

С.А. Мадюкова
Ю.В. Попков



Феномен социокультурного неотрадиционализма

Ю. В. Попков

**Феномен социокультурного
неотрадиционализма**

«Алетейя»

2011

Попков Ю. В.

Феномен социокультурного неотрадиционализма /
Ю. В. Попков — «Алетейя», 2011

ISBN 978-5-91419-502-8

В монографии дана трактовка социокультурного неотрадиционализма, с одной стороны, как характеристики произошедших в современных условиях изменений способов наследования социального опыта и трансляции традиций (диахронный аспект), с другой стороны, как важного механизма социализации и инкультурации индивида в процессе этнокультурного взаимодействия (синхронный аспект). Показана важная роль социокультурного неотрадиционализма в процессах этнической идентификации и воспроизводства этничности в современных условиях. Книга адресована социологам, этнологам, культурологам, социальным философам, а также всем, кого интересуют проблемы функционирования и трансляции традиций в настоящее время.

ISBN 978-5-91419-502-8

© Попков Ю. В., 2011

© Алетейя, 2011

Содержание

Введение	5
Глава 1	7
§ 1. Тема традиции в современном социогуманитарном знании	7
§ 2. Традиционализм и неотрадиционализм	19
Конец ознакомительного фрагмента.	27

С. А. Мадюкова, Ю. В. Попков

Феномен социокультурного неотрадиционализма

Введение

Одной из существенных характеристик современного общества является повышенный интерес к наследию прошлого, к традиции. Если еще недавно процесс модернизации мыслился многими как отказ от традиции, то в настоящее время растет убеждение, что без традиции невозможно настоящее и будущее. Традиция играет также возрастающую роль в установлении идентичности конкретного локального сообщества, его социокультурного отличия от других подобных сообществ. А это отличие коренится, прежде всего, в его истории, в прошлом. Именно через традицию осуществляется обращение к прошлому. В то же время в современном мире «классическая» традиция приобретает новые формы, соответственно, меняются также ее содержание и ее назначение.

Многие из тех характерных черт, которые свойственны нынешнему обществу, а именно – динамический тип развития, всеобъемлющая технизация, ускоренный темп обмена информацией и т.д., являются специфически современными. На этом фоне ясно обозначился определенный разрыв между настоящим и прошлым, между современностью и традиционностью. Можно говорить о двух очевидных и в чем-то противоречащих друг другу тенденциях: с одной стороны, это процесс глобализации и сопутствующие ей универсализирующие тенденции, с другой стороны – усиление различных форм фрагментации, в том числе основанных на повышении роли этнической культуры и этнической идентичности. Последнее часто реализуется посредством по-новому функционирующей традиции. Поэтому представляет интерес исследование феномена социокультурного неотрадиционализма, непосредственно связанного с особыми способами существования традиций в современных условиях и механизмами трансляции и адаптации социокультурного опыта к изменяющимся условиям.

В научной литературе рассматривается широкий спектр проблем, так или иначе связанных с тематикой традиционализма и неотрадиционализма. Новизна данного исследования заключается в интерпретации социокультурного неотрадиционализма как современной формы снятия противоречий этнокультурных традиций и социокультурных новаций (в синхронном и диахронном аспекте), в трактовке их как взаимодействующих и взаимообусловленных сторон развития культуры.

В современных локальных сообществах неотрадиционализм характеризует ситуацию использования традиции для обоснования социальным субъектом выбираемого будущего поведения через референцию к авторитету прошлого. При обращении к прошлому, прежде всего, фиксируется то, что созвучно настоящему. Причины, по которым воссоздаются традиции, различны. Сама актуализация традиции есть реакция на современные социокультурные изменения, которые индивид или социальная группа не всегда готовы понять и принять.

Образ будущего базируется на осознанной фундаментальной ретроспекции, освоении исторического опыта, принадлежности к определенной системе традиций. Суть социокультурного неотрадиционализма видится в приоритете разумного, рефлексизирующего сознания над ценностно-иррациональным в процессе следования традиции. Данный феномен характеризует ситуацию, когда искаженная, либо вовсе утерянная традиция искусственно восстанавливается, при этом осуществляется замена сакрального содержания традиции рациональным объяснением необходимости ее выполнения с целью осознания своей причастности к локаль-

ному (этнокультурному) сообществу. Таким образом, традиция имеет потенциал изменчивости, адаптации к новым социальным, экономическим, политическим условиям. Не переставая быть традицией, в рамках социокультурного неотрадиционализма она приобретает новые формы и способы существования, в известной мере меняя свое содержание.

