (по А.В. Щипкову) разворачивается не только в историко-культурной и институциональной сферах, но и в сфере антропологической, где уход от традиции — это уже *разрыв с антрополого-антропными основаниями человеческого бытия, его эвтаназия и аннигиляция на путях киборгизации и мутагенезов трансгуманизма*. Иными словами, если ранее под ветхой традицией были объявляемые архаическими определенные социальные структуры и институты (браха, государства, цивилизации, культуры), то ныне такой

преодолеваемой традицией назначен сам человек / человеческий род [8]. Как показывает Э. Тодд, трансгуманизм и его конкретное проявление «трансгендерность — это, по сути, отрицание биологической реальности», «это форма нигилизма, ухода от реальности», а «трансгендерная идеология — это один из флагов нигилизма, который теперь определяет западное общество, стремящееся к разрушению не только предметов и людей, но и самой реальности» [17, с. 327].

Что касается института государства, то его судьба решается в очередном раунде дискуссий между глобалистами и альтерглобалистами, представляющими две альтернативные концепции развития человеческого рода. Глобалистская партия «предполагает преодоление узких рамок национальных государств», отказ от «концепции национального суверенитета» и гегемонию «мирового правительства». Парадигма альтерглобалистов «настаивает на значимости национального государства, которое кристаллизует культурно-историческую идентичность или, в более широком значении, традицию. Она отстаивает важность суверенных прав народов, выступает против бесценивания фактора территории и постулирует, в конечном счете, разрушение мировой гегемонии однополярного мира и создание полицентричности» [19, с. 39].

Осознанная реализация сценария альтерглобализма требует рефлексии социально-антропологических смыслов традиций. Именно социально-гуманитарное, философское и богословское знание, по Д. Зильберману, сообщает нашей *субъектности* качество *парциальности* (лат. — *пространственность*) или *причастности* к конкретному социально-историческому сообществу [5, с. 82]. При этом всякая культура живет практиками: а) *поворота к традиции* и б) *прорыва в будущее*, раскрывая себя как поиск стратегий жизнестойкости и жизнеспособности, обретения пас-

сионарности. По А.С. Панарину пассионарность субъектов истории «связана с чувством горизонта — преодолением повседневной конъюнктуры с помощью долговременных установок. Долговременность же бывает двух видов: *устремленная назад*, к далекой традиции, к священным заветам, и *устремленная вперед*, в обетованное будущее. В этом смысле можно различать *пассионарность завета* — острое переживание причастности к традиции и готовности всеми силами защищать ее — и *пассионарность обетования или исторического проекта*» [14, с. 200].

Диалектика обетования и проекта, традиции и утопии — это реалии человека после «косового времени» (по К. Ясперсу), человека современности, который создал феномен «маятника модерна» (по А. Михайловскому). Большинство подобных мировоззренческо-антропологических поворотов осуществлялись, оборачиваясь новым интересом к жизни, иной конфигурацией исторического бытия человеческого рода. Например, и Ренессанс, и Реформация были одновременно связаны как с гностическими утопиями, так и с обретением традиций. В первом случае с античной эллинистической культурой, во втором — в обращении к апостольским временам христианства. Исхакстская волна XIV в., связанная с учением об энергиях святителя Григория Паламы, продолжила и углубила смыслы Вселенских Соборов IV–VII вв. Один из последних призывов *поворота к традиции* в истории России произошел в исторической ситуации 1988–1990 гг., связанной с возвращением имен культуры русского зарубежья. Таким образом, диалектику обетования и проекта можно рассматривать как примеры диалектической исторической динамики человеческого рода, кризисной и творческой одновременно. Кризисной, поскольку связана с пониманием истончения и невозможности продолжения текущей формы бытия.

Творческой, ибо подразумевает задачу переоткрытия определенной социально-антропологической размеренности, позволяющей вновь ощутить вкус жизни, найти выход из исторической патовой ситуации. Как отмечает В.Н. Шевченко, традиция отражает воплощение исторического человека в бытии народа при обогащении новыми элементами; здесь сочетаются творческое (инновации) и консервативное, это комбинация стабильности и продвижения вперед [19, с. 90].

