

О.Айтбаев

Ар-ождан бостандығы философиялық-этикалық категория ретінде

Мақалада «ар-ождан бостандығы» ұғымды тек философиялық категория ретінде емес, оның ғылыми және діни мәні қарастырылды. Автор, діни көзқарас бойынша, «ар-ождан бостандығы» тек белгілі бір діни көзқарастың бостандығын ғана мойындайды, ал ғылыми көзқарас бойынша, ол түсінік кең мағынада беріледі дейді, атап айтар болсақ: діни бостандық, дінсіз көзқарастық бостандығы, атеистік көзқарасқа бостандық және діни қателесуден адамды арылту бостандығы т.б.

O.Aytbayev

Freedom of worship as philosophical and ethical category

In the article «Freedom of worship» consider as philosophical category, further scientific and religious understanding of essence of «Freedom of worship». It is thus claimed that the religious understanding of «freedom of worship» is limited to recognition to the freedom of religion, and the scientific understanding of «freedom of worship» includes: freedom of religion, freedom of disbelief, freedom of atheism and freedom for release of the person from religious mispersuasion.

References

- 1 Zhurnal Moskovskoy patriarhii, Moscow, 1979, 11, p. 46.
- 2 Feuerbach L. *Izbr. philos. proizv.*, Vol. II, Moscow, 1955, 733 p.
- 3 Aristotle. *Ethics*, St.-Petersburg, 1908, 81 p.

УДК 111.81–130.3–291.17

К.М.Товбин

Филиал Российского Нового университета, Гагарин (E-mail: kimito@yandex.ru)

Традиционная духовность: манифестационные параметры

В статье посредством методологии Традиционалистской школы рассмотрено понятие традиционной духовности. «Традиция» (Полная, или Священная, Традиция) противопоставлена «традиции» как сложившейся цивилизационной инерции или ментальному коммуникативному механизму. Традиция, противопоставленная как Модерну, так и Постмодерну, проанализирована в сопоставлении с этими эпохами. Содержание традиционной духовности предложено автором в феноменологическом разрезе, через манифестационные параметры, напрямую зависящие от человеческой деятельности и её смысла. В условно выделенном феноменологическом измерении показаны такие стороны Традиции, как инициация, догматизм, полнота, таинственность, укоренённость в повседневности, психологическая устойчивость, общинность (сочетающаяся с иерархичностью), сверхиндивидуальность, надьсторизм, служение Священному. Традиционная духовность в своём феноменологическом измерении здесь приведена в сравнении с пострелигиозностью, в наши дни умело имитирующей традиционную внешность. Рассмотренные феноменологические параметры позволяют отличить настоящую традиционную духовность от инсинуаций Постмодерна, нацеленных на выработку стилистического иммунитета против возможности раскрытия Сакрального в современном мире.

Ключевые слова: Традиция, Священное, инициация, догмат, преемственность, самоценность, пост-религия.

Выделение феноменологической области в традиционной духовности является рабочим приёмом, никак не связанным с особенностями Традиции, отрицающей членение на онтологическую, феноменологическую и гносеологическую области, как то принято в современном религиоведении [1; 102]. Более того, само такое членение является признаком и средством понятийной секуляриза-

ции, приводящим к выделению «ядра» и «периферии» в Традиции, чего в ней попросту нет [2]. Однако, как отмечают философы-традиционалисты, главной проблемой Традиции является замкнутость в рамках собственного понятийного аппарата, доступного только посвящённым и «практикующим» [3; 587]. Для стороннего наблюдателя Традиция неизменно предстаёт инерционным отголоском коллективного бессознательного, имеющего только музейный, описательный интерес [4; 20]. Потому мне приходится проделывать достаточно опасную работу, приспособившая не только сам язык Традиции, но и её внутреннее устройство переводу на язык Современности, не содержащий и малой доли понятий и терминов, могущих выразить суть Традиции. Потому настаиваю на условном характере приводимых ниже дефиниций, надеясь на то, что современная (западная) религиозная эпистемология не до конца оторвалась от памяти о традиционном контексте, в рамках которого она возникла.

Традиция есть цепь непрерывной и непрестанной смыслопередачи Священного — именно по этой причине Традиция именуется с заглавной буквы, в противовес традиции как устоявшегося образа социального бытия [5]. Священное здесь понимается не антропоцентрично (как психологический или коммуникативный консенсус), но сакроцентрично, потому я воздержусь от генерации понятия Священного, как и все религиоведы, первыми использовавшие это понятие, сконцентрировавшись на обнаружении атрибутов Священного, первым из которых и является Традиция.

В онтологическом плане Традиция фиксирует постоянство и нерушимость связи с трансцендентным источником человеческого существования (родового и индивидуального). Это делает традиционное мышление стационарным и цикличным, радикально отличающимся от модернистского прогрессистского и эволюционистского мировосприятия. Традиция не арсенал постулатов или гештальтов «коммуникативного механизма» [6; 154], не предохранительный способ восприятия новаций [7; 153], но цельное сознание, укоренённое в принципиальной нерасторжимости трансцендентного и имманентного начал, более того — в неправомерности самого такого разграничения. Принадлежность к Традиции есть принадлежность к Священному, потому компоненты Традиции есть не столько пути к Священному, сколько *проявления самого Священного*.