Для подтверждения теоретической модели социокультурного неотрадиционализма в монографии используется обширный эмпирический материал, собранный в регионах Южной Сибири. Этническое своеобразие тюркских народов данного региона, специфика природно-географической среды и исторического развития, определяющие яркие проявления социокультурного неотрадиционализма в условиях современных трансформаций, дают основания для фиксации актуальности исследования социокультурного неотрадиционализма. При этом акцент сделан на проявлениях социокультурного неотрадиционализма в семейно-бытовой сфере, а здесь – в обрядах жизненного цикла женщины, поскольку именно в семье и, прежде всего, с помощью женщин осуществляется сохранность и трансляция этнической культуры.

Для сравнительной характеристики обрядов жизненного цикла в работе использован исторический и компаративный анализ. Для сбора эмпирического материала с целью иллюстрации основных положений концепции социокультурного неотрадиционализма применялись качественные социологические методы.

Методологической основой исследования является социокультурный подход, суть которого его основоположник П. Сорокин выразил в формуле: «Личность, общество и культура как неразрывная триада». Под этим углом зрения осуществляется систематизация содержательных смыслов понятий «традиция», «традиционализм», «неотрадиционализм», выработанных разными научными школами, и предлагается анализ феномена и понятия неотрадиционализма, описываются механизмы воссоздания традиционных обрядовых практик и трансляции традиционных аксиологических констант этнических культур посредством современных каналов передачи информации.

Значимость результатов исследования состоит в осмыслении произошедших в современных условиях изменений содержания, назначения и механизма трансляции традиций, находящихся свое выражение в социокультурном неотрадиционализме (диахронный аспект), в обосновании понимания социокультурного неотрадиционализма как продукта актуального социального взаимодействия этнокультурных сообществ и как противоречивого единства традиций и инноваций (синхронный аспект); в уяснении важной роли социокультурного неотрадиционализма в процессах этнической идентификации и воспроизводства этничности в современных условиях.

С. А. Мадюкова, Ю.В. Попков

Глава 1

От традиции к неотрадиционализму

§ 1. Тема традиции в современном социогуманитарном знании

Осмысление традиции как сложного и многопланового социального явления в наши дни приобретает особое значение для анализа целого ряда теоретических вопросов и практических задач. Перспективы социального развития во многом определяются отношением к традиции, возможностью предотвращения разрывов культурной преемственности.

Тема традиции в отечественных социогуманитарных науках приобрела популярность еще в 60–80-е годы прошлого века, когда было разработано несколько фундаментальных концепций традиции¹. Характерной чертой исследований этого периода является представление об особом диахроническом динамизме традиций как о сменяющих друг друга этапах эволюции духовной жизни. Само понимание традиции находилось в зависимости от оценки нововведений как таковых и от роли, отводимой им в становлении социума. Именно в этот период актуализируется позиция противопоставления и взаимоисключения традиций и новаций², которая будет пересмотрена исследователями в 80-е годы³, когда традиции станут рассматриваться как задающие инновациям их общую направленность, а инновации – как превращающиеся в традиции, что в совокупности характеризует процесс адаптации традиции к постоянно меняющейся социальной среде.

Авторы, исследовавшие взаимосвязь традиций и новой советской идеологии⁴, выделяли следующие группы традиций: реакционные, подлежащие искоренению, устаревшие, но лояльные к требованиям современности, сохраняющие при этом свой первоначальный смысл, и прогрессивные традиции. В этот период анализируется проблематика традиции и традиционности в аксиологическом ключе, акцент делается на взаимосвязи традиций и моральных норм, нравственности и традиции⁵. Значительная часть исследований проблемы традиции осуществлялась в контексте проблематики национального вопроса и межнациональных отношений.

В 90-е гг. XX века происходит новый всплеск интереса к традиции, ее социокультурным функциям, социальной нише традиции в России. Этот интерес был вызван стремлением к переосмыслению философско-культурного наследия, потребностью в анализе той ста-

¹ Суханов И.В. Обычаи, традиции, преемственность поколений. М., 1976; Плахов В.Д. Традиции и общество: Опыт философско-социологического исследования. М., 1982; Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. М., 1983; Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: очерки теории. Л., 1986; Власова В.Б. Традиция как социально-философская категория // Философские исследования. 1980. №4. С. 30–39.

² Балашов Д. Традиционное и современное // Наука и религия. 1965. № 12. С. 27–31; Шушарин А.С., Шушарина О.П. Диалектика традиций и новаций // Традиции и инновации в духовной жизни общества. М., 1986. С. 61–67.

³ Арутюнов С.А. Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса // Советская этнография. 1982. № 1. С. 8–21; Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1982. № 2. С. 78–97; Периш А.И. Динамика традиций и возможность их источниковедческого истолкования // Народы Азии и Африки. 1981. № 5. С. 43–52; Периш А.И. Традиции и культурно-исторический процесс // Народы Азии и Африки. 1981. №4. С. 69–84.

⁴ Гомонов А.К. Традиции в системе общественных отношений. М., 1970; Новиков В.И. Формирование нравственных традиций и привычек в советском обществе. Пермь, 1963; Кампарс П.П., Закович Н.М. Советская гражданская обрядность. М., 1967.