Действительно, по В.В. Аверьянову в традиции есть не только повторение, но и заполнение белых пятен, иногда даже построение с чистого листа. Регенеративность оказывается важнее простого сохранения, в нее включаются множественные мутации и модификации [2, с. 12].

Однако многие из поворотов к традиции с XIX в. не увенчивались успехом, поскольку ведущим субъектом истории выступает человек модерна, берущий от традиции ровно столько, сколько способен вместить, сколько необходимо для «подзарядки» утопий модерна. В.В. Аверьянов отмечает, что «развитие современной социальной мысли во многом отражает путь утраты традицией-системой трансцендентного и ноумenalного, путь постепенного и поэтапного утверждения низших, формально-функциональных аспектов традиции. Традиционность в ходе становления общества модерна сначала теснит то, что породило ее — традицию как вертикальную и ориентированную на большую историю сущность культуры, а затем и вовсе подменяет ее, растворяя переживание наследуемой миссии в налично-условных представлениях о преемственности как формальной «дурной бесконечности» перехода от поколения к поколению, повторения одного и того же» [2, с. 78].

Реальность и концепт религии в XVIII в. оказались под запретом *секулярной секты* эпохи Просвещения,

но религия вернулась в категориях традиции, культуры, социума (Э. Дюркгейм), сакрального, нуминозного — т.е. в переформатированном / фрагментарном виде. Религия и традиция — поле критики и эксплуатации со стороны элит / сообществ модерна, на плечах, и за счет ограбления которых выросло новоевропейское общество, — сегодня возвращаются и требуют своей реабилитации, ревитализации и роли/места в современных процессах развития человеческого рода. Проект модерна за XIX–XX вв. превратился из утопии в догму, в то, что должно быть переоценено и деконструировано, и в новом, уже не гегемонистском ключе/варианте интегрировано в социально-гуманитарные стратегии современности. Необходимо преодолеть догматизм мышления эпохи модерна. Человеку современности, в целом, необходимо ближе посмотреть на этапы собственной эманципации. Есть большая вероятность того, что многое воспринимаемое как отжившее было формой, защищающей от природных, психических, социальных, метафизических сил, способных разрушить сферу человеческой жизни.

Традиционные идеи могут возвращаться и в этике: так, с недавнего времени возвращается идея этики добродетели в противовес подходам модерна [22].

На наш взгляд современная парадигма *рефлексивного традиционализма* и соответствующий ей взгляд на историю человеческого рода способны стать ресурсом для устойчивого развития как России, так и иных гибридных обществ модерна. Лоскутность и фрагментарность современности может изживаться на путях осмыслиения потенциала традиций прошлого. Нам требуется онтологическая практика **обретения субъектности** человеческого рода, которая возможна в традиции и имеет институциональную привязку к экзистенциальным категориям пола, государства, порядка, религии,

свободы, справедливости и т.д. Вне субъектности — традиция анонимна, это не более чем дискурс и нарратив, «игра в бисер». Все традиционалисты XX в. — как показывает история русской религиозной философии — это вчерашие марксисты, ницшеанцы, позитивисты — мировоззренческие нигилисты, увидевшие в традиции нечто большее, чем культуру, а саму «Истину, Путь и Жизнь». Давид Зильберман, в 1970-е годы разрабатывая *модальную методологию* к исследованию культурно-исторического бытия человеческого рода, полагал, что «*традиция осуществляется в действиях осмыслиения, нормирования и оценивания*» [5, с. 82], как форма «*сознательного культурного творчества*» [5, с. 336], как «*актуализация кода культуры через инициацию и постинициацию*» [5, с. 538].