Феноменологическую сторону Традиции можно назвать стороной динамической, это пространство взаимодействия человека со Священным. Определённые действия, ожидание ответа, получение ответа, восприятие ответа — это зафиксировано в приведённых ниже пунктах, имеющих весьма условную, рабочую структуру. Феноменология Традиции фиксирует проявления Священного; религиоведы, сгенерировавшие понятие Священного в современном религиоведении, само Священное относили только к феноменологии, в онтологическое его измерение не заглядывая [8; 11, 9; 16]. С одной стороны, такой подход верен, ибо косный онтологический разрез Традиции может быть сведён недобросовестным или секуляризованным умом до набора идеологем (что и происходит при пострелигиозной имитации Традиции). Иными словами, показ Традиции исключительно с онтологической стороны формирует представление о Традиции как о мировоззрении, что принципиально не отвечает самой сути Традиции. Феноменология Традиции дополняет картину, повествуя о действии Священного. Подчеркнём: не о действии человека перед Священным, но о действии *самого Священного*. Гиперболизация этого элемента может нас привести к оккультному эзотеризму, не допускающему никакого философского анализа. Недооценка, напротив, приведёт к постмодернистскому игровому представлению о Традиции как о стилистическом, жестикულიационном и символическом наборе. Поэтому постараемся удержаться в «золотой середине», каковой, по нашему мнению, является философия Традиционалистской школы (Р.Генон, Ю.Эвола, Т.Буркхардт, А.К.Кумарасвами, Ф.Шуон, А.Г.Дугин и др.), дающая нам и идейно-методологическую основу, и методику разбора Традиции.

Посвящённость

Инициация, по описанию Генона, является отличительной чертой традиционной духовности [10; 361], преодолевающей дистанцию трансцендентного и имманентного. Словами Дугина, «это возврат к Божеству того, что от него отдалилось, это приход к Истоку вышедшего из него, это движение вспять» [1; 380]. Посвящение имеет в своём арсенале множественные ритуалы, смысл которых можно выразить логически. Но вербализация — как разумное исповедание упования — никогда не была чертой подлинной инициации. Только духовность Модерна, превращаясь в посюстороннюю идеологию, стала требовать устной «надписи» у священнодействия. Настоящее посвящение осуществлялось на основе свободной воли субъекта посредством мистических операций. Соответственно, повреждение посвящения могло произойти не столько на логическом уровне, препятствующем выбору и подступу к самому ритуалу, сколько на уровне таинства [11; 127]. Таинства внутри каждой традиции

всегда изменялись и архаизовались с течением времени, отходя от простоты совершения и понимания. Заморозка чина, которым таинство совершалось, превращение его в косный ритуал есть препятствие неминуемой профанации (понимаемой метафизически, а не психологически). Характерный пример — определённые молитвы из чина православной Божественной литургии, ставшие тайными (читааемыми молча только священниками) для препятствия профанации [12; 157–161]. Также можно привести в пример русские православные иконостасы, отгородившие пространство Святого от обозрения молящихся [13; 441].

Инициация сохраняется при увеличении зазора между Священным, к которому посвящение должно привести, и мирским. С течением времени преодоление этого расстояния для десакрализующегося человека становится всё более трудным — исчезает некая врождённая способность к посвящению [14; 435]. Соответственно, действительно посвящённых становится всё меньше, а посвящение оборачивается якобы-посвящением, лишь имитирующим священнодействия, на чём строится симулятивная псевдотрадиционность некоторых пострелигий.

Традиционной инициации Генон противопоставлял *контринициацию* [1; 411]. Поскольку, по мнению мыслителя, Модерн есть перевёртыш Традиции, то, копируя сам принцип посвящения в Сакральное, Модерн создаёт искусственные знаково-символические инструменты десакрализации мышления. Более того, наиболее действенным способом является использование именно нежизнеспособных осколков Традиции — их мозаика есть лучшее противодействие Традиции, чем использование «гражданских ритуалов» наподобие российских новогодних [15; 662].

Отойдя от контринициативности Модерна, но не возвратившись в инициативность Традиции, Постмодерн плодит множественные псевдоинициации, мозаично и произвольно комбинирующие самые различные элементы, ставя результирующим параметром экстаз. На таком якобы-посвящении жидутся как новые харизматические движения, так и харизматизация традиционных религий — в частности, католичества (харизматические мессы) и православия (гуруистическое старчество, фетишизм реликвий).

Догматизм

Под догматизмом понимается безусловная преданность предмету веры. В традиционной духовности догматизм не равен современному фундаментализму, возникшему как «тоска по догматам» [16; 275]. С позиции традиционалиста, догма есть уточнение священного смысла человеческого бытия. Догма возникает на критичной стадии соскальзывания по раскручивающейся книзу спирали мировой апостасии, когда замутняется чистота Предания, передающегося от поколения к поколению и от жреца — простолюдинам. В этой ситуации возникает нужда в обращении к вторичной, манифестационной человеческой инстанции — разуму. Так возникает рационализированная *догма*, как указание и предохранение от совершения ошибки, могущей исторгнуть человека из священного пространства и времени [17; 6]. Традиция догматизируется, и с этого момента внешним признаком верности Традиции становится следование догме [18; 270].

Отклонение от догмы есть ересь, однако ересь выражается не только в рационалистическом отклонении от буквы закона. Поскольку *догма есть наружное обозначение Традиции*, ересью является не столько отклонение от догмата, сколько отклонение от Традиции, обозначаемой догмой. Принцип Традиции как синтеза писаной и неписаной частей блестяще кристаллизован св. Викентием Лиринским († 450): «*Во что верили повсюду, всегда, все*» [19; 333]. В православной духовности высшей вехой догматизма являются решения VII Вселенского собора, осуждающего как душегубительную ересь всякое отклонение не только от прописанной догмы, но и от всей общепринятой христианской Традиции [20; 87]. Именно Седьмой собор интуировал — вследствие идейной войны с воинствующими профанаторами-иконоборцами — наступление десакрализации, выражающейся в оскудении способностей человеческого ума распознавать Священное в Традиции. Поэтому Собор жёстко обозначил суть православия-*ортодоксии*, сделав косность стилем православного образа жизни и богословия.

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

Полнота

Для человека, стоящего в Традиции, это стояние уже является результатом, а не способом достижения чего-то другого [21; 5]. В христианстве, к примеру, согласно учению преп. Иоанна Лествичника, молитва есть средство, а не условие Богообщения [22; 230]. Более того, всякий верующий, стоящий в Традиции, не мнит себя таковым, считает недостойным, «грешным паче всякой меры» и непрестанно стремится выйти из этого состояния. Согласно Шуону, разрыв (секуляризация) сознания начинается именно тогда, когда отходит на второе место основная наша деятельность по соединению с Горним — молитва, а на первое место выходит прагматическая область — миропознание [23].