⁵ См., например: Андреев И.Л. Генетический аспект взаимосвязи традиций и моральных норм // Философские науки. 1971. № 1. С. 52–57.

дии общественного развития, когда традиция как социокультурный феномен осмысливается в качестве результата человеческой деятельности, связанной со способом смыслополагания.

Под традицией обычно понимается универсальная форма фиксации, закрепления и избирательного сохранения тех или иных элементов социокультурного опыта, а также универсальный механизм его передачи, обеспечивающий устойчивую историко-генетическую преемственность в социокультурных процессах. Тем самым традиция понимается как включающая в себя то, что передается (признанное как важный и необходимый для нормального функционирования и развития социума и его субъектов определенный объем социокультурной информации), и то, как осуществляется эта передача, т.е. коммуникативно-трансляционно-трансмутационный способ внутри- и межпоколенного взаимодействия людей в рамках той или иной культуры (и соответствующих субкультур) на основе относительно общего понимания и интерпретации накопленных в прошлом данной культуры (и соответствующих субкультур) смыслов и значений.

Традиция детерминирует настоящее и будущее прошлым, уже бывшимся и выступающим как совокупность условий любой социокультурной активности⁶. Поведение социальных субъектов, организуемое и регулируемое с помощью традиции, не предполагает формулирование и экспликацию целей действующими субъектами, его смыслы даны в нем самом. Правомерность традиционных форм действия обосновывается и узаконивается самим фактом их существования в прошлом, а их эффективность оценивается через точность следования принятому образцу.

Исследователи выделяют бытовое, этнографическое и философское значения термина «традиция».

В бытовой, разговорной речи слово «традиция» употребляется в одном ряду с «обычаем», «ритуалом», «обрядом» и т.п. Традиция на бытовом уровне – то, что принято людьми с незапамятных времен и устойчиво повторяется, воспроизводится во времени. Подразумевается, что традиция включает в себе нечто важное, положительное, представляющее ценность, заслуживающее уважения и сохранения.

В этнографии традиция ассоциируется с термином «традиционная» (культура), который в свою очередь рассматривается обычно как синоним терминов «народная», «фольклорная»⁷. Большинство фольклористов и этнографов полагают, что традиционная культура должна пониматься, прежде всего, как особая семиотическая система, возникшая в дописьменную эпоху⁸. В современной этнологии выделяются некоторые существенные признаки традиционного: метафоричность, анонимность, связь с ритуальной и обрядовой практикой и пр. Слабостью этнографического подхода является однозначная увязка факта существования традиционной культуры только с прошедшими эпохами.

В философии главное внимание обращается на процессуальный аспект традиции⁹. С точки зрения философии, традиция предстает как явление социальной коммуникации, то есть определенная форма общения людей. Благодаря традициям культурный опыт может передаваться от одного поколения другим поколениям и от одного народа другим народам¹⁰. Важным в таком подходе к традиции является вопрос, что транслируется и как транслируется в

⁶ См. по: Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. Мн., 1998. С. 772–773.

⁷ См.: Чистов В.В. Народные традиции и фольклор: очерки теории. Л., 1986; Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971; Мамонтова Н.Н. Проблемы изучения традиционных форм культуры и понятие «народное искусство» // Научные чтения памяти В.М. Василенко: Сб. статей. М., 1997. Вып. I. С. 55–63.

⁸ См.: Топоров В.Н. Модель мира / Мифы народов мира. М., 1982. Т.2.

⁹ См., например: Володихин Д.М., Алексеев С.В., Бенедиктов К.С., Иртенина Н.В. Традиция. Сила постоянства (историко-философский феномен традиции). М., 2004; Каилов В.М. Традиции и исторический процесс. М., 1994.

¹⁰ См., например: Суханов И.В. Обычаи, традиции, преемственность поколений. М., 1976; Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография, 1981. № 2. С. 78–97.

процессе культурной коммуникации. В этом случае оказывается, что содержанием традиции может стать любой функциональный элемент культуры: знания, нормы морали, ценности, приемы художественного творчества и т.п.

Тема традиции является достаточно популярной в истории философии. Не ставя задачу историко-философского экскурса в данную проблему, обратим внимание на те исследования, которые имеют важное значение для разработки непосредственно проблематики социокультурного неотрадиционализма. Речь идет о работах таких мыслителей, как Г. Гадамер, К. Юнг, К. Маркс.