Вместе с тем, необходимо иметь ввиду, что традиции имеют совершенно разный статус в архаическом/локальном типе общества традиций и в мире модерна. В первом случае они латентны и не интерпретируются, а во втором — вариабельны, богаты на практики интерпретации культурно-исторического творчества. Например, Станислав Каспэ совершенно верно пишет, что «*в традиционных обществах традиций нет*. Можно, конечно, сказать, что традицией в них является решительно все, все элементы социальной ткани (как и сама ее структура), но это было бы, во-первых, упрощением, во-вторых, анахронизмом. Подобное суждение может быть сделано только извне традиционного общества, из заместившей его социальной реальности (но из него же возникшей, потому что возникать ей было больше неоткуда). В традиционных обществах просто отсутствовал тот фон, на котором можно обнаружить особую фигурацию людских взаимодействий, определимую как “традиция”» [7, с. 10].

Однако следует помнить, что то, что сегодня воспринимается как единое

целое традиционного и/или аграрного общества, в историческом плане разрывает эпоха «осевого времени» К. Ясперса, ставшая периодом различия между миром архаики и традиции. Иными словами, формирование традиционного общества на обломках Римской империи имело своей основой субъектность и рефлексивность, не тождественные миру античности. В частности, В.С. Левицкий и А.И. Неклесса в Средневековье видят борьбу между христианством и гностицизмом [10; 13], С.С. Хоружий описывает эту эпоху как различие между пред-топической и онтологической антропоформациями [18, с. 66]. Например, исходная антропоформация представлена Человеком Архаическим — «архаическими формами религиозности, в которых предельный опыт человека был представлен лишь смутными, не артикулированными импульсами и устремлениями, имевшими смешанную природу: человек еще не разделял те проявления, в которых реализовывались его идентификация себя в бытии и его отношения с бессознательным. Онтологическое и онтическое в его сознании не были различены» [18, с. 641]. С появлением христианства началась, по С.С. Хоружему, «эпоха исихастского органона» (IV–XIV вв. н.э.), завершающаяся исихастским возрождением в Византии. Главное открытие этой эпохи — открытие личности, личностного бытия [1]. Период с XIV по XX в. отнесен, согласно антропологической диагностике С.С. Хоружего, как минимум тремя антропоформациями (Безграницный Человек (XIV–XIX вв.); Онтический / Топологический (Безумный) Человек (конец XIX — первая половина XX в.); Виртуальный Человек (вторая половина XX — начало XXI в.)), задающими свои практики, институты, традиции.

Иными словами, наше представление о традициях, сложившееся в философско-гуманитарной парадигме XVIII–XIX вв., должно быть изменено. Противоречие есть не только

между традицией и модернизацией, но и традицией и архаикой. Социальная реальность XXI в. гетерономна, богата на традиции с длинным или коротким историческим эхом. Гибридность преодолевается благодаря узким сообществам традиций (монашество, «посвященные», академики и т.д.). Между ними есть взаимосвязь, но они не тождественны друг другу, формируют различные установки, понимание цели жизни и т.д. Более того, между ними есть конкуренция, есть онтологическое различие и разница в духе Э. Фромма (биофilia и некрофilia).

В институциональном плане восприятие современного жизненного мира как спектра традиций разной длины и степени влияния на людей позволяет пересмотреть оппозиции философии прогресса XVIII в. Конкретнее, христианство для времен Римской империи было абсолютной социально-гуманитарной новацией, которая превратила себя в классическую традицию или онтологический канон. Как показал В.С. Левицкий, «споры между гностиками и их христианскими визави, как правило, велись заочно и касались достаточно узкого круга мыслителей, способных этот спор поддерживать. Но, в отличие от гностиков, христианам удалось: 1) сделать отстаиваемые ими смыслы широко известными и доступными; 2) воплотить эти смыслы в социальной структуре, организовав социальный институт их оберегающий — Церковь», которая взяла на «себя функции утверждения догмата, формирования канона, унификации ритуала, обеспечила кристаллизацию и канонизацию центральных смыслов христианской реальности. С течением времени эти смыслы и соответствующие им социальные практики были распространены сначала на европейскую культуру, а позднее — на весь мир» [10, с. 10].