Особо параметр самооценности Традиции касается этической стороны поведения верующего. Для стоящего в Традиции морали как самооценности нет, она существует лишь как посыл, указатель на большее, как единый луч иерофанического сияния [24; 148]. Абсолютизация некоей абстрактной морали, равноценной самой себе [25; 178], есть черта Современности, пытающейся возвести сложившийся образ поведения в формат «здравомыслия» [26]. По этой причине всякие антимодернистские интеллектуальные начинания, как правило, начинаются с практикуемой аморальности. Напротив же, модернизация, в первую очередь, выражается в институционализации морали, например, посредством институционализированной Церкви или протестантской общины, превратившихся в контролёров и редакторов морали.

Современный традиционализм, как в теории, так и на практике, зачастую скатывается в соблазн демонизации: восстав против Современности, ей пытаются неразборчиво противопоставить любую «антисовременность». Мир Современности, несмотря на принципиальную эклектичность и дискретность, является цельным и самодостаточным. Потому война против него приводит к попыткам создания антикопии — элементам Современности противопоставляются «аналоги» из старины [3; 77]. В итоге такой подражательности мы не получим ничего, кроме экстравагантного ретрофутуризма, эксплуатирующего наглядные элементы Традиции и потому становящегося противоядием против Полной Традиции. Согласно Генону, лишь привлечение «высших принципов» может сделать «восстание против Современности» результативным [27; 252], но никак не механическое воспроизводство отщепов Традиции и не идолопоклонство перед её обломками, чем грешит духовная практика современных религий, именующихся традиционными.

Благоговение перед Тайной

Невзирая на присутствие аспектов Священного во всех без исключения сторонах жизни, в традиционных религиях обязательно выделяется понятие *святыни* как некоей промежуточной инстанции между мирами земным и небесным. Святыня либо недоступна простому человеку, либо доступна при условии совершения им серьёзной работы над собой. Но даже и в этом случае подчёркивается, что прикосновение к святыне есть результат милосердия Бога к человеку. Без этого осознания прикосновение к святыне может погубить материальное существо из-за разницы между мирами: святыня есть «небо на земле» (прикоснуться к нему могут только «небесные» или «почти небесные»), простой человек, как правило, закоснел в материальной сфере и не чаёт из неё выбраться. И именно Святое, Тайна, пробуждает в человеке смирение и раскаяние в собственной материализации и стремление выбраться из этого состояния определёнными знаковыми действиями. Тайна и святыня порождают жажду преодоления материального мира. Именно эта сторона Традиции показывает её живой силой, а не отвлечённой схемой.

Библер подчёркивает особое значение системы запретов в Традиции. Запрет есть указание на Святое, призыв к подготовке перед встречей с Ним. Благоговение же — особая ответная плата человека при касании Священного, это способ подготовки и настроя [28; 736]. Р.Отто отдавал этому компоненту Священного первенство в самом определении Священного [8; 29], что мне кажется не вполне верным: «первенства» в ступенях манифестации Священного быть не может, поскольку Священное самоцентрично, полноценно и не зависит от каких-то действий или настроений со стороны человека. Однако Отто отметил важнейший компонент — человеческое переживание является частью самой структуры Священного, но не абстрактно-единичной психики. Таким образом, испытывая трепет, восторг, благочестивый страх, человек воздаёт Священному то, что примордиально уже получено от Него. Так обеспечивается состояние, которое Отцами Церкви названо *синергией* [29] — сотрудничеством человека с Богом. Согласно христианской философии, обращаясь к Богу, человек лишь воздаёт Богу то, что получено от Него, причём силы для этого возвращения человек также получает

от Бога, а не из какого-то внутреннего источника [30; 77,78]. Словами Виталия Аверьянова этот процесс «представляет собой и сами корни, и процесс корневого питания растения» [31; 44].

Исходя из этого центральным вопросом христианской философии всегда был вопрос свободы личности, повлиявший на все без исключения еретические отклонения от изначальной ортодоксии и итоге, маргинализовав изначальный посыл богоподобности человека, приведший к протестантскому видению самостийности личности [32; 108] и далее — к секуляризации человеческого сознания и устранению из «повзрослевшего» сознания Бога как «рабочей гипотезы» [33; 238]. После устранения Бога из картины мира устранены и все запреты, накладывавшиеся на разных уровнях приближения к Нему — так религиозность Постмодерна стала исключительно горизонтальной, не предполагающей ступенчатости обращения к Священному, но связывающей все сохранившиеся элементы религии и Традиции в произвольную игровую мозаику — «мы верим в то, что нам нравится» [34; 197].

«Повседневность подлинности»

Здесь речь идёт о пронизанности традиционными сакральными принципами каждого аспекта быта. С точки зрения Традиции, во-первых, не может быть мест, отъединённых от Сакрального: оно проявляет себя по-разному на политическом, национальном, индивидуальном, бытовом уровне, но все эти проявления едины в своём Истоке [27; 258,259]. Во-вторых, в Традиции особое внимание уделяется именно семье, повседневности, быту как истинным проявлениям индивидуального бытия.

Богослужением является не какая-то особая деятельность, но каждая сторона деятельности индивида и общества должна тяготеть к обнаружению своей сакральной стороны, и традиционная духовность являет множественные обряды и символы, сопровождающие хозяйственные работы, совместные домашние действия и даже супружеские взаимоотношения [35; 380]. Для стояния в Традиции вся повседневность должна выглядеть как «лучезарный храм с вечным служением литургии, объединяющей Бога и мир» [36; 349].