Результаты исследования Х.-Г. Гадамером проблематики традиции и традиционного неоднократно анализировалось в литературе¹¹. В своей концепции он настаивает на действительности традиции не потому, что в современном сознании имеется дефицит мыслительных средств, а потому, что ее утрата попросту невозможна, ибо, с его точки зрения, науки о духе «живут» в традиции, от традиции нельзя освободиться. Традиция для Х.-Г. Гадамера – та культура, в которой реализует себя индивид, традиция синонимична культуре. Поэтому на традицию нельзя смотреть как на прошлое, ее характер – деятельностьное, подвижное начало, это «действующая история», так как прошлое потенциально несет в себе настоящее. Таким образом, речь должна идти о континууме традиции, прокладывающем себе дорогу независимо от ее осознания. Поскольку традиция складывается в процессе культурно-исторической деятельности человека, она объективна. Но Х.-Г. Гадамер акцентирует внимание на волевой и сознательной деятельности индивида. Особенность традиции, с его точки зрения, состоит в том, что она не может быть дана познающему субъекту предметно, со стороны, так как являет собой вовлеченность субъекта в объект.

Х.-Г. Гадамер исходит из того, что чаще всего историческое сознание ориентировано на изменчивость, а устойчивые признаки остаются вне его поля зрения: «Традиция, к которой мы принадлежим и в которой живем, – это не часть нашего культурного опыта, не так называемое культурное предание, которое тогда состояло бы из одних памятников и текстов и заключалось бы лишь в передаче смыслов, выраженных средствами языка и исторически засвидетельствованных. Нет, нам непрестанно передается *traditur*, сам же познаваемый в коммуникативном опыте мир передается нам как постоянно открытая бесконечности задача»¹². Он считает, что традиция есть носитель устойчивости. Укоренение в традиции, по мнению Х.-Г. Гадамера, не только онтологическое условие понимания как способа познания, но и условие общественного бытия. Он вводит понятие «языковой традиции», которое позволяет интерпретировать всякую мысль глубинными структурами родного языка. В его понимании, традиция – одухотворенная жизнь¹³.

И.С. Андреева в рамках анализа соотношения традиции и сознания в концепции Х.-Г. Гадамера обращает внимание на то, что «сознание не может что-то “знать”, не используя выраженные в языке знания других людей, накопленные поколениями: даже отвергая или опровергая предшествующие знания, обычаи, нравы, установки и предрассудки, сознание зависит от них, использует их»¹⁴. Освоение традиции, с позиции Х.-Г. Гадамера, предстает как освоение устойчивых элементов культурно-исторического процесса, обнаружение тех из них, которые не подвержены распаду и не поддаются релятивизации. Традиция, таким образом, «не

¹¹ См.: Андреева И.С. К столетию со дня рождения Х.-Г. Гадамера: проблема традиции // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер.3, Философия. М., 2002. № 2. С. 154–163; Малахов В.М. Понятие традиции в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера // Познавательная традиция: Философско-методологический анализ. М., 1989. С. 124–145.

¹² Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 14.

¹³ Малахов В.С. Проблема традиции в философской герменевтике Г.Г. Гадамера: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1986.

¹⁴ Андреева И.С. К столетию со дня рождения Х.-Г. Гадамера: проблема традиции. С. 157.

столько передает опыт, сколько принимает участие в его воспроизводстве, поскольку служит отождествлению настоящего в изначальном мировом опыте. В ней имеет место своего рода вечное возвращение одного и того же, но не к отдельным проявлениям опыта мира, а к самому бытию, не подверженному социальной детерминации и историчности»¹⁵.

Идеи Гадамера о традиции как условии общественного бытия и как носителя устойчивости имеют принципиально важное значение при анализе синхронного аспекта неотрадиционализма, поскольку фиксирует константные составляющие межэтнического взаимодействия.

В психоанализе исследование традиции связано с именем К.Г. Юнга, исходным пунктом методологии которого можно считать различие восточного и западного типов мышления. Изучение мифов, традиций и культур разных народов, полагал К.Г. Юнг, подводят к представлению о наследуемых формах и идеях – архетипах¹⁶. Как он отмечает в одной из самых известных своих работ, «архетипические мотивы берут свое начало от архетипических образов в человеческом уме, которые передаются не только посредством традиции или миграции, но также с помощью наследственности»¹⁷.

Идеи К. Юнга имеют важное значение при анализе диахронного аспекта социокультурного неотрадиционализма, поскольку в них фиксируется особая роль архетипов в механизме наследования социокультурного опыта. Он настаивает на верности прошлому, а не отрицании его: «Современный человек обязан быть в высшей степени умелым, ибо до тех пор, пока он не искупил разрыв с традицией своими творческими способностями, он просто не верен прошлому. Было бы пустейшим делом отрицать прошлое лишь для того, чтобы осознать настоящее. "Сегодня" стоит между "вчера" и "завтра", оно связует прошлое и будущее – лишь в этом его значение. Настоящее представляет собой процесс перехода; только человек, осознающий подобным образом настоящее, может называться современным»¹⁸.