Иными словами, социально-гуманитарные инициативы обретают в исто-

рии человечества устойчивость только тогда, когда опираются на институты онтологической ответственности. Проблема нашей эпохи (ХХ–ХХI вв.) в том, что в условиях постмодернистской деконструкции у нас произошел кризис делигитимации институтов смысла, сегодня ни церковь (шире — институции религий «осевого времени»), ни университеты, ни государство, ни «фабрики мышления» не обладают достаточной учреждающей силой (по М.К. Петрову), способной к созданию широкой, вмещающей различные онтологические картины мира, матрицы. Полагаем, что прав С.И. Каспэ, утверждающий, что современная политика поворота к традициям воспринимается многими в российском обществе: а) инструментально, б) «в высокой степени индифферентно к содержанию тех политических программ и курсов, защищой которых призвано служить» и в) «в высокой степени индифферентно и к ее аутентичности» [7, с. 20–23].

Возвращаясь к сюжету различия между гностицизмом и христианством, следует отметить, что кардинальное отличие гностицизма от христианства состояло еще в том, что гностики «считали возможным исправление или даже написание новых священных текстов, если это проясняет вопрос и способствует пониманию истины», тогда как «церковную стратегию можно назвать воплощением ветхозаветной формулы «не прибавляйте к тому, что я заповедую вам, и не убавляйте» [Втор. 4:2]» [10, с. 11]. Тем самым христиане опирались на духовную практику преображения человека, преемственность и открытость в передаче смыслов Евангелия, на авторитет апостолов и практик первых христиан, тогда как гностики предпочитали аморфность, эзотеричность, харизматичность в толковании Евангелий. «Гностицизм же в своей основе есть действенная иллюзия и энергичная попытка постижения истины

и свободы безобретения жертвенной, самоуничижающей любви» [13, с. 53].

Кроме того, если христиане исходили из понимания всеобщности спасения, то гностики создали учение о разной участи людей. А.И. Неклесса пишет, что «различие двух ответов на тайну бытия проявляется также в отношении к несовершенствам жизни: гностицизм, копя в хрониках цивилизации нигилизм, отрицают жизнь и, тяготея к силам искусства, изобретает несуществующее (плодит утопии), в то время как христианство приходит в падший мир, чтобы попытаться его спасти. Смысл и результат христианского творчества все-таки не спиритуалистичен, а реалистичен, конкретен и даже персоналистичен. Его цель — не искусство как апогей бесконечного процесса, а спасение как торжество результата. Не идеальный проект здесь отделяется от какофонии случайного, но человеческая личность отъединяется от греха и его следствий (искажений), так что объект творчества охватывает, в конечном счете, весь мир, не предрешая, однако, результат, но воплощая его в соответствии с милосердием и свободой икономии спасения. Проще говоря, гностицизм склонен уничтожать несовершенное, а не исцелять» [13, с. 55].

Если проследить историю гностицизма, то она приходит к борьбе против онтологических позиций религии, которая в период Вселенских Соборов становится ведущей традицией Средневековья. Так, А. Неклесса, указывая на гностические корни постсовременности, утверждает, что большинство движений Ренессанса — Просвещения, а также многие международные НПО и «фабрики мыслей» вышли из гностических сект, игравших роль неформальных центров влияния и силы чрезвычайно широкого спектра [13, с. 66].

Одной из гностических идеологий выступает гуманизм, где главным мировоззренческим принципом, по

В.А. Щипкову, стал *антропоцентризм*, а методом — *отрицание традиции во имя утопии* [21, с. 11]. Более того, «отрицание традиции становится основным методом гуманизма, способом мыслить для человека этой культуры. Традиция означает само христианство, Церковь и все, что связывает общество с христианским Преданием, т.е. обряды, нормы общественной морали, поведенческие привычки («традиция» и есть «предание»). Причина борьбы с христианским наследием заключается в ключевом положении христианства о том, что человеческая природа искажена первородным грехом и несовершenna, а преображение человека не может совершиться только личными усилиями, без Божественной помощи. Это подрывает основу гуманизма, лишает его риторику соблазнительной силы» [21, с. 12].

