

DOI 10.25991/VRHGA.2023.1.1.014

УДК 261, 291

*Д. А. Головушкин\**

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ: ОТ БИНАРИЗМА К ИНТЕГРАЛЬНОМУ ПОДХОДУ

В статье поднимается вопрос, что представляет собой религиозная традиция по своей сущности, содержанию и функционированию в контексте бинарного и тринитарного подходов. Согласно дуалистической схеме «традиция — модернизация», детерминированной ранними теориями модернизации, религиозная традиция рассматривается исключительно на уровне противопоставления качественным и организационным характеристикам «современности» — индивидуализации, свободе и творчеству. Религиозная традиция позиционируется как «застывшая форма», что в зависимости от содержания и направления дискурса (секуляризм, конфессиоцентризм, традиционализм) служит основанием для её объективизации, сакрализации или архаизации.

Тринитарный подход, основанный на идее динамического становления единства системных образований посредством достижения «третьего состояния», напротив, делает акцент на конститутивной природе религиозной традиции. С этой точки зрения религиозная традиция видится как динамичная метасистема в которой субъективные и объективные факторы неотделимы. Религиозная традиция делает возможным религиозное самопонимание и обретение религиозной идентичности. Одновременно она устанавливает их пределы, даже если это самопонимание и идентичность рождаются и определяются «бунтом» против религиозной традиции. В совокупности это свидетельствует о внутренней амбивалентности религиозной традиции — она настолько же древна, насколько и современна. Существование и стабильность религиозной традиции обеспечивается не столько повторяемостью через воспроизведение, сколько рефлексивным восприятием прошлого в результате непрерывной интерпретации её носителями.

**Ключевые слова:** традиция, религиозная традиция, модернизация, архаизация, бинаризм, тринитаризм, религиозное реформаторство, религиозный модернизм, религиозный фундаментализм, традиционализм.

---

\* Головушкин Дмитрий Александрович, доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор кафедры истории религий и теологии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена; golovushkinda@mail.ru

*D. A. Golovushkin*  
*METHODOLOGICAL STRATEGIES*  
*OF CONCEPTUALIZING THE RELIGIOUS TRADITION:*  
*FROM BINARISM TO INTEGRAL APPROACH*

The article raises the question of what the religious tradition is in its substance, content and functioning in the context of the binary and the trinitarian approaches. According to the dualistic scheme of “tradition-modernization” determined by the earlier theories of modernization the religious tradition is viewed exclusively at the level of opposition to the qualitative and organizational descriptions of “modernity”: individualization, freedom and creativity. The religious tradition positioned as a “stiff form” which serves as the foundation for its objectification, sacralization or archaization depending on the content and direction of the discourse (secularism, confessionalism, traditionalism).

On the contrary, the trinitarian approach based upon the idea of the dynamic establishment of unity of the systemic formation by means of achieving the «third state», emphasizes the constitutive nature of the religious tradition. In this perspective the religious tradition is viewed as a dynamic metasystem where the subjective and the objective factors are inseparable. The religious tradition enables religious self-understanding and gaining the religious identity. At the same time it constitutes their limits even though this self-understanding and identity is born and defined by the “rebellion” against the religious tradition. Collectively this testifies of the inherent ambivalence of the religious tradition: it is both ancient and modern to the same extent. The existence and stability of the religious tradition is not secured by repetition through reproduction but rather by the reflexive perception of the past as a result of the continuous interpretation by its adherents.

**Keywords:** tradition, religious tradition, modernization, archaization, binarism, trinitarism, religious reform, religious modernism, religious fundamentalism, traditionalism.

Вопрос о том, что представляет собой религиозная традиция по своей сущности, строению и функционированию, к сожалению, находится вне поля современных религиоведческих исследований. Вслед за этнографами, страноведами и антропологами отечественные исследователи религии основное внимание уделяли и продолжают уделять описанию содержания религиозных традиций, практически не предпринимая попыток их структурно-функционального анализа и концептуализации. Это существенно затрудняет научное изучение религиозного реформаторства эпохи Модерна, поскольку без понимания сущности, структуры и особенностей функционирования религиозной традиции невозможно понять механизм формирования современного религиозного реформаторства и его парадигму.