Далее К. Юнг отмечает: «Современный человек не понимает, насколько его "рационализм" (расстроивший его способность отвечать божественным символам и идеям) отдал его на милость психической "преисподней". Он освободил себя от суеверий (как он полагает), но при этом до опасной степени утратил свои духовные ценности. Его моральная и духовная традиция распалась, и теперь он расплачивается за это повсеместное распадение дезориентацией и разобщенностью»¹⁹.

К. Юнга можно отнести к таким исследователям, которые рассматривают мир традиций как актуализацию ценностно-смыслового потенциала культуры, как систему, посредством которой индивид и общество получают возможность своего самоопределения в мире. Так, идея обращения к традиции и традиционному как некоторому «якорю», способствующему самоопределению, была озвучена им следующим образом: «Действительно современных людей мы часто находим среди тех, что называют себя старомодными. Такую позицию они занимают не без оснований: во-первых, они подчеркивают таким образом значимость прошлого, чтобы возместить свой разрыв с традицией и возникшее чувство вины; во-вторых, чтобы не быть принятым за псевдосовременных»²⁰.

В марксистском философском учении раскрыто еще одно методологически значимое для настоящего исследования положение: традиция рассматривается здесь как обусловленный конкретными социально-историческими условиями компонент общественных отношений. Через формирование определенных материальных условий возможно преодоление традиции, но не

¹⁵ Андреева И.С. К столетию со дня рождения Х.-Г. Гадамера: проблема традиции. С. 157.

¹⁶ Юнг К.Г. Человек и его символы. СПб., 1996; *Он же*. Дух в человеке, искусстве и литературе. М., 2003.

¹⁷ Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 170-171.

¹⁸ Юнг К.Г., Архетип и символ. С. 216.

¹⁹ Там же. С. 83.

²⁰ Там же. С. 216.

в виде абсолютного отказа от нее, а в форме перехода от одной традиции, уже утратившей свое значение, к другой, определенной потребностью социума²¹. Как пишет Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства», с точки зрения К. Маркса, человеку свойственна казуистика: «изменять вещи, меняя их названия, и находить лазейки для того, чтобы в рамках традиции ломать традицию, когда непосредственный интерес служит для этого достаточным побуждением»²². Речь, таким образом, идет о процессе, который на современном языке можно назвать образованием неотрадиции.

В марксистской философии имеет место представление о традиции как вплетенной в различные формы общественного сознания. Особое внимание уделяется связи традиции с конкретными социальными условиями и акцентируется динамичный характер традиции²³. О. Осипова справедливо отмечает: «Принципиально важной в марксистской науке является мысль о том, что борьба за изживание традиционализма и его приспособление к современным потребностям не должна становиться самоцелью социальной стратегии»²⁴.

В современной философской литературе выделяются два концептуальных подхода, вокруг которых группируются мнения большинства авторов, обращающихся к проблеме традиции. Традицию, с одной стороны, определяют как механизм передачи социального наследия, с другой – как само это наследие²⁵.

Другая группа исследователей рассматривает традицию в связи с понятием революции, вводя в научный оборот парадоксальное словосочетание «революционные традиции»²⁶. С позиций такого подхода, «результатом всех революций становилось всегда одно и то же – негативная по отношению к традиции модернизация общества, постепенное разрушение многовековых преемств, разрыв связи между поколениями»²⁷.

Носителями традиции могут выступать разные социальные субъекты – классы, элитарные группы, государство и др.²⁸ Однако чаще всего в качестве субъекта традиции исследователи называют этнос, народ. В контексте связки «традиция – этнос – этничность» интересным представляется следующее определение: «Традиция есть необходимая и продолжающаяся во времени живая связь, посредством которой осуществляется современная внутриэтническая культурная коммуникация, – а также коммуникация с другими социумами и мировой цивилизацией в целом»²⁹. Традиция задает определенный алгоритм поведения и отношений как для отдельной личности, так и целой группы. Одновременно она выступает средством самоидентификации общества и устойчивой формой идентичности³⁰.

В контексте задач настоящего исследования особенно важным является рассмотрение традиции как способа этнической самоидентификации, социального самовыражения и самоутверждения. «Культура вырабатывает компенсаторные механизмы, позволяющие более или

²¹ Подробнее см.: *Ефименко М.Н.* Религиозная традиция как предмет социально-философского анализа: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2001.

²² *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений в 50-ти томах. Т. 21. С. 60. См. также: *Маркс К.* Заработная плата, цена и прибыль // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений в 50-ти томах. Т. 16. С. 177; *Маркс К.* Введение к англ. изд. «Развития социализма от утопии к науке» // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений в 50-ти томах. Т. 22. С. 318–319.

²³ См.: *Ефименко М. Н.* Религиозная традиция как предмет социально-философского анализа. С. 12.

²⁴ *Осипова О.А.* Американская социология о традициях в странах Востока. М., 1985. С. 41.

