Борьба за традицию как форма социально-антропологической практики

Олег Агапов

Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирясова (Казань)

E-mail: ag.oleg2015@yandex.ru

Аннотация. Предметно-проблемное поле и концептуальное содержание статьи посвящено анализу концепта «борьба за традицию», становление которого происходит в современном российском академическом сообществе в контексте жестких геополитических и мировозренческих вызовов начала XXI века. Автор, развивая принципы и методы рефлексивного традиционализма с опорой на концепции С. Хоружего, А. Панарина, О. Генисаретского и А. Щипкова, показывает, что сегодня представителям социально-гуманитарного сообщества России стратегически необходимо: (а) обогащать и наращивать ключевые параметры цивилизационной идентичности России; (б) перманентно осуществлять процесс критической рефлексии и профилактики навязанных идентичностей; (в) активно противодействовать деструктивным моментам, возникающим в контексте развития российского государства-цивилизации. Автор статьи показывает, что в контексте современного поворота к традиции сформировались три методологических стратегии: фундаментализм, либеральный посттрадиционализм и традиционализм; эти стратегии на новом уровне выстраивают конфигурацию дискуссий об исторической перспективе России как суверенного государственно-цивилизационного существования в полицентричном мире в XXI веке. В рамках рефлексивного традиционализма развивается социально-антропологический подход к феномену традиций, рассматриваемых как константы бытия человеческого рода. Каждая из традиций — это личности или субъекты истории (государства-цивилизации, народы, страты, классы), свидетельствующие о себе самой формой, содержанием и стилем своей жизни. Таким образом, мир традиций — это насыщенная интерактивная, интерсубъектная, интерпретативная, принципиально диалогическая сфера, вовлекающая в свою орбиту человека полностью, позволяя ему сохранять и приумножать практики жизнестойкости и жизнеспособности.

Ключевые слова: борьба за традицию, Сергей Хоружий, аксиомодерн, антропологические практики, полнота бытия.

Для цитирования: *Агапов О.* (2025). Борьба за традицию как форма социально-антропологической практики // Patria. Т. 2. № 1. С. 89–103.

doi: 10.17323/patria.2025.26586

Struggle for Tradition as a Form of Social-Anthropological Practice

Oleg Agapov

Kazan Innovation University named after V. G. Timiryasov (Kazan)

E-mail: ag.oleg2015@yandex.ru

Abstract. The subject field and conceptual content of the article are devoted to the analysis of the concept “struggle for traditions”, which is emerging in the modern Russian academic community in the context of harsh geopolitical and ideological challenges of the early 20th century. In this paper, I develop the principles and methods of reflexive traditionalism based on the concepts of S. Khoruzhy, A. Panarin, O. Genisaretsky, A. Shchipkov, show that today it is strategically necessary for representatives of the Russian socio-humanitarian community to: (a) enrich and enhance the key parameters of Russia’s civilizational identity, (b) continuously carry out the process of critical reflection and prevention of imposed identities, (c) actively counteract destructive moments arising in the context of the development of the Russian state-civilization. I try to show that in the context of the recent turn towards tradition, three methodological strategies (as

wordviews) have been formed: fundamentalism, liberal post-traditionalism and traditionalism, which, at a new level, build a configuration of discussions within which the historical perspective of Russia as a sovereign state-civilizational existence in a multicentric world in the 21st century. Within the framework of reflective traditionalism, a socio-anthropological approach to the phenomenon of tradition, seen as a constant of human existence, is emerging. Each tradition represents individuals or subjects of history (states, civilizations, peoples, strata, classes) that bear witness to it by their very form, content, and lifestyle. Thus, the world of traditions is a rich interactive, intersubjective, interpretive, fundamentally dialogical sphere that fully engages a person in its orbit, allowing them to preserve and multiply the practices of resilience and vitality.

Keywords: the struggle for tradition, Sergei Khoruzhy, axiomodernity, anthropological practices, the fullness of being.

For citation: Agapov O. (2025) "Struggle for Tradition as a Form of Social-Anthropological Practice", *Patria*, vol. 2, no. 1, pp. 89–103.

doi: 10.17323/patria.2025.26586

1

Современный политический философ и общественный деятель А. В. Щипков, анализируя тенденции развития России и мира, пришел к выводу о том, что в средоточии духовной ситуации современности/модерна происходит *борьба за аксиомодерн*, где ведущим стилем мышления должна стать научно-исследовательская программа «знание-традиция», преодолевающая крайности власти-знания (модель эпохи модерна) и власти-традиции (архаичная модель). Он пишет, что «аксиомодерн как культурное явление сопровождает рождение социального традиционализма в общественной жизни» России (Щипков, 2017: 225).

Понятие «борьба» в работах А. В. Щипкова — это не метафора, а признание сложной геополитической ситуации, проявляющейся сегодня в схватке России против НАТО на полях Украины (2022 — наше время) и в жесткой политике санкций стран коллективного Запада против России (2014 — наше время). Иными словами, это борьба, предполагающая реального врага/врагов (с определенным мировоззрением, социально-демографическими и материально-технологическими ресурсами), ставку и альтернативу между победой и поражением. Относительно ставки А. В. Щипков убежден, что «задача приверженцев высокой традиции состоит в том, чтобы не отдать будущее во власть деструктивных неонацистских, неоязыческих, фундаменталистских элементов» (Щипков, 2017: 169), которые захватили власть на Украине и имеют своих адептов в России. Поэтому будущее российского общества — «не просто поворот к традиции, но "*борьба за традицию*" — за то, какая именно традиция будет востребована, за новый консенсус», позволяющий России обрести право на историческое суверенное существование в полицентричном мире в XXI века.