Обнажение и обострение этой проблемы не случайно. На пути осмысления религиозной традиции и её концептуализации сегодня по-прежнему стоят концепты и дискурсы, детерминированные ранней модерностью. Это т. н. «недуги имманентности» Модерна (Ч. Тэйлор), которые вызвали к жизни разнообразные интерпретации «традиции», но одновременно закрыли путь к диалогу религии, науки и политики о религиозной традиции. В целом можно выделить три больших блока причин затрудняющих сегодня научное изучение религиозной традиции:

*а) Научные причины.* Философский проект, инициированный Р. Декартом и подразумевающий под эмпирическим позитивистским рационализмом «истинную» науку на длительное время предопределил верховенство в теории

познания антиномии традиции и разума. Принятие этого дихотомического различия между рациональным / современным и традиционным в качестве парадигматической аксиомы изучения религии привело к тому, что в XX веке научный дискурс о религиозной традиции был вытеснен «более всеобъемлющим нарративом» — дискурсом секуляризации. В странах Западной Европы и Америки вплоть до конца 1980-х гг. секуляризация стала своего рода «общей ортодоксией» и любые попытки «реабилитировать» дискурс о традиции объявлялись ревизионизмом [42, р. 454]. В СССР, несмотря на то, что отечественными учеными (Э. С. Маркарян, К. В. Чистов, В. Б. Власова и др.) были заложены основы т. н. традиционалистики, в логике советской модернизации / советской секуляризации, проблемы религиозной традиции также не существовало. Традиционалистика стала частью культурологии, антропологии и этнологии.

Эмпиристско-позитивистско-рационалистическая эпистемология не в последнюю очередь также предопределила современную методологию изучения религиозных традиций. Как уже отмечалось выше, религиозная традиция сужается до эмпирически наблюдаемого / эмпирически очевидного, что в свою очередь создает условия для подмены концептов традиции её идеологемами. Как справедливо указывает А. М. Прилуцкий, проблема «концептуализации понятия «религиозная традиция» коренится в общем состоянии современного изучения религий, в котором так и не произошел парадигматический переход от методов наблюдения и описания к методам обобщения и категоризации» [20, с. 66].

б) *Идеологические причины.* Антиномия традиции и разума легла в основу не только идеологии секуляризации, которая считает религию не совместимой с современностью и потому обреченной на неминуемый упадок, но и идеологии традиции. Стремление отождествить традицию с правдивостью, добродетелью и стабильностью восходит еще к творчеству родоначальника идеологии консерватизма Э. Бёрка (1729–1797). Однако именно в первой половине XX века «фундаментальная политизация» социальной жизни (К. Мангейм) породила «идеологический» (или консервативный) традиционализм, который позиционирует себя в качестве носителя и защитника неких общих смыслов и форм поведения для данного общества. Однако будучи сам продуктом современности, консервативный традиционализм делает традицию объектом рефлексии и традицией становится то, что он понимает / или хочет понимать в качестве традиции. Не случайно с 1970-х гг. важной темой критики со стороны представителей структурного функционализма (Э. Шилз, Ш. Эйзенштадт) и Варшавской школы истории идей (Е. Шацкий) становится практика отождествления традиции и традиционализма. В частности известный представитель философского коммуитаризма А. Макинтайр указал на недопустимость смешивания «консервативного антиквариата», «множества обобщений или максим» с «добродетелью обладания адекватным смыслом традиции» [17, с. 299–300].

в) *Религиозные причины.* Обращаясь к проблеме содержания религиозной традиции, А. Е. Смирнов справедливо указывает на отсутствие каких-либо объективных критериев для религиозного опыта: «Религиозный опыт принципиально субъективен — человек переживает этот опыт лично. Религиозный опыт труден для выражения и передачи, а в некоторых случаях — принципиально

невыразим» [22, с. 249]. Поэтому каждая религия вынуждена *институционализировать* свой религиозный опыт посредством его формализации — формирования комплекса священных текстов, различных форм теоретической и культовой деятельности. В связи с этим для институционализированной религии чрезвычайно важным становится вопрос метода / механизма передачи и усвоения этого опыта, каковым традиционно выступают изучение священного писания / священного предания и ритуал. И здесь проявляется главная особенность традиции — «погружение в традицию» всегда является индивидуальным и конститутивным для человека — оно меняет его субъектность. Как справедливо заметил диакон А. Кураев, традиция, прежде всего, актуализирует и воспроизводит «религиозную ситуацию человека» [15]. Именно поэтому отечественный индолог В. С. Семенцов определял традицию как трансляцию субъектности [21], что свидетельствует о наличии в ней мощного субъективного начала / фактора.