²⁵ *Быченко И.А., Сычева Л.С.* Традиция как объект гуманитарного познания. Новосибирск, 2001. С. 47.

²⁶ *Аверьянов В.В.* Разные консерватизмы, разные традиционализмы [Электр. ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/analit/raznie.htm>. Дата доступа: 10.08.08.

²⁷ Там же.

²⁸ *Захаров А.В.* Традиционная культура в современном обществе // Социологические исследования. 2004. № 7. С. 1–12.

²⁹ *Калайков С.Ю.* Взаимодействие традиции и новации как проблема риторического конструирования социальной реальности: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2004. С. 8.

³⁰ *Анажеева С.С.* Традиция в российском социуме. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Нальчик. 2003. С. 12.

менее безболезненно выдерживать груз традиции. Прежде всего, здоровая культура внутри каждой цивилизации рождает органический метод адаптации “своих” к “чужакам”, т.е. индивидам, принадлежащим к другим цивилизациям, имеющим иную идентификацию. Массовая ксенофобия – естественное состояние социального организма цивилизационного уровня. Она обеспечивает на рефлекторном уровне поддержку “своим” и создает достаточно четкую градацию психологических реакций на “чужака”. Этот “чужак” – опаснее другого, а тот – совсем почти домашний, с близкородственной идентификацией»³¹.

А.М. Малкандуев традиции этнической культуры определяет как «исторически сложившиеся, передаваемые от поколения к поколению системно связанные устойчивые нормы в нравственных взаимоотношениях, воплощенные в моральном сознании, направленные на формирование нравственной личности и охраняемые общественным мнением. Они состоят из норм и правил поведения, на базе которых формируется духовно-нравственный облик личности, и проявляются в манерах, способах и формах общения»³². В рамках традиций этнической культуры исследователь выделяет следующие системообразующие факторы: 1) целевую установку индивида или социума; целью выступает формирование человечности на основе нравственных традиций и обычаев; элементы системы связаны целью формирования нравственной личности; 2) понимание идеи об идеальной личности как интеграторе в деле формирования человечности; 3) общественное мнение; под воздействием как внешних условий, так и внутренних социальных сил оно, обладая свойством самосохранения, может вносить изменения в подсистему; 4) социально-структурную дифференциацию общества; 5) уровень общей культуры этноса; 6) социальную память национального самосознания, которая способна сохранять и передавать с помощью обычаев социальные нормы, образцы поведения, социальную информацию о человеке³³. Система традиций, в его представлении, развивается на основе следующих закономерностей: 1) единства и разнообразия традиций; 2) преемственности; 3) прерывности и непрерывности в их развитии; 4) взаимодействия, взаимопроникновения и взаимообогащения традиций³⁴.

Этническое в традициях, таким образом, представляет собой элементы социокультурного опыта данного этноса, которые несут на себе отпечаток своеобразия географической среды, природно-климатических условий его исторического и культурного развития. При этом существуют некоторые точки пересечения национальной и религиозной традиционности.

У ряда народов религиозная составляющая органично вписывается в национальную канву, становится ее неотъемлемым атрибутом, а после формирования этноса превращается в одну из его значимых характеристик. У тех этнических общностей, в процессе консолидации которых существенна роль религии, заметна взаимосвязь и взаимовлияние этнической и религиозной традиционности, имеет место их взаимное проникновение³⁵.

Традиция реализуется в системе обычаев, обрядов, ритуалов. Обычай чаще всего понимается как социально унаследованный стереотипный способ поведения, воспроизводимый в определенном обществе или социальной группе и являющийся привычным для их членов³⁶. Термин «обычай» часто отождествляется с термином «традиция», однако последний охватывает более широкий круг явлений, тогда как сфера обычая ограничивается определенными областями общественной жизни. В свою очередь, обряд является своего рода символом определенных социальных отношений, а обычай выступает в качестве средства практического

³¹ Володихин Д.М., Алексеев С.В., Бенедиктов К.С., Иренина Н.В. Традиция. Сила постоянства. С. 12.

³² Малкандуев А.М. Нравственные аспекты и системный характер традиций этнической культуры. Нальчик, 2004. С. 17.

³³ Там же. С. 79–82.

³⁴ Там же. С. 82.

³⁵ Ефименко М.Н. Религиозная традиция как предмет социально-философского анализа. С. 14.

³⁶ См.: Большая Российская Энциклопедия. М., 1998. С. 457.

преобразования, как средство приобщения индивидов к определенному социальному и культурному опыту, регламентирует поведение индивидов, поддерживает внутригрупповую сплоченность, освящает различные объекты и социальные отношения.