Субъектами «борьбы за традицию» выступают, с одной стороны, традиционалисты, а с другой — фундаменталисты и либеральные постгуманисты-модернисты. Каждая из указанных партий предлагает свою альтернативу развития человеческого рода в XXI веке и свою модель гегемонии в международных отношениях. Однако если вспомнить аристотелевскую типологию форм политического правления, то при всем их многообразии

есть среди них правильные и неправильные, где критерием выступает ответ на вопрос, в чьих интересах — всех или немногих — она осуществляется.

В нашем случае как при победе фундаменталистов, так и при триумфе либеральных постгуманистов мы можем получить мир-систему, построенную на принципах цивилизационного и (или) социального расизма. При победе в борьбе за аксиомодерн традиционалистов мы получаем справедливый мир для всех, а не для «золотого миллиарда». Не однополярный мир в духе победы глобалистского коллективного Запада или «Арабского халифата 2.0», а «сложную гегемонию» государств-цивилизаций (Сафранчук, 2021: 175).

Ярким примером деятельности традиционалистов в международных отношениях выступает сообщество БРИКС, где

> ведется поступательная работа по наращиванию практического сотрудничества в стратегически важных для России областях. В первую очередь это укрепление международной безопасности, наращивание сотрудничества в области торговли и инвестиций, преодоление цифрового разрыва, развитие межрегионального сотрудничества, достижение устойчивого развития и инклюзивного роста (Стратегия..., 2020: 6).

Конкретнее, если либеральная политическая теория исходит из концепции «конфликта цивилизаций» С. Хантингтона, то традиционалисты предлагают модель «солидарности цивилизаций» В. Расторгуева (см.: (Расторгуев, 2019)).

Типологизация социально-политических и социокультурных движений с выделением традиционалистов, фундаменталистов и либералов-постмодернистов сложилась в начале XXI века в контексте постсекулярной политической философии (Ю. Хабермас, Ч. Тейлор, С. Хоружий, М. Розати, П. Бергер, Д. Узланер и другие). В частности, ее применяла в 2016 году политический философ Кристина Штёкль, показавшая, что борьба за традиционные ценности стала основой для развития части политико-академических элит обществ «позднего», или «текучего» модерна в контексте поисков стратегии преодоления исторических тупиков эпохи модерна. Примечательно, что в типологии К. Штёкль предложен тринитарный подход, позволяющий более сложно воспринимать динамику современности и преодолеть во многом ложную дихотомию «прогресс — регресс», на которую опирались многие политические философы XIX–XX веков. Например, по отношению к религии традиционалисты отличаются от либералов и фундаменталистов тем, что их стратегия учитывает плюрализм, характерный для современных постсекулярных обществ (Штёкль, 2016: 230). Конкретнее, К. Штёкль разобрала три ключевых политических вопроса позднего модерна (по Ю. Хабермасу) с реконструкцией возможных ответов со стороны традиционалистов, фундаменталистов и либералов (Приложение 1).

Основной вывод К. Штёкль состоит в том, что социальные стратегии традиционалистов позволяют модерным обществам уйти от крайностей политических сценариев поведения фундаменталистов и либералов, поскольку «традиционалисты не уходят из общества и не поддерживают насильственные средства его преобразования; они полагаются на кон-

сервативные религиозные и политические установления в своих странах, привлекают на свою сторону политических и гражданских общественных деятелей и создают международные альянсы» (Штёкль, 2016: 240).

Иными словами, традиционалисты — это прежде всего социально ответственные граждане модерных национальных государств и обществ, для которых традиция — это «противоядие от переворотов, исторических разрывов и других ситуаций, когда “порвалась связь времен”» (Щипков, 2017: 228). Более того, это «метод социального и культурного строительства» (Щипков, 2017: 226), а не догма, свертывающая историческую динамику. Традиции — это смысловые ориентиры, каноны и константы исторического творчества исторических субъектов — цивилизаций, религий, народов, личностей.

Наличие в социально-политическом пространстве российского общества (шире — любого модерного сообщества) как минимум трех методологических подходов и связанных с ними политико-социальных движений позволяет всерьез говорить о поиске *альтернативы развития* человеческого рода в современных чрезвычайно сложных геополитических условиях (2014–2025 годы). Более того, герменевтика взглядов традиционалистов, фундаменталистов и либералов, произведенная К. Штёкль, позволяет преодолеть расхожие представления о традиции как о косном и инерционном социально-экзистенциальном явлении. Наоборот, культурно-историческая и теоретико-методологическая «борьба за традицию» оборачивается борьбой на два фронта, показывая свою динамику и сложность, требуя от каждого из нас как субъектов современности духовно-нравственной и интеллектуальной мобилизации, личностных качеств (свободы, инициативы, ответственности).