Как отмечает В.А. Щипков, «в эпоху Возрождения и Просвещения слово «современный» приобрело ту эмоциональную окраску, которую мы видим в нем и сегодня. С введением трехчастного деления истории на Античность (древность), Средневековье и Новое время (современность) время стало и оценочным средством, и обоснованием идеи прогресса. Все традиционное стало пониматься как *устаревшее и отсталое*, отчего необходимо отказываться в том числе силовыми, революционными методами, а все современное (тем более будущее) — как *положительное*» [21, с. 12]. Разумеется, «черты гуманистической антропологии менялись» за XVIII–XX вв., но «оставался присущим неизменный принцип: все формы гуманизма создавали определенный секулярный идеал и образ человека. Секулярная антропология рассматривала человека в качестве вполне совершенного творения природы, заставляла человека гордиться самим собой, что позже будет названо достоинством, и неизменно вновь и вновь толкала к мысли, что человек

сам может быть для себя высшим нравственным авторитетом» [21, с. 13].

Отход от секулярности как обязательного норматива можно увидеть у Дж. Милбанка, утверждающего, что за некоторыми религиозными традициями стоит более богатый и погруженный в жизнь опыт [23; 25].

Именно в идеологии гуманизма за миром «осевых религий», за социально-культурными традициями Средневековья закрепляются, как минимум, *три априорных предубеждения* секулярной антропологии, а именно: а) мир традиций — «царство косности», а не творчества; б) традиции анонимны и авторитарны, сдерживают личностное развитие; в) традиции локальны, а гуманизм универсален.

Перечисленные псевдоаксиомы гуманизма с большим трудом были деконструированы философами, культурологами, религиоведами XX–XXI вв. Так, видный представитель русской мысли Л.П. Карсавин считал, что традиция не противостоит личностному развитию, но является его необходимым условием, уникальным наследием и связующим звеном между индивидуальным и универсальным, временным и вечным, человеческим и божественным [8].

Философ В.В. Аверьянов в своем фундаментальном труде выделяет в традиции три атрибута: полноту, сорборность и вселенскость. «Традиция обладает свойством всеобщности, поскольку она присутствует во всех сферах жизнедеятельности человека. Под *традицией* понимается *обычно культурное, в том числе социальное и политическое наследие, которое передается от поколения к поколению*. Понятие традиции имеет ценностную, содержательную сторону, функциональную сторону, как вполне определенный способ хранения и передачи образцов деятельности людей, включая институциональные формы» [2, с. 15]. Кроме того, как показал О.И. Ге-

нисеретский, социальные институты модерна, исторические традиции и социально-антропологические практики взаимосвязаны между собой, где «институты — составляющие социальной структуры, традиции — выделяемые нити исторического процесса, практики — развернутая, реализованная функциональность» [4, с. 10].

В конечном итоге повседневность или «жизненный мир» современности шире, чем «мир новаций и мир ценности». Это, по А.С. Панарину, «триада, составляющая основу нашего бытия. Отношения внутри этой триады постоянно меняются, но в пределах значений, совместимых с законами сохранения человеческого вида. Новации могут посягать на жизненный мир (это в особенности доказала история промышленных обществ), но они же необходимы для его сохранения, ибо человек не имеет стабильных естественных ниш, его удел — творчество» [14, с. 45].

**Выводы и перспективы исследования.** Итак, подводя итоги нашего исследования, можно утверждать, что в нем мы раскрыли ряд общих мировоззренческих, теоретико-методологических, институциональных и экзистенциальных проблем, выступающих существенными ограничениями для устойчивости традиционалистской тенденции как в международных отношениях, так и в политике Российской Федерации. *Поворот к традициям* требует определенного периода времени для последовательной переоценки и конституирования социально-исторической матрицы аксиомодерна. Наиболее сложным выступает антрополого-экзистенциальный момент поворота к традиции, поскольку он подразумевает наличие осознанной интенции и воли к смыслам, мужества и стойкости, мудрости и творчества от исторического субъекта современности, его готовности к экзистенциальнym практикам мира традиций.