Секуляризация (в т. ч. «внутренняя секуляризация»), несмотря на ранее господствующий тезис о «приватизации религии», напротив последовательно разрушает субъективность и субъектность в религиозной традиции. Достаточно обратиться к опыту интегристских течений в католицизме (франц. *intégrisme*, от лат. *integer* — целостный, неизменный). По этой причине один из известных исследователей традиции Э. Шилз поднимает проблему «нерефлексивного принятия» традиции без усвоения сложной диалектики традиционного, рационального и харизматического: «Объяснение причин, почему совершается то или иное действие или же сохраняется то или иное поверие, сводится к тому, что «такова традиция», которая создает мотивацию и стремление действовать определенным образом или верить во что-то. И этого считается достаточным» [28, с. 240, 243]. Другими словами в процессе трансляции религиозной традиции, на место становящейся субъектности и субъективности приходят детерминация и даже подчинение.

В ряде стран, к числу которых относится и Россия, серьезным вызовом для религиозной традиции стала антирелигиозная политика государства. Как отмечает профессор К. М. Антонов, в условиях советских гонений на церковь «сложные формы религиозной жизни и рациональности» оказались неприемлемыми [1, с. 293]. В ситуации выживания, религиозная традиция очень скоро усваивает противопоставление традиции и новации и тем самым заступает на «территорию архаики». Из-за возросшей ценности «сохраненного» вообще намечается тенденция к объективизации религиозной традиции. Говоря словами М. Фуко, она приобретает состояние «сообразное с истиной», неverifiedируемое и не подлежащее проверке.

Эти «барьеры» и «фильтры», стоящие на пути осмысления традиции / религиозной традиции не в последнюю очередь задают / отражают два основных похода к ее изучению — бинаризм, основанный на идее столкновения двух противоположностей / альтернатив, и тринитаризм, который «сопоставляет, соединяет, сращивает» [3, с. 25]. И несмотря на то что эти подходы получили свое концептуальное оформление в трудах культурологов и социологов, их основные положения имеют важное теоретико-методологическое значение для религиоведения и религиоведческого осмысления религиозной традиции.

*а) Бинарный подход к изучению традиции.*

Вплоть до конца 1960-гг. научное изучение религиозной традиции определялось сформулированной М. Вебером оппозицией «традиция — модернизация». Согласно этой дуалистической схеме, детерминированной ранними теориями модернизации, традиция рассматривалась исключительно на уровне противопоставления качественным и организационным характеристикам «современности»: «свобода против авторитарности»; «стабильность и преемственность против перемен»; «современная социальная рациональность против культурных ориентации или ценностей, воплощенных в традициях, религиозном или мистическом опыте» [32, с. 470]. Другими словами, традиция мыслилась исключительно как угроза свободе и индивидуальности, рациональности и развитию, как недвусмысленное проявление «досовременного». Однако этот подход не только не учитывал вариативности модернизации, но и принимал в качестве аксиомы тезис о статичности / инвариантности самой традиции («застывшая форма», «запечатанный пакет»). Он не пытался понять, что такое традиция / религиозная традиция по своему существу, в результате чего она механически приравнивалась к «обычаю» или даже к «архаике» [14]. Отсюда все связанное с возрождением и проявлением традиции / религиозной традиции стало рассматриваться как особая форма регресса — «архаизация» [2].

Длительное время это чувство было «основополагающим в построении современного западного «я»». Но как справедливо заметил Я. Ядгар, это негативное и пренебрежительное отношение к традиции одновременно поставило под сомнение возможность понимания настоящего и будущего самого западного мира [42, р. 452].

Эту обеспокоенность еще в начале XX века выразил англо-британский поэт, лауреат Нобелевской премии по литературе Т. Элиот. В своем эссе «Традиция и индивидуальный талант» (1919) он предостерег от распространенной практики отождествления «традиции» и «успокоительной археологии», приводящей к утрате чувства истории / живой истории [34, с. 158].

Однако только спустя три десятилетия, Э. Шилз в своем обращении к Конгрессу за культурную свободу смог открыто заявить, что нельзя сбрасывать традицию со счетов и считать ее антиподом свободы и творчества: «Традиция — это не мертвая рука прошлого, а, скорее, рука садовника, питающая и пробуждающая склонности к суждениям... В этом отношении традиция является скорее поощрением зарождающейся индивидуальности, чем ее врагом» [40, р. 156].

Тем не менее, бинарный подход стал мощной поддержкой для сторонников объективистского взгляда на религиозную традицию. Они видят в ней нечто неподвижное, неизменное и независимое от субъекта — это только передаваемая во времени система или структура, фундаментальным элементом которой является преемственность через воспроизведение [38, р. 10]. Польский историк и социолог Е. Шацкий определяет такое мировоззрение как «неидеологический» традиционализм: «В нем нет проблемы выбора принципов поведения, ибо принципы приняты раз и навсегда как естественные, и единственно возможные; здесь нет места для различий «есть» и «должно быть»» [27, с. 376].