Традиция/традиции выступают для нас как «поле» идентичности, как область социально-исторического потенциала и капитала, которую мы должны знать и определенным образом заботиться о ней. Современная политическая элита России — научная, военная, административная, творческая — все более в реалиях 2014–2025 годов осознаёт, что признание цивилизационной идентичности России — это не только предмет оживленной академической дискуссии, а жесткая геополитическая, экономическая и социокультурная необходимость, связанная с обретением гуманитарного суверенитета, способного выступить основанием для интегративного, единого по цели и множественного по формам гражданского служения. Более того, важно понимать, что мы живем в мире «позднего» модерна, который в мировоззренческо-идеологическом плане выступает периодом «оспариваемой» современности (см.: (Спиридонова, 2022)).

Риски неучастия России как субъекта в выработке модели дальнейшего глобального сообщества очень высоки и могут обернуться практиками «навязанной» идентичности. История взаимоотношений между странами Западной Европы и Россией, Западом и Востоком в Новое время изобилует примерами не только сдерживания роста субъектности народов, но и «взращивания» искусственных наций.

Отмечая наличие альтернативных позиций, мы должны помнить о том, что всякий разговор о другом сценарии нашего развития предлагает

поиск реальной модели становления человеческого бытия. Так, основатель синергийной антропологии С. С. Хоружий, размышляя о проблеме альтернативы, отмечает, что она невозможна без трех фундаментальных условий: расширенного сознания; наличия внеположных кругу реальности энергий/сил; возможности участия внеположных энергий в сущем (Хоружий, 2005: 61). К сожалению, следует признать, что человек глобализирующегося модерна редуцирован и одномерен, он находится вне метафизического горизонта жизни.

Российское общество рубежа XX–XXI веков — это сообщество отчужденно-одномерных, фрагментарных людей эпохи модерна, в бытии которых весьма противоречиво сосуществуют идеи, ценности, практики модернизации XVII–XXI веков. На наш взгляд, интерес к традиции в современности — это интерес к практикам жизнестойкости, к жизнеспособности и полноте бытия. В известном плане традиция — это *символ жизни и сама жизнь* в противоположность культуре модерна с ее перманентной фрагментарно-одномерной проектностью человека без надежды онтологического воплощения.

Иными словами, говоря сегодня о возрождении, сохранении и развитии традиций, необходимо задуматься о том, а есть ли вокруг нас *люди Традиции*, готовы ли мы сами следовать той или иной традиции в своей жизни, готовы ли мы сами к инициативному, свободному и ответственному наследованию чего-либо/кому-либо; готовы ли мы стать диадохами (*греч.* «последователь», «преемник»). Нам важно ответить на вопросы: что? кому? кто? каким образом? — готов или не готов наследовать. Неслучайно о. Георгий Флоровский первым шагом реализации стратегии неопатристического синтеза в 1920–1930-х годах считал реализацию интенции «вперед, к Отцам Церкви», что подразумевало творческую диалоговую встречу, большой герменевтический разговор о сущности и смысле христианства, а Сергей Хоружий в дальнейшем настаивал, что путь русской философии — это путь «бесконечной патристики», путь экзистенциально-феноменологического и культурно-исторического синтеза патристики и аскетики, путь преображения.

Обращение к традиционным ценностям в условиях современного российского общества требует от академического сообщества России выработки определенной теоретико-методологической стратегии, позволяющей вывести процесс традиционализации на уровень высокой рефлексии, позволяющей российскому обществу конституировать практики жизнестойкости и жизнеспособности. Мы убеждены, что главное сегодня — расширять формы и практики работы с традицией/традициями. Поэтому стратегически необходимо:

а) обогащать и наращивать ключевые параметры цивилизационной идентичности (ориентиром здесь может быть наследие С. Аверинцева, А. Панарина, В. Расторгуева, В. Цымбурского, С. Хоружего);

б) перманентно осуществлять процесс критической рефлексии и профилактики навязанных идентичностей;

в) активно противодействовать деструктивным моментам, возникающим в контексте развития российского государства-цивилизации.

С. Хоружий отмечал, что «посредством апокалиптических схем» псевдотрадиционалистами «осуществляется своего рода кража прошлого и присвоение будущего», ведущая к фальшивости общественного сознания:

> И нельзя не заметить, что сознание, занятое подделкой традиции или стилизацией под традицию, — полярная противоположность сознанию, обладающему традицией и стоящему в традиции. Поэтому традиционализм представляет опасность для традиции, и традиция нуждается в защите от традиционалистов (Хоружий, 2017).

Наше упование на академическое сообщество неслучайно, поскольку именно сегодня ученые представляют, по В. Левицкому, не просто профессиональное сообщество, но и институт онтологической ответственности, в социальной миссии которого есть следующий функционал: 1) легитимация онтологии; 2) синхронизация индивидуальных сознаний на ее базе; 3) выявление аномалий (явлений, угрожающих стабильности господствующей онтологии) и борьба с ними; 4) сознательное конструирование реальности (Левицкий, 2021а: 40).

Более того, современный человек начала XXI века — как правило, по П. Бурдьё, «homo academicus», человек, имеющий высшее образование, с научной картиной мира. Действительно, доступ к профессиональной форме деятельности сегодня дается через университетскую подготовку. Вместе с общей академической культурой обучающиеся входят в мир дисциплинарной научной социализации и разделения труда согласно социально-технологическому укладу. Управленцы, государственные служащие, бизнесмены, военные, инженеры и так далее — все они homo academicus, у них у всех в рамках вузовского образования формируется *габитус рациональности*, методология подхода к себе, природной и социальной реальности.