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

Сущностное спокойствие

Пострелигиозное сознание есть тряска сиюминутной нервозности, принимаемая за трепет перед потусторонним. Эта нервозная «экзистенциализация», столь свойственная многим современным верующим [37], есть попытка преодолеть разрыв *веры* (как волевого настроя) и *видения* (как бытийственного обнаружения). В отличие от модернистского понимания и ощущения веры вера в Традиции есть видение, чувство на глубочайшем, неизъяснимом уровне. «Ум должен стать единым»: сакраментальное и экстатическое измерения духовности должны быть сведены воедино [38; 161]. «ήσυχία» есть трезвение, спокойствие, «хранение ума» [39; 13], стяжание состояния изначальной цельности.

Иллюстрацией профанирования Традиции в современных духовных практиках может служить исследование диакона Павла Сержантова [40], описывающего современное харизматическое движение, последовательно проникающее в Православие. Основная характеристика этого движения — индивидуализм: индивид использует духовность как поле *самоудовлетворения* и обретения идентичности, имеющей претензии на истинность и потусторонность. Однако рамки индивидуальной жизни, скудость духовного опыта и нищета элементарных аскетических навыков вынуждают постверующего выдавать собственные чувства и ощущения за высший критерий истинности упования. Беспокойство, несдержанность, агрессия, неустойчивость, имеющие слабые аналогии с поведением верующего человека Традиции, сегодня всё настойчивее претендуют на признаки «рвения», «горения», «неравнодушия» и т.п. Отсюда — чувственная окраска как современной неоправославной литературы, так и харизматизм новаторских духовных практик гуруизма, «смирненчества», «чудесных откровений» многочисленных современных святых и «старцев», «чудесных исцелений» от многочисленных реликвий, напряжённого алармизма, чувственной демонологии и пр.

Здесь приведены примеры подделки Традиции только в православии. Аналогичные примеры можно привести и из других версий традиционной духовности: все они сегодня подверглись натиску харизматизации, иллюстрирующей неспособность современного человека подступить к Традиции.

Община и иерархия

Горизонтальная связанность — такая же основа Традиции, как и вертикальная. Налаженность связей в разных социальных группах и иерархия самих этих групп внутри более обширных создают условия для обеспечения передачи Традиции. Отсутствие связей уже на самом первом уровне — семейном — разрушает способность Традиции самовоспроизводиться. Спаянность семейная, клановая, этническая, национальная, кастовая, цеховая сама по себе не является условием для содержания Традиции, но без неё Традиция неуклонно стремится к фикции. Община же — как «высший нравственный образ человечества» [41; 195] — является полем осуществления горних принципов, полем перехода из зверобытия в богобытие. Философ Тарас Сидаш подчёркивает: «Община — тот же Божественный Ум, в котором момент единства уже не дан непосредственно, но отступил на задний план и сокрылся» [42].

Община является телом Священного — в этом причина как горизонтальной спаянности общины, так и внутренней иерархичности и кастовости [43]. В идеале община подобна дереву, в котором каждый орган исполняет своё назначение. Это нашло отражение как в догматах Православной Церкви о соборном (кафолическом) устройстве, так и в философских учениях славянофилов [44; 81] и — в особенности — Платона, наиболее ярко отразившего традиционную взаимосвязь социальной структуры и сакральности [45; 428].

На социальном уровне традиционная общинность проявляет себя как *философия неравенства, кастовая философия* [46; 10, 11], утверждающая различие уровней служения в соответствии с различными способностями и возможностями, определёнными изначально [47]. Виталий Аверьянов пишет:

«Сословия в <...> несут в себе не только социальное, но и духовное измерение, они фиксируют тот образ жизни и те убеждения, которые способен реализовать человек определенной высоты духа. Сословия, касты символизируют неодинаковость возможностей разных людей. Бывает право и мораль, создаваемая по образу жизни и суждения святого и пророка. В другом случае — по образу и духу аристократии. В третьем случае — согласно представлениям торговых, ремесленных, земледельческих сословий, смысл которых в более обширном воспроизводстве жизненного цикла. В четвертом случае — по мнениям сословий наемных работников и невольников, жаждущих во что бы то ни стало нивелировать всё социальное бытие (пафос равенства). Возможна и представима и мораль пятого случая, в котором ее определяют вообще асоциальные группы, не желающие обустроить окружающую жизнь и нести какую-либо обязанность. Наконец, в шестом, наиболее важном для нас случае существует и в конце истории грозит восторжествовать нрав и закон существ, вовсе неопределимых никакими сословными рамками. Это будет закон паразитический, закон существ-оборотней, способных имитировать разные общественные ценности, но неспособных эти ценности производить» [48; 93].

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

Надындивидуальность

Традиционная духовность самое существенное внимание уделяет философии личности — обоснованию проблемы смысла жизни и деятельности, уточнению понятия «Я» и соотношения его с понятиями «МЫ» и «ОНИ». Проблема эта по-разному лишается в разных традиционных упованиях: с индивидуалистской, коллективистской или соборнической позиций. Однако проблемы бытия личности в мире, полноценности или неполноценности индивидуального бытия, личной ответственности, самосознания и меры свободы — одни из первичных в традиционных религиях, особенно в монотеистических [49; 381].

Личность есть отображение Высшего начала, осуществляемое в Традиции посредством ритуала — инструмента, соединяющего образ с Первообразом [50; 100]. Мировая история есть последовательное затирание этого начала. Традиционализм исходит из принципа затёртости изначальной личностности, которая может вновь проясниться только посредством длительной и комплексной духов-

ной работы. Провозглашение авторитета, приоритета и уникальности личности есть не более чем миф, однако ведущий свое происхождение именно из христианского учения о потенциальном Богоподобии человека.

Проблема «мирских догматов» Модерна заключается в рассмотрении мира через призму фантазмов «личности», «индивида», «субъекта», в прояснении значимости мира для этих понятий, в действительности являющихся лишь понятийными условностями. Рудольфом Отто Священное характеризуется через особую ощущаемость его человеком [8; 21]. Однако традиционное представление о личности в корне иное. Традиция надличностна: *человек есть лишь возможность для Священного*, потому своё наибольшее значение человек приобретает, становясь таким проводником [51; 110]. В православном богословии это именуется *обоже́нием*. Словами св. Афанасия Александрийского, «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» [52; 260]. В Традиции «стать человеком» означало наиболее приблизиться к своему идеальному, световому значению [3; 111], от которого реальное состояние — лишь функция, тяготеющая к «инфрачеловечности» [53; 19], предел которой мы видим в сегодняшнем превращении человека в постчеловека, киборга, звероавтомат.