Как ни парадоксально, но эти взгляды, будучи продуктом Просвещения и Модерна, были методично интериоризированы во второй половине XX века религиозными и околорелигиозными кругами. Не случайно крайнюю объективистскую позицию занимают ученые и философы христианской ориентированности. Например, католический философ Д. Пипер рассматривает традицию как «живую сакральную реальность». Он настаивает на сохранении неизменного, сакрального статуса традиции, полагая, что изменчивость — это симптом потери связи с реальным миром традиции, а не перемены в ней самой» [12, с. 111].

*б) Тринитарный подход к изучению традиции.*

В основе тринитарного подхода лежит принцип динамического становления единства системных образований посредством достижения «третьего состояния», порождаемого системностью отношений. Таковым может быть «срединность», «срединная культура» (Н. А. Бердяев), «медиация» (А. С. Ахизер), которая достигается путём преодоления крайностей противоположных ценностных ориентаций [9, с. 4]. Сама «срединная культура», может являться центральной динамичной зоной, «в которой происходят процессы, способствующие достижению единства и стабильности духовной жизни общества» [18, с. 27].

Одним из первых в русле альтернативной бинаризму парадигме свои взгляды на природу и сущность традиции высказал американский социолог Э. Шилз. Двумя главными «столпами» его теории стали положения о том, что традиция гетерогенна и динамична [39, р. 1720].

Согласно Э. Шилзу традиция предполагает присутствие в ней элементов различных исторических эпох, в т. ч. самых древних, в той или иной степени реинтерпретированных применительно к современности. Соответственно «следование традиции» — это реализация различных вариаций на тему «прошлого», где «статистический» критерий повторяемости не является определяющим: «Повторяемость во времени сама по себе не является решающим критерием традиционных представлений или действий. Традиция утверждается через межвременную преемственность представлений» [28, с. 242]. Поэтому поднимая проблему динамики традиции, Э. Шилз указывает, что её модификации не являются результатом действия механизма саморазвития традиции, а зависят от демиургической природы / деятельности человека. В качестве аргумента он приводит тот факт, что преемственность традиции подразумевает не только передачу «прошлого», но и его «восприятие», в т. ч. посредством сознательной деятельности человека: «Традиционные представления и действия являются не только делом пассивного принятия уже установленного. Существует и активный поиск традиций как формы связи с прошлым» [28, с. 243]. Как следствие, эта субъективность и субъектность в традиции делает её динамику неизбежной.

Важное теоретико-методологическое значение для понимания природы и содержания религиозного реформаторства имеет также вывод Э. Шилза о том, что тенденция к недоверию и восстанию против традиции лежит в основе самой традиции, и только через «подозрение и неповиновение» традиция действительно продвигается вперед [41, р. 257–258]. Другими словами, те им-

пульсы, которые мы видим в религиозном реформаторстве могут исходить из традиции, а его векторы формироваться посредством традиции.

Вторым крупным исследователем, писавшим о традиции с позиций динамического подхода, является Ш. Эйзенштадт. Он был одним из первых, кто указал на несостоятельность ранней парадигмы модернизации, в которой традиция противопоставлялась «современности». Ученый доказал, что процессы современного развития различных обществ, могут являться «развертыванием традиционных сил, присущих данному обществу»; «формирование новых институтов или современных организационных принципов не обязательно приводит к целостному обновлению общества, а может даже сопровождаться укреплением традиционных систем»; логика и тип модернизации могут быть «обусловлены некоторыми аспектами традиционного устройства общества» [32, с. 473–474]. В итоге эти аргументы легли в основу главного тезиса Ш. Эйзенштадта о «многообразии современностей», суть которого состоит в том, что история современности (модернити) — это «история непрерывного обоснования и переосмысления культурных программ и культурных образов современности» [25, с. 83].

В этом контексте современность для Ш. Эйзенштадта может быть «частным случаем традиции», как и сама традиция, являться результатом инновационной деятельности [33, с. 201–223]. К такому выводу он пришел благодаря анализу природы «харизматического призыва», который выявил коррелятивность между традицией и харизмой. И та и другая «предполагает наличие представлений о некоем идеальном порядке вещей», поэтому в процессе своего формирования традиция стабилизируется и институционализируется как «застывшая харизма» [16, с. 228–245]. В результате, в ней в двуединстве присутствует креативная и консервативная составляющие, что позволяет традиции постоянно меняться и быть вариативной. И даже если в традиции возникают серьезные «протестные движения», то это свидетельствует не о столкновении концептуальных противников (на чем настаивает бинарный подход), а о проявлении её амбивалентности — наличии в традиции голоса «значимого другого».