Иными словами, российская гражданская политическая нация в своем «ядре» — это homo academicus, результат обширной и многомерной модернизации XVIII–XX веков, где необходимость в традиционализации понимается совсем по-другому, чем это было в прежние эпохи. Полагаем, что сложность ситуации борьбы за традицию в начале XXI века состоит в том, что современный этап развития общества характеризуется, по В. Левицкому, «следующими особенностями: 1) осознанием возможности конструирования реальности; 2) созданием институций, в функционал которых входят данные задачи; 3) формированием новых идентичностей, способов солидаризации и типов стратификации; 4) появлением альтернативных проектов глобального развития, отстаивающих собственные аксиологические стандарты» (Левицкий, 2021б: 43).

Например, без социально-гуманитарного академического сообщества, без трансдисциплинарного сотрудничества ученых, философов и теологов невозможно конституировать и легитимизировать концепт «традиции». В частности, мы солидарны с А. В. Щипковым, полагающим, что первым шагом в борьбе за традицию должно стать переосмысление концептов «традиция» и «традиционализм», ставших для политической и социальной философии XVIII–XX веков скорее символом стигматизации, чем философской категорией или научным термином: «В дискуссиях вокруг традиции наблюдается бесконечная борьба исторических фетишей и фобий,

а дискуссии нередко выглядят как состязание в навешивании ярлыков. Масла в огонь подливают отдельные исследователи, использующие аппарат науки в идеологических и публицистических целях» (Щипков, 2017: 226). Также и С. Хоружий отмечал в 2017 году, что

> традиционализм целиком остается в рамках старого философского и политического мышления, стоящего на бинарных оппозициях, и прежде всего оппозиции Традиция — Модерн («Модернити»). Но понимание традиции как школы живого опыта, которая не абсолютизирует никаких сущностей и институций, заставляет понять традицию как творчество и тем открывает путь к снятию этих оппозиций (Хоружий, 2017).

Таким образом, эвристическая теоретико-методологическая задача современного подхода к традициям — разработать философию истории альтер- и аксиомодерна.

2

Без целенаправленной деятельности академических институций РАН, Института наследия им. Д. С. Лихачева, иных поддерживаемых Российским научным фондом научно-исследовательских институтов, профильных кафедр и лабораторий вряд ли возможно развитие традиционных институтов и ценностей. Наше современное знание о России как государстве-цивилизации оказалось возможным благодаря деятельности подвижников русской культуры XX века, которые, несмотря на все попытки модернизаторов советской и постсоветской эпохи, отстояли историко-гуманитарный суверенитет и субъектность России. В этом плане все рассуждающие о гуманитарно-патриотическом повороте 2022 года неправы, ибо духовное подвижничество и борьбу против воинствующей русофобии и секуляризма, технократизма и экономикоцентризма, слепого западноцентризма русская/российская философия, исторические научные школы, богословская мысль ведут на протяжении XIX–XXI веков.

В качестве примера осмелюсь предложить творческую периодизацию жизни известного российского ученого, философа и богослова С. С. Хоружего (1941–2020), который стал для многих поколений гуманитариев реальным примером гражданско-академического служения России. Если обратиться к реконструкции вхождения в традицию самого С. Хоружего, то он шел навстречу отцам Церкви и классикам русской философии Л. П. Карсавину, о. Г. Флоровскому, о. П. Флоренскому. Весьма схематично в его жизни можно выделить следующие периоды:

а) период «возращения имен», вхождение в русскую интеллектуальную традицию (1960–1980-е годы);

б) формирование и развитие концепции синергийной антропологии (с 1990-х по 2005–2010 годы);

в) развитие идей синергийной антропологии в поле политической и социальной философии (2009–2020 годы).

Обращение к большой традиции русской/российской цивилизации у С. С. Хоружего произошло задолго до перестройки М. С. Горбачева (1985–1990), то есть не по партийному разрешению гласности, а по зову совести и законам восстановления исторической справедливости и памяти обол-

ганной в советском марксизме истории России. Для него переоткрытие традиции христианства есть вклад в поиск новых путей для российской философии и основание для собственной, личностной ревитализации, открытия себя подлинного. Его ближайший друг и в дальнейшем коллега по Институту синергийной антропологии философ и методолог Олег Генисаретский был убежден, что осознанная практика наследования сообщает человеку *степенность*, или «причастность к иерархическому порядку мира», делает жизнь «с привкусом сакральности на губах» (Генисаретский, 2010: 790).

Без сомнения, вся научно-философская жизнь С. С. Хоружего была связана с реконструкцией восточнохристианского дискурса православия и теоретико-методологической деятельностью по реабилитации практик человеческого бытия (проект «Фонарь Диогена. Человек в многообразии практик»). Большое время истории, связанное с развитием православия, позволило ему открыть не только практики исихазма/паламизма, но и скрытую от глаз советского общества Атлантиду российской/русской интеллектуальной традиции[1].