Любопытна в этом отношении позиция, «политизирующая» традицию. А.М. Малкандуев, например, полагает, что «традиции по сравнению с обычаями более подвержены политике и идеологии, то есть выступают как ярко выраженные идеологические и политические средства. Обычаи же по сравнению с традициями являются носителями нормативно-нравственных начал, поступков во взаимоотношениях людей. В то же время и традициям, и обычаям присущи общие черты: преемственность, повторяемость, охрана их общественным мнением, наглядно-чувственный характер и опредмеченность. Обычаи и традиции, в отличие от официальных государственных моральных форм, охраняются общественным мнением – мнением коллектива, социума»³⁷.

Как представляется, обычай – это простейшая форма социального контроля, общепризнанная норма поведения, «привычка» общества. Он воспроизводится людьми не сознательно, а стихийно. Приобщение индивидов к нему может быть и не целенаправленным. В архаических формах культуры обычай – едва ли не единственная форма трансляции культуры и общественного контроля. Разложение традиционной культуры происходит с развитием безличных форм социальной зависимости, в результате чего обычай все более вытесняется в неофициальные сферы человеческих отношений (быт, семья). Именно в этой сфере обычай зачастую смешивается с ритуалом³⁸, где выполнение обычаев опирается на социальную привычку. При этом обычай управляет поведением людей в тех областях жизни, где нормы общественной жизни передаются путем непосредственного подражания, когда для поддержания обычаев нужна непрерывная цепь людей, которые бы им следовали. В силу разных причин такая цепь может прерываться. Тогда в одних случаях обычай довольно быстро восстанавливается, в других восстановление идет гораздо медленнее или вовсе невозможно.

Все это характерно прежде всего для устной традиции. Но кроме устной существует письменная традиция. Последняя фиксируется в определенных текстах, получает письменно-знаковое выражение. Через такое опосредование традиция может вернуться в пласт реального поведения и вполне осознанно поддерживаться и трансформироваться действующими субъектами. Причем данное возвращение может существенно различаться в зависимости от тех агентов, которыми традиция воспринимается. В этом процессе возвращения и одновременной переработки формируются определенные способы усвоения и трансляции письменно-знаково оформленных фрагментов социокультурного опыта и рождаются так называемые неаутентичные, рефлексивные традиции. Последние способны к интенсивному развитию, характеризуют возможность перестройки прошлого через его постоянную переинтерпретацию в деятельной и знаковой формах и предполагают осуществление отбора элементов социокультурного опыта через изменение самих укорененных в культуре матриц. В этом смысле изменение традиции – как способа адаптации к новым условиям – выступает условием ее постоянного воспроизводства и сохранения в социокультурных системах.

В данном контексте обратим внимание на сравнение Е. Шацким письменного общества с палимпсестом (пергаментом, с которого стерт первоначальный текст и на его месте написан новый), состоящим из слоев верований и позиций, относящихся к разным стадиям исторического времени. Каждая социальная группа общества подвержена сильному влиянию системы идей, созданных в разные периоды национальной истории. Фиксация документов в письмен-

³⁷ Малкандуев А.М. Нравственные аспекты и системный характер традиций. С. 1 19.

³⁸ В обыденном понимании под ритуалом подразумевается стандартная устойчивая последовательность действий, имеющая церемониальный характер. При этом предполагается, что ритуал – лишь формальная процедура, т.е. ценности и смыслы, приписываемые ритуальному действию, не являются поистине ценностями и смыслами индивида, осуществляющего ритуал. [См.: Юшин Л.Г. Социология культуры. М., 2004. С. 166].

ной форме создает богатые возможности для их отбора. Предписания, которые получает индивид посредством письменности, уже не носят такого конкретного характера, как предписания, передаваемые путем прямых контактов; они более или менее абстрактны, в силу чего легко поддаются изменениям³⁹. Таким образом, Е. Шацкий обращает внимание на то, что при появлении письменности перед обществом встает проблема выбора: на какие образцы деятельности ориентироваться.

Важным для нашего исследования представляется такое основание классификации традиций, как способы их существования. И.А. Быченкова и Л.С. Сычева, анализируя теорию социальных эстафет М.А. Розова, выделяют три способа бытия традиций. Традиции существуют как социальные эстафеты, т. е. как процесс передачи опыта от человека к человеку, от поколения к поколению путем воспроизведения непосредственных образцов поведения или деятельности; в виде описаний деятельности, а также в виде рецептов, или предписаний, как осуществлять деятельность; как образцы продукта⁴⁰. В трактовке М.А. Розова, традиции есть социальные куматоиды, о которых можно говорить всегда, когда имеет место последовательный процесс воспроизведения образцов, относительно независимый от материала; в основе традиции лежит постоянное повторение привычных, «традиционных» действий и любой обычай, обряд, ритуал, осуществляющийся многими поколениями людей, остается неизменным. Традиционное содержание относительно независимо от материала, на котором это содержание существует, как бы «течет» сквозь материал.