## Литература

1. Аванесов С.С. Личность как синергийная конституция // Философские науки. — 2008. — № 2. — С. 32–47.
2. Аверьянов В.В. Традиция и динамический консерватизм. (Издательская серия ИДК). — М.: Институт динамического консерватизма, ООО «Центральный издательский дом», 2012. — 696 с.
3. Ахматова А. Думали. — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.culture.ru/poems/9005/dumali> (дата обращения: 12.12.2025).
4. Генисаретский О.И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. — М.: Путь, 2002. — 528 с.
5. Зильберман Д. К пониманию культурной традиции. — М.: Институт развития им. Г.П. Щедровицкого; Политическая энциклопедия, 2015. — 623 с.
6. Иванов Д.И., Варава В.В. Триумф нечеловеческого, или Taedium vitae «конца истории» // Вопросы философии. — 2025. — № 1. — С. 34–50.
7. Каспэ С.И. В этом шкаfu много скелетов: политическое использование традиций в современной России // Социологическое обозрение. — 2022. — Т. 21. — № 1. — С. 9–37.
8. Карсавин Л.П. Философия истории. — СПб.: Комплект, 1993. — 352 с.
9. Кравченко С.А. Диагностика рисков становления новой России: запрос на интегральное и суворенное знание в сфере социально-политических наук // Полис. Политические исследования. — 2023. — № 3. — С. 165–180.
10. Левицкий В.С. Социология смысла: роль церкви в противостоянии гностицизма и ортодоксии как онтологических парадигм // Религиоведение. — 2021. — № 2. — С. 5–16.
11. Малявин В.В. Китай управляемый. — М.: Европа, 2009. — 303 с.
12. Михайловский А.В. Маятник модерна: дискуссии о технике в Германии. — М.: Академический проект, 2024. — 495 с.
13. Неклесса А.И. Неопознанная культура. Гностические корни постсовременности // Культура на рубеже XX–XXI веков: Глобализационные процессы. — СПб.: Нестор-История,

2009. — С. 188–243. — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [https://culturolog.ru/  
content/view/1242/9/](https://culturolog.ru/content/view/1242/9/) (дата обращения: 12.12.2025).
14. *Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке.* — М.: Русский Миръ, 2005. — 432 с.
  15. *Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл.* — М.: Языки славянской культуры, 2012. — 712 с.
  16. *Соколова Р.И. Традиция как духовный фундамент политической стратегии // Философские науки.* — 2011. — № 9. — С. 48–59.
  17. *Тодд Э. Интервью Наталии Руткевич: «Если концепции Добра и Зла больше не существуют, то за что вообще нам стоит бороться?» // Тетради по консерватизму: Альманах. № 3.* — М.: Некоммерческий фонд — Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2024. — С. 324–338.
  18. *Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / Отв. ред. С.С. Хоружий.* — М.: Прогресс — Традиция, 2010.
  19. *Шевченко В.Н. «Новая современность» и традиция в многополярном мире: философско-политический анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; В.Н. Шевченко, В.И. Спиридонова, Р.И. Соколова.* — М.: ИФ РАН, 2018. — 117 с.
  20. *Щипков А.В. Идеология социального традиционализма (социал-традиция) // Ортодоксия.* — 2022. — № 2. — С. 11–48.
  21. *Щипков В.А. Секулярные основания и утопические черты идеологии трансгуманизма // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки.* — 2018. — № 3. — С. 7–24.
  22. *MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory.* — University of Notre Dame Press, 2007.
  23. *Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason.* — Wiley-Blackwell, 2006.
  24. *Shils E. Tradition.* — University of Chicago Press, 2006. — 334 p.
  25. *Taylor C. A Secular Age.* — Belknap Press, 2007.