Разумеется, на этом пути восстановления смыслов русского/российского культурно-исторического типа С. С. Хоружий был не один. Он сам, его друзья и сподвижники (В. В. Бибихин, О. И. Генисаретский, Ф. Е. Василюк, Н. Л. Мусхелишвили и другие) были частью большого социально-гуманитарного движения за право быть собой — русскими, православными, несоветскими, духовно свободными и ответственными.

Итак, традиции, институты, поля и иные явления социального бытия человеческого рода, если отвлечься от гегемонии позитивистской методологии в социально-гуманитарном познании, представлены *конкретными людьми* и выступают в нашей жизни как *формы межличностных отношений*, в большей или меньшей степени причастные социальным целостностям. Последние опознаются в социальных дисциплинах или как обобщенные модели поведения, или как отчужденные анонимные социальные среды и структуры, где мы выступаем субъектами, агентами, акторами, аватарами определенных социальных ролей и статусов.

Традиции (в социально-антропологическом контексте) — это личности или субъекты истории (государства-цивилизации, народы, страты, классы), свидетельствующие о традиции самой формой, содержанием и стилем своей жизни. Например, А. Ф. Лосев был для послевоенных поколений советских преподавателей высшей школы и студентов живой легендой — традицией русской философии. Наши бабушки и дедушки, наставники в профессии, соседи при таком подходе оказываются прямыми или опосредованными субъектами народных, религиозных, профессиональных и иных традиций, формирующими габитус нашей жизни.

В такой личностно-экзистенциальной парадигме традиции — это насыщенный интерактивный, интерсубъектный, интерпретативный, принципиально диалогический мир, вовлекающий в свою сферу человека полностью, позволяя ему стать *целым* — у-целеть, ис-целиться, стать цело-мудренным. Традиция — это форма полноты бытия, позволяющая канализировать и конституировать энергии жизни. Традиции с позиций

синергийной антропологии оказываются средоточием исторического опыта человеческого рода по сохранению и преумножению практик жизнестойкости и жизнеспособности.

Согласно С. С. Хоружему, каждая из духовных традиций человеческого рода — это канон зрелости. Например, в христианской традиции богословия и философии есть следующие константы: 1) человека как образа Божьего; 2) тела как основания для самости, социальности, культуры; 3) константа души/Духа как времени человеческой субъектности и субъективности. Константы — это атрибуты антропологической реальности, вне которых ее бытие окажется под угрозой смерти и аннигиляции.

Современная же антропологическая ситуация содержит в себе риски расчеловечивания. Мы солидарны с Н. Н. Ростовой, утверждающей: «Человек сегодня живет в режиме *растабуирования*, утраты ответов на вопросы, которые его конституировали. Он погружается в первичную бессмыслицу. Антропологически — это означает смерть человека» (Ростова, 2020: 731). Вместе с тем сторонники транс- и постгуманизма идут сегодня по пути самовольного исключения качеств человеческого бытия, отказа от многообразия форм человеческой субъектности (идеология отмены человека), что оборачивается *антропологической катастрофой* (по М. К. Мамардашвили), проявляющейся во множестве феноменов, имеющих как социально-психологические (рост неврозов, психозов, депрессий, активных и пассивных форм суицидального поведения), так и экономические, политические и социокультурные формы. Как показывал в своих трудах В. А. Кутырев:

> Человеку надо заботиться об идентичности своей формы. Such as we are made of, such we be! (Какими мы созданы, такими нам и быть!) Экзистенциальная ситуация человечества трагична, но не бессмысленна, пока и поскольку из нее ищут выход. Не подготовка к смерти (философия должна учить умирать), а борьба за продолжение жизни (философия должна учить жить) придает ей смысл (Кутырев, 2009: 433).

Для вхождения в традицию необходимо гуманитарно-герменевтическое искусство сложного восприятия смыслов и институций, входящих в наследуемую цивилизационную архитектуру, поскольку многое в ней может оказаться «колючим кладом». Именно так С. С. Хоружий называл социокультурную ситуацию «слепого», без «различения духов» наследования. Впервые он изложил гипотезу «колючего клада» в 2012 году. Ее суть в том, что мы должны не автоматически копировать опыт прежних культурно-исторических типов, а заниматься практикой разборчивого, осмысленного наследования. Конкретнее, Хоружий, соглашаясь с утверждением о большом влиянии Византии на последующее развитие Западной и Восточной Европы, пишет о том, что ее подлинной жемчужиной выступает исихазм/паламизм, а не традиция сакрализации власти: «Христианское учение о мире не может вести к сакральному обоснованию империи. Ясно также, что энергийная связь мира и Бога не обеспечивает сакрализации вообще никаким мирским институциям в их статичном существовании, не дает она и обоснования юстиниановой “симфонии”» (Хоружий, 2012: 191). Хоружий полагает, что

> связь Бога и человека, ergo, Бога и мира по энергии — специфический род связи, конституирующий иную реальность и иную процессуальность, динамику мирового бытия, нежели связь по сущности, предполагаемая античной мыслью, равно как и классической европейской метафизикой. Паламитское богословие совершило отказ от эссенциализма — «преодоление метафизики» — в проблеме человека и личности, в сфере антропологии (хотя и здесь остается еще немало открытых проблем). Необходимо продолжить дело святого Григория Паламы, распространив его энергийный дискурс, концепции богословия энергий на уровень социальной реальности, в область учения об обществе и государстве. Это — масштабная и нелегкая, глубоко творческая задача (Хоружий, 2012: 191).