Ш. Эйзенштадт также поднимает вопрос о характере и пределах изменений традиции. Для того он использует введенное Р. Редфилдом и М. Сингером структурирование культуры сложного общества на «большую» (политические, религиозные, культурные институты) и «малую» (деревенская община) традиции, а также понятие Э. Шилза «центральная зона культуры», под которой понимается некий «нередуцируемый центр» (сам Э. Шилз не применял введенное понятие для изучения традиции). Согласно Ш. Эйзенштадту, «центр» в зависимости от типа общества может кристаллизоваться как в «большой», так и в «малой» традиции. И поскольку для религиозной сферы характерно одновременное наличие как «более широких, зачастую универсальных, оснований для утверждения аскриптивных связей, так и возможность соединения религиозных связей с локальными вариантами» [11, с. 12], это сложное взаимодействие «большой» и «малой» традиции провоцирует постоянные изменения. Однако при этом «центр», вне зависимости от своего расположения, остается определителем допустимых границ этих изменений и критерием их легитимности [31, с. 201].

Динамического понимания традиции придерживается также современный польский социолог П. Штомпка. Для него традиция — это, прежде всего то, что являет собой органичную связь между прошлым и настоящим [30, с. 90]. В силу этого традиция всегда несет в себе функциональную амбивалентность. Она может сдерживать творчество или новации, но в то же время отказ от новых путей не менее опасен для традиции и ведет к её дисфункциональности и деградации [30, с. 96].

Вслед за Э. Шилзом, Ш. Эйзенштадтом, П. Штомпкой и другими исследователями динамическое понимание традиции постепенно возвращается / приходит и в отечественную гуманитаристику. Наблюдается постепенное преодоление упрощающих дихотомий. В частности российский политолог Э. А. Паин, рассматривая эволюцию модернизационных теорий, указывает: «Стала очевидной ошибочность прямого противопоставления традиций и инноваций. ... Кроме того, выяснилось, что сама модернизация нуждается в опоре на традицию, поскольку традиционные символы и формы лидерства могут оказаться жизненно важной частью ценностной системы, на которой основывается модернизация» [19, с. 41].

Таким образом, тринитарный подход раскрывает *конститутивную* природу и роль традиции. Он показывает, что традиция обладает следующими «родовыми» характеристиками:

1) *Традиция исторична*. Эта сущностная черта традиции задаётся её рождением, конечностью и ситуативностью [10]. Не случайно Х.-Г. Гадамер, опираясь на гуссерлевское понятие «горизонт», определяет традицию как совокупность возможных ориентаций в определенной ситуации, в определенном месте, в определенный момент времени [7, с. 331].

Следовательно, понимание традиции как «горизонта», как истории (А. Макинтайр) подразумевает отказ от интерпретации традиции как «само собой разумеющегося» и тем более от её сакрализации.

2) *Традиция динамична*. «Горизонт» / историзм традиции задают ей динамический характер. Х.-Г. Гадамер подчеркивает, что «обладать широтой горизонта означает: не ограничиваться ближайшим, но выходить за его пределы. Обладающий широтой горизонта способен правильно оценить значение всех вещей, лежащих внутри этого горизонта, с точки зрения удаленности и близости, большого и малого» [7, с. 331]. В результате, традиция никогда не застывает — история традиции пишется и «концовки еще не написаны» [42, р. 465]. Она не теряет связей с «основами», в т. ч. со своим «прото-фундаментом» и одновременно открыта новациям, даже если они носят радикальный / революционный характер. В связи с этим Ш. Эйзенштадт приходит к выводу, что восприятие революционных тенденций как совершенно «новых», не имеющих отношения к прошлому, просто неправильно. «Новые» традиции / парадигмы содержат существенные элементы и понимание прошлого. Поэтому существует большая вероятность «переноса» / сохранения традиции даже в случае революции [37, р. 5–6]. (Безусловно, интенсивность изменений в традиции, её стабильность и долговечность зависит от множества факторов, в т. ч. от характера взаимодействия между основными и вспомогательными элементами традиции).