Служение

Генон подчёркивал принципиальное различие служения в традиционном и нетрадиционном значении. Генон, опираясь на слова А.Кумарасвами, указывал, что в традиционном смысле служение понималось как *преданность* [10; 350,351]: атрибутом Традиции никогда не было служение ближнему, нации, родине и пр. Более того, эти формы служения являются знаками вырождения изначально-го служения как крепости стояния в Предании. Потому традиционное служение — это укрепление возможностей исповедания своей традиции. На практике это отражается не в строительстве больниц, а в отгорожении себя от соблазнительного «мира сего», чему ярким примером служат все традиционные диаспоры, впавшие в структуру Модерна, и, естественно, самый яркий пример здесь — старообрядческие общины и общежития. Традиционное служение ограничено минимальным радиусом «ближних» — своей общины, рода, семьи. Окружающий мир воспринимается традиционной духовностью как пространство всеостужающего холода, потому милосердие и благотворительность в отношении к его элементам чреватые остужением собственного ядра — отсюда знаменитые старообрядческие жесты: подметание порога после ухода нежеланного гостя, уничтожение посуды, которой воспользовался «нехристь» и пр.

Обмирщение современных религиозных объединений проявляется в том, что «социальное служение» позиционируется как смысл и назначение религиозной деятельности, вследствие чего конфессии могут использовать государственный аппарат, социальные и политические структуры, коммерческие организации ради «улучшения окружающего мира» [54]. В силу специфики политической культуры россиян эта политика неуклонно принимает достаточно агрессивные формы клерикализации [55]. Исток этой политики — «секулярное богословие», родившееся в неопротестантской среде и затем в общих чертах принятое на II Ватиканском соборе Римско-Католической Церковью. В идее «социального служения» отражено западное ощущение истории как прогрессивно-поступательного процесса развития-совершенствования, ведомого Богом, в котором Церковь соучаствует наравне с прочими «прогрессивными» силами. В РПЦ эта политика усваивается с учётом собственных культурологических штампов и цивилизационной инерции.

Таким образом, пострелигиозная тема «служения» есть затирание необходимого барьера между Горним и Дольним. Однако вследствие этого затирания происходит не всеобращение к Священному, но опрокидывание «мира сего» в область Священного, искусственное трансцендирование, использующее медиакратические приёмы, дабы придать новосозданному кентавру видимость традиционности и историчности.

Традиционная духовность в своём феноменологическом измерении здесь приведена в сравнении с пострелигиозностью, в наши дни умело имитирующей традиционную внешность. Собственно феноменологического измерения у Традиции нет — его выделение есть условный, рабочий приём, долженствующий показать определённые стороны Традиции современному секулярному человеку, и показать так, чтобы не скатиться ни в постмодернистские комбинаторические игры с архаикой, ни в модернистскую концептуализацию Традиции как пройденной стадии развития «цивилизации», ни в холистский язык Традиции — метафизический и закрытый от современного исследователя мощными понятийными барьерами. Безусловно, это исследование имеет смысл только в соединении с изложением онтологической стороны традиционной духовности, поскольку здесь отмечены лишь формы

манифестации Священного в восприятии его человеком. Без онтологического, горизонтального подхода к Традиции чисто феноменологическое, вертикальное её обнаружение может перейти в фантастичность, являющуюся в Постмодерне умело используемой вакциной против реального обнаружения Традиции.