С. С. Хоружий поясняет, что речь здесь идет о задаче по тому устроению «социально-государственной сферы согласной с христианской энергийной икономией», которое не может воплощаться в «сакрализации институций». Разумнее создавать определенные «социальные и государственные практики и стратегии, в содействии одним таким практикам и отказе от других» (Хоружий, 2012: 191).

Вдумчиво-герменевтическое отношение к византийскому наследию позволяет нам сконцентрироваться на духовных практиках, дающих смысл, энергию и жизнь традициям. Именно практика исихазма получила вторую родину на Руси / в России в XIV–XV веках, где трудами и подвижничеством преподобного Сергия Радонежского происходит одухотворение и преображение всех социальных отношений русского народа. Хоружий показал, что

> Православие, греческая вера, не только не стало для русского сознания подавлением его собственной жизни, его мира, но открыло для этого сознания новые горизонты, дало ему возможность найти себя и себя выразить. Событие встречи с Православием принесло ему не оковы, не впадение в рабскую зависимость, а совершенно наоборот, расковывание, высвобождение потенций, которые прежде оставались под спудом. В этом событии для русского сознания, русской культуры раскрылись новые, несравнимые с прежними, возможности самовыражения и самореализации (Хоружий, 2012: 191).

При этом, идя навстречу традиции/традициям, мы должны понимать, что мы редуцированы, а чаще и вовсе «Латоны» и (или) «Дисмасы», для которых традиция — это чудо спасения в последний момент. С. С. Хоружий, комментируя тексты позднего М. Хайдеггера, описал поведение человека, отказывающегося от экзистенциального существования, термином «латон» (от *греч.* lathon — «скрывающийся», «замыкающийся от бытия»). Конкретнее, речь идет о человеке, который «не устанавливает своего отношения к истине в ее… онтологическом (а не эпистемологическом, новоевропейском) истолковании — к истине, Aletheia, как несокрытости. Lathon — тот, кто скрывается и остается сокрыт от истины, а тем самым и от бытия» (Хоружий, 2013: 58).

В рамках существования человека-Латона формируются целые сообщества и идеологии, избегающие трансценденции, практикующие именно «забвение», «искажение», «затемнение». Хоружий отдельно разбирает типы социально-антропологического поведения Латона (латонов). Он опознаёт Латона в поведении людей авторитарно-тоталитарных политических режимов, в структурах деятельности людей общества потребления. Степень забвения бытия может быть различной, от практик невменяемо-

сти, сохраняющих память о трансценденции, до практик полного провала в «плоский мир» безразличия к своему существованию. Предельный опыт забвения бытия — это сфера действий Ультра-Латона, или (по типологии синергийной антропологии) Онтического Человека (Хоружий, 2013: 59).

Ученые эпохи постправды, отказывающиеся от критерия истины, предметности и проблемности научного познания, движутся по сценарию человека-Латона, превращая науку в имитацию сущего. Иначе говоря, научное познание способно стать как практикой обогащения и расширения (человек как сообщество топик), так и практикой редуцирования, безумного производства убледненных образов мира и человеческого бытия (хоровод из копий социально-гуманитарных наук: человек экономический, человек психологический, человек политический, человек исторический, человек социологический). Практика редуцирования выступает, по Хоружему, как инструмент эвтаназии человеческого рода[2].

Однако выводы С. С. Хоружего далеки от пессимизма, поскольку

> человек неотменимо свободен быть или не быть: редуцировать или не редуцировать себя — а если потребуется, то и де-редуцировать. Открытость онтологическая значит и открытость, неутрачиваемость возможности вернуться в открытость. Связь с реальностью и грядущим устанавливает не построение сценариев, а жест возвращения в открытость, дередуцирования себя. Это жест истового обращения, чающего услышать ответ: *быть помянутым* (Хоружий, 2005: 122).

Бытие человека изначально ответственно:

> оно отнюдь не в том, чтобы дать простор тенденциям человеческого господства, но в том, что *долг человека — служить разумным центрирующим началом* во всем масштабе Большой Системы, гармонизирующим отношения всех трех сфер (Человек — природа — Техника) и открывающим для всего их единства возможность, перспективу бытийного трансцендирования (Хоружий, 2005: 258).

Начало мышления, в том числе и о проблемах человеческого бытия, или бытия человеческого рода, — это всегда размыкание, требующее от теолога, философа, ученого мужества поиска истины, дисциплины/аскезы ума, высокой теоретико-методологической культуры. Искусство познания ученого состоит в претворении как экзистенциальных, так и социально-исторических интенций в ясную *научно-исследовательскую программу*, которая может выступить как в личностной (программа личности), так и в коллективной проекциях (программа научной школы, направления).