3) *Традиция субъективна.* Историчность и динамизм традиции замыкаются на её субъективности. Практика передачи и наследования традиции зависит от способности человека усваивать традицию и транслировать её. Она в свою очередь коррелируется такой важной чертой человечности, как амбивалентность — желание опереться на «основы» соединяется в человеке с жадной деумиргической деятельностью / пересотворения [8, с. 155]. В результате это делает естественным возникновение в традиции т. н. «конкурирующих традиций» или вообще определяет её дискурсивный характер. Как отмечает П. Штомка, «именно отношение современников к объектам или идеям прошлого позволяет ту или иную часть исторического наследия включать в содержание категории «традиция». Значимость, благоговение, трепет, ассоциирующиеся со всем, что социально определяется как традиция, объясняет интересный феномен «соперничающих (конкурирующих) традиций» [30, с. 91]. Поэтому акцент на объективном авторитете традиции или объективном её прочтении («безответственная привычка») — это заведомо ограниченное понимание традиции. Традиция, прежде всего, зависит от её носителя, а «для становящейся субъективности «быть» — значит *сбываться*. В соответствии с этой логикой все выводимое к присутствию непрерывно «сочиняется» в отношении друг к другу» [23, с. 239].

В совокупности это позволяет говорить о *традиции как динамичной метасистеме*, чье существование и стабильность обеспечивается рефлексивным восприятием прошлого — творческим взаимодействием фундаменталистских и модернистских элементов в результате интерпретации традиции её носителями. В этом плане сама триада «фундаментализм — традиция — модернизм» выступает в качестве формы / способа бытия и манифестации традиции («движущийся образ прошлого» [42, р. 460]). По мнению современных канадских исследователей традиции Т. Дачин и П. Дачин, до тех пор, пока в традиции наличествуют и взаимодействуют конкурирующие дискурсы, «институционализируемая практика никогда не будет уничтожена или полностью деинституционализована»: «Модификация традиции под влиянием конкурирующих дискурсов оставляет после себя институциональный «остаток», который формирует сырье для возникновения в традиции новых институциональных практик или возрождения старых институциональных практик» [36, р. 328]. Не случайно в рамках динамического подхода получила развитие модель «живой традиции» (М. Бекштейн). Она «предполагает, что соперники в споре о подлинности (...) могут быть одинаково верными приверженцами одной и той же традиции» [35, р. 500].

Сосуществование / конкуренция этих двух подходов неизбежно подводит нас к проблеме антиномизма элементов религиозной традиции и соответственно релятивизма концепта «религиозная традиция». Согласно заключению Г. А. Илларионова, «на современном этапе в философии не разработано непротиворечивых концепций традиции, примиряющих субъективный и объективный компоненты или доказывающих господство одного из них» [13, с. 21–22].

Действительно, важной особенностью религиозной традиции является то, что религиозный элемент значительно усиливает в ней напряжение между

историческим и надисторическим измерением. Она так или иначе пытается обосновать себя во внеистории: «Традиция есть цепь непрерывной и непрестанной смыслопередачи Священного»; «Для человека, стоящего в Традиции, это стояние уже является результатом, а не способом достижения чего-то другого»; «История любого человеческого сообщества есть движение относительно Традиции как вечных высших принципов бытия» [24, с. 114, 116, 118].

С другой стороны напряжение между посюсторонней или потусторонней реальностью, индивидуальным и коллективным началами неизбежно актуализирует в религиозных традициях вопрос о путях преодоления этого напряжения или раскола, т. е. вопрос «спасения», решение которого берут на себя различные религиозные / религиозно-реформаторские движения. Ш. Эйзенштадт разделяет их на фундаменталистские и прото-фундаменталистские, в зависимости от того, к чему они возвращаются — к ортодоксии или гетеродоксии [37, р. 3]. В конце XIX — начале XX века в эту борьбу включается религиозный модернизм, также претендующий на формирование нового мировоззрения регулирующего жизнь общества и поведение человека. В ответ на «заявку» модернизма в мире зарождается новая волна религиозного фундаментализма, концептуализируется традиционализм. Другими словами, религиозная традиция, сталкиваясь с проблемой конфликта между трансцендентным и мирским порядками, индивидуального и коллективного (особенно в условиях, наметившихся в обществе трансформационных сдвигов) начинает активно искать новые направления движения, в том числе через бунт против самой себя. Это развитие, воспроизводство и самопонимание традиции может привести к радикальному разрыву с базовыми «основами» / «истоками» традиции или к возникновению «субтрадиции» в рамках более крупной традиции [5, с. 145]. Но в любом случае источником этих поисков является сама религиозная традиция.