References

- 1 Дугин А.Г. Философия традиционализма. — М.: Арктогея-Центр, 2002. — 624 с.
- 2 Андреев А. Традиционализм как методологическая основа / Against Post-Modern World: Материалы конференции (15–16.10.2011, Москва, центр «Tradition») [М., 2011] URL: <http://against-postmodern.org/andreev-traditsionalizm-kak-metodologicheskaya-osnova> (дата обращения 05.10.13).
- 3 Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. — М.: Евразийское движение, 2009. — 744 с.
- 4 Аверьянов В.В. Традиция как методологическая проблема в отечественной культурологии XX века. Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. — М.: ГАСК, 2012. — 33 с.
- 5 Аверьянов В.В. Традиция и традиционализм в общественной мысли России (60–90-е годы XX века) // Общественные науки и современность. — 2000. — № 1. — С. 68–77.
- 6 Быстров В.Ю. Понятие традиции и проблемы философии религии // Религиоведение. — 2004. — № 1. — С. 154–161.
- 7 Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. — М.: Мысль, 1983. — 284 с.
- 8 Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. — 272 с.
- 9 Элиаде М. Священное и мирское. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.
- 10 Генон Р. Заметки об инициации // Генон Р. Символика креста. — М.: Прогресс-традиция, 2008. — С. 355–694.
- 11 Флоренский П.А., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии) / Сост. Андроник (Трубачёв), иг. — М.: Мысль, 2004. — 685 с.
- 12 Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. — Сергиев Посад, 1918. — 286 с.
- 13 Флоренский П.А., свящ. Иконостас // Флоренский П.А., свящ. Собр.соч. в 4-т. Т. 2 / Сост. Андроник (Трубачёв), иг. — М.: Мысль, 1996. — С. 419–526.
- 14 Эвола Ю. Оседлать тигра. — СПб.: Владимир Даль, 2005. — 512 с.
- 15 Генон Р. Царство количества и знамения времени // Генон Р. Кризис современного мира. — М.: Эксмо, 2008. — С. 443–712.
- 16 Бибахин В.В. Философия и религия // Бибахин В.В. Язык философии. — СПб.: Наука, 2007. — С. 258–281.
- 17 Карташов А.В. Вселенские соборы. — Мн.: Харвест, 2008. — 410 с.
- 18 Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. — М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1955. — 376 с.
- 19 Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). — Chicago: The University of Chicago, 1971. — 396 p.
- 20 Григорий (Граббе), еп. Каноны Православной Церкви. Ч. 1. — Джорданвилль: Holy Trinity Orthodox Mission, 2001. — 98 с.
- 21 Cutsinger J.S. Introduction // Prayer Fashions Man: Frithjof Schuon on the Spiritual Life / Ed. J.S.Cutsinger. — Bloomington: World Wisdom, 2005. — P. 5–15.
- 22 Иоанн Лествичник. Лествица. — СПб.: Типография № 6, 1995. — 362 с.
- 23 Schuon F. Christian Gnosis // Aymard J.-B., Laude P. Frithjof Schuon: life and teachings. — NY.: State University of New York Press, 2004. — P. 133–135.
- 24 Дугин А.Г. Философия политики. — М.: Арктогея, 2004. — 723 с.
- 25 Библер В.С. На гранях логики культуры. — М.: Рус. феноменолог. об-во, 1997. — 440 с.
- 26 Шмеман А., прот. Богослужение в секулярный век / Сайт об отце Александре Шмемане [б/м, б/г] URL: http://www.shmeman.ru/modules/myarticles/article_storyid_5.html (дата обращения 05.10.13).
- 27 Генон Р. Кризис современного мира (пер. Любимовой Т.Б.) // Генон Р. Избранные произведения. — М.: Беловодье, 2004. — С. 149–300.
- 28 Генон Р. Царь мира // Генон Р. Кризис современного мира. — М.: Эксмо, 2008. — С. 713–782.
- 29 Серафим (Роуз), иером. Вкус истинного Православия / Православная беседа [б/м, б/г] URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=100> (дата обращения 05.10.13).
- 30 Макарий Египетский. Духовные беседы // Творения древних Отцов-подвижников. — М.: Мартис, 1997. — С. 70–98.
- 31 Аверьянов В.В. Традиция как преемственность и служение // Человек. — 2000. — № 2. — С. 38–51.
- 32 Будянская Л.А. Десакрализация и мифологизация философского дискурса в социокультурном расколе Реформации // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». — 2009. — Т. 16. — № 10. — С. 105–115.
- 33 Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. — М.: Прогресс, 1994. — 344 с.
- 34 Вейз Дж.Э. Времена Постмодерна: Христианский взгляд на современную мысль и культуру. — М.: Лютеранское наследие, 2002. — 215 с.
- 35 Плюханова М.Б. О национальных свойствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3. — М., 1996. — С. 380–459.

- 36 *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество / Ред. В.В.Нехотин. — М.: Ин-т ДИ-ДИК, Квадрига, 2009. — 688 с.
- 37 *Laden A.S.* Transcendence without God: On Atheism and Invisibility // *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life* / Ed. L.M.Antony. — NY.: Oxford University Press, Inc., 2007. — P. 121–132.
- 38 *Киприан (Керн)*, архим. Антропология св. Григория Паламы. — М., 1996. — 297 с.
- 39 Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. — СПб.: Византинороссика, 1997. — 486 с.
- 40 *Сержантов П.*, диак. Православие и харизматизм / Богослов. Ru: Научно-богословский журнал [М., 2007–2012] URL: <http://www.bogoslov.ru/text/397746.html> (дата обращения 05.10.13).
- 41 *Аксаков К.С.* [Передовые статьи газеты «Молва»] // Аксаков К.С. Государство и народ / Ред. О.А.Платонов. — М.: Ин-т русской цивилизации, 2009. — С. 192–229.
- 42 *Сидаш Т.Г.* От Евангелия к Единоверию / Сайт Тараса Сидаша [СПб., 2011] URL: <http://sidashtaras.ru/?idx=466> (дата обращения 05.10.13).
- 43 *Куценков А.А.* Эволюция индийской касты. — М.: Наука, 1983. — 326 р.
- 44 *Хомяков А.С.* Ответ русского русскому (Письмо к редактору «L'Union Chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный»). По поводу речи отца Гагарина, иезуита // Хомяков А.С. Всемирная задача России / Ред. О.А.Платонов. — М.: Ин-т русской цивилизации, 2008. — С. 75–82.
- 45 *Платон.* Государство // Платон. Собр.соч. в 4-т. Т. 3. — М.: Мысль, 1994. — С. 79–420.
- 46 *Эвола Ю.* Метафизика войны. — Тамбов: Полюс, 2008. — 168 с.
- 47 *Генон Р.* Индийская кастовая доктрина // Полюс / Ред.: О.Молоотов, М.Холодов. — 2010. — № 1. — С. 23, 24.
- 48 *Аверьянов В.В.* Преодоление доктрины «светского государства» // Северный Катехон. — 2005. — № 1. — С. 93–99.
- 49 *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — Сергиев Посад: Изд-во СТСЛ, 2012. — С. 379–545.
- 50 *Зильберман Д.Б.* Традиция как коммуникация: трансляция ценностей; письменность // Вопросы философии. — 1996. — № 4. — С. 76–105.
- 51 *Guénon R.* Perspectives on Initiation / Ed. Samuel D. Fohr. — NY: Sophia Perennis, 1946. — 302 с.
- 52 *Афанасий Великий.* Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Афанасий Великий. Творения. Ч. I. — Свято-Троицкая Сергиева лавра: Собств. тип., 1902. — С. 191–263.
- 53 *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. — СПб.: Азбука-классика, 2010. — 320 с.
- 54 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / Официальный сайт Московского Патриархата [М., 2005–2013] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения 05.10.13).
- 55 *Шахов М.О.* Клерикализация России: миф или реальность? // Национальные интересы. — 2002. — № 5(22). — С. 56–62.