Традиция воспринимается С. С. Хоружим как трансляция конкретного знания, смыслов и практик от одного поколения другому, от человека человеку. Он утверждает: *что «не транслирует себя, то и не существует»* (Хоружий, 2017). Сложное устройство культурно-исторических форм, или цивилизаций, подразумевает множественность и разноприродность трансляций, то есть наследований. Например, каждый социальный институт подразумевает за собой определенную традицию и форму практики жизни. В связи с этим корректно говорить о *спектре традиций*, которые своим единством в многообразии конституируют поле современного российского государства-цивилизации. Входя в традицию, важно найти онтологическое «ядро» и «примыкающие практики/сообщества». Важно не свернуть в онтические и виртуальные топики. Конкретнее, С. С. Хору-

жий обратил внимание на то, что проблематика, конституирующая социальный феномен традиционализма, — это социально-экзистенциальная проблематика человека эпохи модерна, то есть субъекта, живущего вне культурно-исторического поля самой традиции. Следовательно, в этом плане необходимо выявить смысловой центр традиции, а именно — духовные традиции (в случае с христианством это исихазм, с исламом — суфизм), а не стремиться к внешнему воссозданию эпохи традиционного общества (стратегия фундаменталистов) или к их имитации (стратегия либералов-постмодернистов) (Хоружий, 2017).

Более того, причастность традиции создает в экзистенциальном плане прецедент оправдания человеческого бытия, выступает гарантом антроподеции, онтодеции, а в пределе — и теодеции. По О. И. Генисаретскому, подобное

> оправдание дает возможность убедиться в сродности открывшегося воображению жизненного мира и образа человечности, доступной в нем; это попытка, развиваемая мыслью, дойти до выявления ценностей, оправдывающих воображенный мир; внимание в его духовном первородстве, испытывающее возможные миры на жизнепригодность, а человека — на жизнеспособность в них; это стремление сохранить свою человеческую идентичность, усилить свою личностную и родовую осуществимость, пережить новое побуждение к жизни, окрашенное вкусом подлинности и совершенства (Генисаретский, 2010: 803).

Фактор оправдания дает человеку шанс осуществления вместо существования, когда он «осуществляется во всей полноте доступных ему — на данной ступени развитости — возможностей (телесных, душевных и духовных)» (Генисаретский, 2010: 803).

Таким образом, мы всегда в своей публично-приватной жизни (экономической, политической, социокультурной) находимся в ситуации *множественности наследований*, где одна традиция накладывается на другую, тесня друг друга, конкурируя друг с другом за внимание. При этом в бытии современного общества есть и ситуации ощущения пустоты, «чистого листа», бессмыслицы. И в случае избыточной «пестроты», и в случае смыслового вакуума важно уйти от поверхностного восприятия социально-исторического существования к более серьезному осмысленному отношению как к социальности, так и к практикам своего пребывания в ней.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Разумеется, осознание всей важности теоретико-методологического и социокультурного значения идей и концепций С. С. Хоружего впереди, а для этого нужно еще многое сделать. Так, необходимы, во-первых, издание полного собрания сочинений; во-вторых, выявление институционального влияния его идей на академическое сообщество; в-третьих, экстраполяция методологии и концептов синергийной антропологии для решения проблем современности.

[2] Как показал Д. А. Узланер, «“психологический человек” — это то новое действующее лицо, которое выходит на арену современной истории. Его появлению предшествовал целый ряд других типов: человек политический, человек религиозный, человек экономический (оказавшийся всего лишь промежуточным типом). “Психологический человек” венчает эту цепочку, он живет самим собой: “он стал своей собственной религией: забота о себе — его ритуал, а здоровье — важнейшая догма”. Ему свойственно почти сакральное внимание к миру внутренних переживаний, сквозь призму которых он рассматривает все на свете: мораль, политику, общество. Ввиду того, что “психологический человек” замкнут на своем “Я”,

для него характерен небывалый эгоизм, доходящий до полного отрицания каких-либо прав “Мы”. “Психологический человек” хочет осознавать себя хозяином своей жизни и вследствие этого стремится избавиться от всего того, что еще на него влияет: социум, традиция, прошлое. Даже чувство вины попадает у “психологического человека” в немилость как всего лишь еще один самообман; бесстыдство — вот к чему он стремится» (Узланер, 2007: 240).

ЛИТЕРАТУРА

Генисаретский О. И. (2010). Чувство прямого действия: гуманитарная наука и ведомое упование в поисках человечности человека // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / под ред. С. С. Хоружего. М.: Прогресс-Традиция.

Кутырев В. А. (2009). Бытие или ничто. СПб.: Алетейя.

Левицкий В. С. (2021а). Особенности структуры и процессов конструирования социальной реальности модерна / автореф. дис. … д-ра филос. наук. М.: МГУ.

Левицкий В. С. (2021б). Социальные трансформации постметафизической эпохи // Философские науки. Т. 64. № 4. С. 29–45.

Расторгуев В. (2019). Мир и солидарность цивилизаций, природа нигилизма и варварство цивилизаторов // Мир цивилизаций и «современное варварство»: роль России в преодолении глобального нигилизма: колл. моногр. по материалам XVI Междунар. Панаринских чтений. М.: Ин-т наследия.

Ростова Н. Н. (2020). Аджорнаменто антропологии: преодоление границы между природой и культурой // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. Т. 36. Вып. 4. С. 731–750.

Сафранчук И. А., Жорнист В. М., Несмашный А. Д. (2021). Гегемония и мировой порядок: обзор концепции «сложной гегемонии» // Вестник международных организаций. Т. 16. № 1. С. 172–183.

Спиридонова В. И. (2022). Контуры многоцивилизационного мира // Проблемы цивилизационного развития. Т.4. № 2. С. 5–33.