То, что религиозная традиция способна рождать новое и в той или иной степени быть в связи с ним, ярко демонстрирует Реформация. Безусловно, протестантская реформация была фундаментальным поворотом, который выразился в установлении новых отношений между Богом и человеком, преобразовавших мир. Однако нельзя забывать того (это часто делают протестантские исследователи Реформации), что протестантская реформация выросла из желания реформировать Западную церковь и была не одна в этом намерении. Согласно справедливому замечанию Х. Шиллинга, именно в контексте внутренней реформы церкви вырастает «радикальный прорыв виттенбергской Реформации» [29, с. 10]. Ш. Эйзенштадт также приходит к выводу о том, что «Реформация составляла важный поворотный пункт в ходе трансформации «католического» сектантства в посюсторонние течения» [33, с. 32]. Наконец П. Тиллих прямо указывает на недопустимость разделения и изоляции «католической сущности» и «протестантского принципа»: «Если протестантизм не является тем, чем он должен быть — протестом внутри католической сущности, — если он пренебрегает католической сущностью, традицией, символами, сакраментальным мышлением, тогда он становится пустым. ... Только соединение двух аспектов составляет религиозную реальность и осуществляет христианскую реальность» [6, с. 27].

Значительный религиозно-реформаторский потенциал содержит православная традиция. Понимание православными христианами Священного предания как непрерывности божественной помощи Святого Духа, как «живой памяти Церкви, которая содержит истинное учение, как оно раскрывается в истории» [4, с. 22], открывает путь непрерывному процессу религиозного обновления. Поэтому не случайно Г. В. Флоровский видит этос православия в исторической непрерывности и свободе от «статичной сакральности» [26, с. 458].

Таким образом, эти примеры свидетельствуют о том, что «основы» и «новации» — это неотъемлемые структурные элементы религиозной традиции. Нельзя отрицать значение и сосуществование в ней объективных и динамичных факторов — они неотделимы. Как справедливо указывает А. М. Прилуцкий, «традиция представляет собой структурное единство элементов, данную традицию образующих, но сама традиция не сводится ни к одному из них» [20, с. 67]. Следовательно, важное методологическое значение для изучения религиозной традиции имеет интегральный подход, который изучает традицию, исходя из признания в ней «ядра» и динамических элементов, которые в свою очередь могут проявлять амбивалентность — «динамика» может стать «ядром» религиозной традиции. В этом контексте религиозное реформаторство также может пониматься как одна из форм динамики религиозной традиции. Важно также сохранять рефлексивность и помнить, что дискурс религиозной традиции всегда будет коррелироваться религиозным сознанием, политическим и социокультурным контекстом, идеологосферой и, наконец, динамикой концептов самой религиозной традиции. С этой точки зрения мы действительно имеем дело с метадискурсом.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антонов К. Политическое измерение русской религиозной философии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2014. — № 3 (32). — С. 265–294.
2. Ахизер А. С. Архаизация как категория общественных наук // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2000. — Т. 4. — № 1. — С. 89–100.
3. Баранцев Р. Г. Становление тринитарного мышления. — М.; Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2005. — 123 с.
4. Булгаков С. Н. Православие. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — 365 с.
5. Ваарденбург Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение / Пер. с нем. А. Г. Алексаняна, под ред. А. Ю. Рахманина. — СПб.: Издательство РХГА, 2016. — 216 с.
6. Вирц М. Реформация как церковное событие // Реформа церкви: Реформация в экуменической перспективе / Под. ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. — М.: Издательство БИ, 2020. — С. 23–33.
7. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
8. Гуревич П. С. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации // Общественные науки и современность. — 1995. — № 4. — С. 154–162.
9. Давыдов А. П. Становление «срединной культуры» в России (на материале русской литературы первой половины XIX в.): Дис. ... д-ра культурол. наук. — М., 2002. — 561 с.