К.М.Товбин

Дәстүрлі рухтандыру: үндеу өлшемдері

Мақалада дәстүрлі мектептің әдіснамасы арқылы дәстүрлі рухани ұғымдар қарастырылып, мәні ашылды. «Дәстүр» (Толық, немесе Қасиетті, Дәстүр) қалыптасқан өркениеттік инерция ретінде дәстүрге немесе менталды коммуникативтік механизмге қарама-қарсы қойылды. Дәстүр Модернге және Постмодернге қарсы қойылды, бірақ осы дәуірлермен салыстырылып, қарастырылды. Дәстүрлі руханилықтың мазмұны адамзат қызметі мен оның мәніне тікелей байланысты болатын үндеу өлшемдері арқылы феноменологиялық негіз де зерттелді. Шартты анықталған феноменологиялық өлшемде Дәстүр инициация, догматизм, толымдылық, құпиялық, күнделіктікке бойлау, психологиялық тұрақтылық, қауымдық (иерархиялықпен сәйкес келетін), жекеліктен тыс, тарихтан жоғарылық, Құдіретке қызмет ету сияқты өзінің қырларын көрсетті. Өзінің феноменологиялық өлшемінде қазіргі уақытта сырттан дәстүрлі болып көрінетін Дәстүрлі руханилық мұнда постдінділікпен салыстырылып берілген. Қарастырылған феноменологиялық параметрлер қазіргі әлемдегі Сакральдықты ашудың мүмкіндіктеріне қарсы стилистикалық иммунитетті өңдеуге бағытталған. Постмодерн инсинуацияларынан нағыз дәстүрлі руханилықты ерекшелеуге міндетті.

Tradition in phenomenological measurement

In article by means of methodology of Traditionalist school the concept of Traditional Spirituality is considered and opened. «Tradition» (Full, or Sacred Tradition) is opposed to «tradition» as to the civilizational way or the mental communicative mechanism. The Tradition is opposed both to the Modernity, and the Postmodernity, however is considered in comparison to these eras. The maintenance of traditional spirituality is considered from the phenomenological point of view, through manifestation parameters, directly depending on human activity and its sense. In conditionally dedicated phenomenological dimension Tradition shows their hand, as initiation, dogmatism, completeness, mystery, rooted in everyday life, psychological stability, communality (combined with hierarchical), supra-individuality, supra-historicism, service to Sacred. Traditional spirituality in his phenomenological dimension here in comparison with post-religion, in our days, skillfully imitating traditional appearance. Considered phenomenological parameters need to distinguish the authentic traditional spirituality from the insinuations of Post-Modernity, aimed at developing a stylistic immunity against the possibility of disclosure of the Sacred in the now.

References

- 1 Dugin A.G. *The philosophy of traditionalism*, Moscow: Arktogetya-Tsentr, 2002, 624 p.
- 2 Andreyev A. *Traditionalism as a methodological basis / Against Post-Modern World: Materialy konferentsii (15–16.10.2011., Moskva, tsentr «Tradition»)* [M., 2011] URL: <http://against-postmodern.org/andreev-traditsionalizm-kak-metodologicheskaya-osnova> (data obrashcheniya 05.10.13).
- 3 Dugin A.G. *Post-philosophy. Three paradigms in the history of thought*, Moscow: Evraziyskoe Dvizhenie, 2009, 744 p.
- 4 Aver'yanov V.V. *Tradition as a methodological problem in the domestic cultural studies of the twentieth century: Avtoref. diss. ... dokt. filos. nauk*, Moscow: GASK, 2012, 33 p.
- 5 Aver'yanov V.V. *Tradition and traditionalism in social thought Russia (60–90-ies of XX century)* // *Obshchestvennye nauki i sovremennost*, 2000, 1, p. 68–77.
- 6 Bystrov V.Yu. *The concept of tradition and the problems of philosophy of religion* // *Religiovedenie*, 2004, 1, p. 154–161.
- 7 Markaryan E.S. *The theory of culture and modern science*, Moscow: Mysl', 1983, 284 p.
- 8 Otto R. *Sacred. About the irrational in the idea of the divine and its relation to the rational*, Sankt-Petersburg: Izd-vo SPbGU, 2008, 272 p.
- 9 Eliade M. *The Sacred and the Profane*, Moscow: Izd-vo MGU, 1994, 144 p.
- 10 Genon R. *Notes on the initiation* // Genon R. *The symbolism of the Cross*, Moscow: Progress-traditsiya, 2008, p. 355–694.
- 11 Florenskiy P.A. *Philosophy of Worship (Experience of Orthodox anthropodicy)* / Sost. Andronik (Trubachiov), Moscow: Mysl', 2004, 685 p.
- 12 Golubtsov A.P. *Of readings on church archeology and liturgics*, Sergiev Posad: Izd-vo STSL, 1918, 286 p.
- 13 Florenskiy P.A. *Ikonostasis* // Florenskiy P.A. *Works*, T. 2 /Sost. Andronik (Trubachiov), Moscow: Mysl', 1996, p. 419–526.
- 14 Evola Y.U. *Ride the tiger*, Sankt-Petersburg: Vladimir Dal', 2005, 512 p.
- 15 Genon R. *Kingdom of the numbers and the signs of the Time* // Genon R. *Crisis of the Modern World*, Moscow: Eksmo, 2008, p. 443–712.
- 16 Bibikhin V.V. *Philosophy and Religion* // V.V.Bibikhin. *Language of the Philosophy*, Sankt-Petersburg: Nauka, 2007, p. 258–281.
- 17 Kartashiov A.V. *Ecumenical Councils*, Minsk: Harvest, 2008, 410 p.
- 18 Chatterdshi S., Datta D. *An Introduction to Indian philosophy*, Moscow: Izd-vo inostr. lit-ry, 1955, 376 p.
- 19 Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, Vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, Chicago: The University of Chicago, 1971, 396 p.
- 20 Grigoriy (Grabbe). *The canons of the Orthodox Church*. Vol. 1, Dzhordanvill': Holy Trinity Orthodox Mission, 2001, 98 p.
- 21 Cutsinger J.S. *Introduction* // *Prayer Fashions Man: Frithjof Schuon on the Spiritual Life* / Ed. J.S.Cutsinger, Bloomington: World Wisdom, 2005, p. 5–15.
- 22 Ioann Lestvichnik. *The Ladder*, Sankt-Petersburg: Tipografiya № 6, 1995, 362 p.
- 23 Schuon F. *Christian Gnosis* // Aymard J.B., Laude P. *Frithjof Schuon: life and teachings*, New York: State University of New York Press, 2004, p. 133–135.
- 24 Dugin A.G. *Philosophy of the Politics*, Moscow: Arktogetya, 2004, 723 p.
- 25 Bibler V.S. *On the faces of the logic of culture*, Moscow: Russ. fenomenolog. ob-vo, 1997, 440 p.
- 26 Shmeman A. *Church Service in the secular age* / Site about fr. Aleksandr Shmeman [b/m, b/g] URL: http://www.shmeman.ru/modules/myarticles/article_storyid_5.html (data obrashcheniya 05.10.13).
- 27 Genon R. *Crisis of the Modern World (transl. Lyubimova T.B.)* // Genon R. *Selected Works*, Moscow: Belovod'e, 2004, p. 149–300.
- 28 Genon R. *King of the World* // Genon R. *Crisis of the Modern World*, Moscow: Eksmo, 2008, p. 713–782.