Стратегия развития БРИКС и приоритеты для России (2020) / М. Л. Баталина, Т. В. Бордачев, М. С. Бочкова и др.; ред. Т. А. Мешкова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики.

Узланер Д. А. (2007). От Фрейда к «Сакральной социологии»: учение Филиппа Риффа // Логос. № 5. С. 236–255.

Хоружий С. С. (2005). Очерки синергийной антропологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы.

Хоружий С. С. (2012). Колючий клад: византийское наследие в его обоюдоострой актуальности // Развитие и экономика. № 9. С. 180–191.

Хоружий С. С. (2013). Как обходиться без бытия, или механика Латона // Вопросы философии. № 10. С. 50–66.

Хоружий С. С. (2017). Злоключения традиции, или Почему нужно защищать традицию от традиционалистов. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1749 (дата доступа: 20.01.2025).

Штёкль К. (2016). Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 4. С. 222–240.

Щипков А. В. (2017). Социал-традиция: монография. М.: АСТ-Пресс.

REFERENCES

Genisaretskij O. I. (2010) “The Sense of Direct Action: The Humanities and “Knowing” Hope in the Search for the Human Humanity”, *Diogenes’ Lantern. The Project of Synergetic*

Anthropology in a Contemporary Humanitarian Context (ed. by S. S. Khoruzhy), Moscow: Progress-Tradicija.

Khoruzhiy S. S. (2005) *Essays on Synergetic Anthropology*, Moscow: In-t filosofii, teologii i istorii Sv. Fomy.

Khoruzhiy S. S. (2012) "The Thorny Treasure: The Byzantine Legacy in Its Double-Edged Relevance", *Razvitie i Jekonomika*, no. 9, pp. 180–191.

Khoruzhiy S. S. (2013) "How to Do without Being, or The Mechanics of Lathon", *Voprosy Filosofii*, no. 10, pp. 50–66.

Khoruzhiy S. S. (2017) *The Misadventures of Tradition, or Why It Is Necessary to Protect Tradition from Traditionalists* (http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1749, accessed on 20.01.2025).

Kutyrev V. A. (2009) *Being or Nothing*, Saint Petersburg: Aletejja.

Levickij V. S. (2021a) *The Features of the Structure and the Processes Creating Modern Social Reality (Doctor of Letters in Philosophy Thesis Summary)*, Moscow: MSU.

Levickij V. S. (2021б) "Social Transformations of the Post-Metaphysical Era", *Filosofskie Nauki*, vol. 64, no. 4, pp. 29–45.

Rastorguev V. (2019) "The World and Solidarity of Civilizations, the Nature of Nihilism and the Barbarism of Civilizers", *The World of Civilizations and "Modern Barbarism": Russia's Role in Overcoming Global Nihilism*, Moscow: Institut Nasledija.

Rostova N. N. (2020) "Aggiornamento of Anthropology: Bridging the Border between Nature and Culture", *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta. Filosofija i Konfliktologija*, vol. 36, iss. 4, pp. 731–750.

Safranchuk I. A., Zhornist V. M., Nesmashnyj A. D. (2021) "Hegemony and World Order: An Overview of the Concept of "Complex Hegemony"", *Vestnik Mezhdunarodnyh Organizacij*, vol. 16, no. 1, pp. 172–183.

Shchipkov A. V. (2017) *Social-Tradition: A Monograph*, Moscow: AST-Press.

Spiridonova V. I. (2022) "Contours of the Multi-Civilizational World", *Problemy Civilizacionnogo Razvitija*, vol. 4, no. 2, pp. 5–33.

Stoeckl K. (2016) "Post-Secular Conflicts and the Global Struggle for Traditional Values", *Gosudarstvo, Religija, Cerkov' v Rossii i za Rubezhom*, no. 4, pp. 222–240.

The BRICS Development Strategy and Priorities for Russia (ed. by T. A. Meshkova), Moscow: Izd. dom Vysshej shkoly jekonomiki.

Uzlaner D. A. (2007) "From Freud to "Sacred Sociology": The Teachings of Philip Rieff", *Logos*, no. 5, pp. 236–255.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

№	Вопросы	Фундаменталисты	Либералы	Традиционалисты
1	Свобода вероисповедания и зримое присутствие религии в публичной сфере	свобода вероисповедания — это признак отступничества	свободу вероисповедания необходимо защищать, религия в первую очередь является личным делом и не должна служить поводом для получения привилегий в общественной жизни	Они отстаивают привилегированную роль и видимое присутствие своей религии за счет прав религиозных меньшинств и неверующих. Однако делают они это, не защищая публично превосходство своей веры над другими, а уверяя, что их вера является верой большинства и (или) обладает исторически сложившимися привилегиями
2	Секулярный дискурс, проблема согласования научного дискурса и религиозного учения	Отрицание научного знания	Автономный прогресс в светском знании не может противоречить вере	Заимствование аргументов из плюрализма светского дискурса, из постмодернистского типа релятивизма и постколониального дискурса подчинения
3	Современный закон и мораль			Традиционалисты не уходят из общества и не поддерживают насильственные средства его преобразования; они полагаются на консервативные религиозные и политические установления в своих странах, привлекают на свою сторону политических и гражданских общественных деятелей и создают международные альянсы