10. Дёмин И.В., Богданова Н. М. Феномен традиции в контексте современной философии истории: между историзмом и традиционализмом // *Фундаментальные исследования*. — 2014. — № 6–2. — С. 414–418.
11. Ерасов Б. С. Ш. Эйзенштадт и его концепция общества и истории государства // *Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций* / Под ред. Б. С. Ерасова. — М.: Аспект Пресс, 1999. — С. 5–21.
12. Илларионов Г. А. Актуальные формы концепта традиции и его использования в англоязычном научном дискурсе // *Вестник Новосибирского государственного педагогического университета*. — 2018. — Т. 8. — № 1. — С. 107–123.
13. Илларионов Г. А. Социально-философский анализ «традиционалистского проекта»: Дис. ... кандидата философских наук. — Красноярск, 2015. — 151 с.
14. Костюк К. Н. Архаика и модернизм в российской культуре // *Социологический журнал*. — 1999. — № 3–4. — С. 5–19.
15. Кураев А., диакон. Традиция. Обряд. Догмат // *Православный портал «Азбука веры»* URL: <https://azbyka.ru/tradiciya-dogmat-obryad> (Дата обращения: 20.09.2022)
16. Лурье С. В. Историческая этнология: Учебное пособие для вузов. — М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. — 624 с.
17. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В. В. Целищева — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. — 384 с.
18. Нигматуллина Ю.Г. «Срединная культура»: диалог бинарного и тринитарного мышления // *Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки*. — 2017. — Т. 159. — № 1. — С. 26–42.
19. Паин Э. А. Многокультурная модернизация: эволюция теоретических взглядов // *Общественные науки и современность*. — 2009. — № 6. — С. 37–54.
20. Прилуцкий А. М. Семиотика религиозной традиции // *Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология*. — 2019. — № 2(61). — С. 66–71.
21. Семенцов В. С. Проблемы трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // *Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации*. — М.: Наука, 1988. — С. 5–32.
22. Смирнов А.Е. О содержании религиозной традиции и средствах трансляции религиозного опыта // *Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение*. — 2014. — Т. 8. — С. 248–255.
23. Смирнов А. Е. Становление субъективности в религиозной традиции: к постановке проблемы / Ю. Ф. Абрамов, В. И. Куйбарь, А. Е. Смирнов // *Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение*. — 2015. — Т. 12. — С. 234–242.
24. Товбин К. М. Феноменология традиционной духовности // *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. — 2013. — № 3 (15). — С. 114–122.
25. Федотова В. Г. Модернизация и традиция // *Знание. Понимание. Умение*. — 2014. — № 2. — С. 80–91.
26. Флоровский Г. Этос Православной Церкви // *Православие: pro et contra*. — СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного университета, 2001. — С. 451–466.
27. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польск. / *Общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой*. — М.: Прогресс, 1990. — 456 с.
28. Шилз Э. О содержании термина «традиция» // *Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов*. — М.: Аспект Пресс, 1998. — С. 240–245.

29. Шиллинг Х. Реформация как выход за рамки средневековых реформ // Реформа церкви: Реформация в экуменической перспективе / Под. ред. А. Бодрова и М. Толсто-луженко. — М.: Издательство ББИ, 2020. — С. 9–22.
30. Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. под ред. В. А. Ядова. — М.: Аспект Пресс, 1996. — 416 с.
31. Эйзенштадт А. Конструктивные элементы великих революций: культура, социальная структура, история и человеческая деятельность // THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. — 1993. — Вып. 2. — С. 190–212.
32. Эйзенштадт Ш. Новая парадигма модернизации. Распад ранней парадигмы модернизации и пересмотр соотношения между традицией и современностью // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов. — М.: Аспект Пресс, 1998. — С. 470–480.
33. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Под ред. Б. С. Ерасова. — М.: Аспект Пресс, 1999. — 416 с.
34. Элиот Т. С. Назначение поэзии. Статьи о литературе. Перевод с английского. — Киев: AirLand, 1996. — 350 с.
35. Beckstein M. The Concept of a Living Tradition // *European Journal of Social Theory*. — 2017. — Vol. 20 (4). — P. 491–510.
36. Dacin M.T., Dacin P. A. Traditions as Institutionalized Practice: Implications for De-Institutionalization // *The SAGE Handbook of Organizational Institutionalism* / Ed. by R. Greenwood, C. Oliver, R. Suddaby, K. Sahlin-Andersson. — London: SAGE Publications, 2008 — P. 327–352.
37. Eisenstadt S. N. Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity. — Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 1999. — xi, 280 p.
38. James A. A Systematic Theory of Tradition // *Journal of the Philosophy of History*. — 2016. — № 10. — P. 1–28.
39. Lourié S.V. E. S. Markarian's Traditiology: Distinction from Foreign Tradition Theories // *Journal of Siberian Federal University. Humanities and Social Sciences*. — 2016. — Vol. 9. — № 8. — P. 1719–1726.
40. Shils E. Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence // *Ethics*. — 1958. — Vol. 68 (3). — P. 153–165.
41. Shils E. Tradition. — London and Boston: Faber & Faber, 1981. — viii, 334 p.
42. Yadgar Y. Tradition // *Human Studies*. — 2013. — Vol. 36 (4). — P. 451–470.