- 29 Serafim (Rouz). *The taste of true Orthodoxy* / The Orthodox conversation [b/m, b/g] URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=100> (data obrashcheniya 05.10.13).
- 30 Makariy Egipetskiy. *Spiritual Discussions* // The works of the Ancient Fathers of Ascetic, Moscow: Martis, 1997, p. 70–98.
- 31 Aver'yanov V.V. *The Tradition of both continuity and service* // Chelovek, 2000, № 2, p. 38–51.
- 32 Budyanskaya L.A. *Desacralization mythology and philosophical discourse in social and cultural schism of the Reformation* // Nauchnye vedomosti BelGU. Seriya «Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo», 2009, T. 16, № 10, p. 105–115.
- 33 Bonkhioffer D. *Resistance and obedience*, Moscow: Progress, 1994, 344 p.
- 34 Veyz Dzh.E. *Postmodern Times: A Christian view on modern thought and culture*, Moscow: Lyuteranskoe nasledie, 2002, 215 p.
- 35 Plyukhanova M.B. *On national self-determination of the properties of the individual: self-sacralization, self-immolation, sailing on ship* // Iz istorii russkoy kul'tury, T. 3, Moscow, 1996, p. 380–459.
- 36 Zen'kovskiy S.A. *Russian Old Believers* / Red. V.V.Nekhotin, Moscow: Institut DI-DIK, Kvadriga, 2009, 688 p.
- 37 Laden A.S. *Transcendence without God: On Atheism and Invisibility* // Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life / Ed. L.M.Antony, New York: Oxford University Press, Inc., 2007, p. 121–132.
- 38 Kiprian (Kern). *Anthropology of St. Gregory Palamas*, Moscow: 1996, 297 p.
- 39 Meyendorf I. *The life and works of St. Gregory Palamas: Introduction to the study*, Sank-Petersburg: Vizantinorossika, 1997, 486 p.
- 40 Serzhantov P. *Orthodoxy and charismaticity* / Bogoslov.Ru: Nauchno-bogoslovskiy zhurnal [Moscow, 2007–2012] URL: <http://www.bogoslov.ru/text/397746.html> (data obrashcheniya 05.10.13).
- 41 Aksakov K.S. [Editorials of the newspaper «Molva»] // K.S.Aksakov. The State and the People / Red. O.A.Platonov, Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009, p. 192–229.
- 42 Sidash T.G. *From the Gospel to the Edinoverie* / Sayt Tarasa Sidasha [Sank-Petersburg, 2011] URL: <http://sidashtaras.ru/?idx=466> (data obrashcheniya 05.10.13), p. 52–54.
- 43 Kutsenkov A.A. *The evolution of the Indian caste*, Moscow: Nauka, 1983, 326 p.
- 44 Homyakov A.S. *Response from Russian to Russian* (Letter to the editor «L' Union Chretienne» about the meaning of the word «catholic» and «collective». Regarding speech father Gagarin, Jesuit // Homyakov A.S. The global challenge Russia / Red. O.A.Platonov, Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2008, p. 75–82.
- 45 Platon. *State* // Platon. Selected works, T. 3, Moscow: Mysl', 1994, p. 79–420.
- 46 Evola Y.U. *Metaphysic of the War*, Tambov: Polyus, 2008, 168 p.
- 47 Genon R. *Indian caste doctrine* // Polyus /Red.: O.Molotov, M.Holodov, 2010, 1, p. 23, 24.
- 48 Aver'yanov V.V. *Overcoming the doctrine of «secular state»* // Severnyy Katekhon, 2005, 1, p. 93–99.
- 49 Losskiy V.N. *Dogmatic Theology* // V.N.Loskiy Sketch of the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology, Sergiev Posad: Izd-vo STSL, 2012, p. 379–545.
- 50 Zil'berman D.B. *Tradition as communication: broadcasting values; scripts* // Voprosy filosofii, 1996, 4, p. 76–105.
- 51 Guénon R. Perspectives on Initiation / Ed. S.D.Fohr, New York: Sophia Perennis, 1946, 302 p.
- 52 Afanasiy Velikiy. *The word of the incarnation of God the Word, and the coming of Him to us in the flesh* // Afanasiy Velikiy. Works. Vol. I, Svyato-Troitskaya Sergieva lavra: Sobstvennaya tip., 1902, p. 191–263.
- 53 Genon R. *Essays on the tradition and metaphysics*, Sankt-Petersburg: Azbuka-klassika, 2010, 320 p.
- 54 Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church / Ofitsial'nyy sayt Moskovskogo Patriarkhata [Moscow, 2005–2013] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (data obrashcheniya 05.10.13).
- 55 Shakhov M.O. *Clericalization of Russia: Myth or Reality?* // Natsional'nye interesy, 2002, 5(22), p. 56–62.