Изучение традиций как куматоидов предполагает анализ программ поведения, которые определяют собой те или иные обряды, обычаи, жанры, стили, сюжеты, каноны и т.п., выявление способов их существования в каждой конкретной сфере деятельности, выяснения генезиса этих программ и т.п.⁴¹. Исторический опыт развития народов показывает, что ни одна культура не может существовать и развиваться изолированно, в отрыве от культур других этносов. Объективные потребности и интересы этносов заставляют их общаться, сотрудничать в разных сферах жизни. На основе этого происходит ознакомление одного этноса с образом жизни и традициями другого этноса. И иные традиции, если они оказываются выражающими интересы и вкусы данного этноса, будут им переняты.

Традицию как социальный феномен правомерно соотносить с социальной памятью. В общенаучном понимании социальную память можно охарактеризовать как накопленную в ходе социально-исторического развития информацию, зафиксированную в результатах практической и познавательной деятельности, передаваемую из поколения в поколение с помощью социально-культурных средств и являющуюся основой не индивидуального, а общественного сознания на каждом конкретном этапе исторического развития. Исследователь данного явления В.А. Колеватов отмечает, что социальная память – это «процесс фиксации в общезначимой форме теоретически обобщенного коллективного опыта»⁴². Средства передачи и сохранения социальной памяти являются одновременно и средствами накопления информации, которая не передается путем наследственных механизмов, а сохраняется в социально-культурной среде. В качестве материальной основы памяти выступают элементы культуры; механизмы социальной памяти, соответственно, можно рассматривать как процессы формирования отдельных фрагментов культуры и их функционирования⁴³.

Одним из существенных оснований для типологизации традиций представляется время жизни традиции. Традиции могут быть коротко живущими и долгоживущими (кратковремен-

³⁹ См.: Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990. С. 289.

⁴⁰ См.: Быченкова И.А., Сычева Л.С. Традиция как объект гуманитарного познания. С. 84.

⁴¹ См. Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблема анализа знания // Теория социальных эстафет: История – Идеи – Перспективы. Новосибирск, 1997.

⁴² Колеватов В.А. Социальная память и познание. М., 1984. С. 18.

⁴³ Розов М.А. Теория социальных эстафет. С. 71.

ными и длительными). Коротко живущие традиции, просуществовав относительно недолго в культуре, исчезают в силу каких-то причин. Как констатирует М.А. Малкандуев, «развитие традиций происходит на основе закономерности прерывности и непрерывности в развитии. При этом прерывность носит относительный характер, а непрерывность – абсолютный характер. Традиции нравственной культуры имеют тенденцию поступательного развития. При этом одни обычаи и традиции получают новую силу, другие, как не отвечающие жизненным интересам и вкусам людей, уходят в прошлое, изживают себя»⁴⁴.

Распространенным среди исследователей является рассмотрение традиции в связке с понятием культуры, главным образом традиционной культуры. Традиция может интерпретироваться и как синоним культуры, и как структурный элемент репрезентантов культуры. В последнем случае система представляется в виде своеобразной матрешки «традиция – репрезентант – культура – этнос – цивилизация»⁴⁵.

Сущность традиций проявляется через выполняемые ими функции, которые вытекают из общественных потребностей. Общество не может функционировать без регулирования отношений между людьми, а также без передачи нравственного опыта, который транслируется через обычаи и традиции. Именно потребностями порождаются традиции⁴⁶.

Любая традиция вначале должна быть сформирована одним или несколькими поколениями, для которых будет новой, своей, а не унаследованной. Последующими поколениями данная традиция может наследоваться, ведь одним из существенных атрибутов традиционного является повторяемость. Всюду, где происходит эволюция традиций, переход от одного качественного состояния к другому, от старого к новому, – имеет место повторяемость. При этом традиционные формы детерминированы как материальными, так и духовными условиями жизни. Сложившись под их определяющим воздействием, они сами начинают оказывать влияние на весь спектр социальных процессов, превращаются в значимый компонент реальной жизни.

Рассмотрение традиции как способа социокультурной коммуникации позволило А.В. Захарову выделить ряд важных особенностей традиции, таких как: избирательность, повторяемость, действенность, многозначность, авторитарность. Под избирательностью в данном контексте понимается отбор, селекция культурного материала. Исследователь отмечает, что «сохраняется и передается только то, что представляется наиболее важным и ценным для той или иной социальной общности, что способствует лучшей адаптации к определенной географической, исторической, социальной среде»⁴⁷. Говоря о такой особенности традиции, как повторяемость, автор замечает, что для закрепления традиции нужна историческая дистанция, проверка временем. Поэтому длительность существования каких-то явлений культуры может служить косвенным признаком их принадлежности к традиции. На его взгляд действенность традиции выражается в ее практическом характере.

Важно отметить, что в концепции А.В. Захарова традиция «обращена не к рефлексирующему, рассуждающему разуму, а к мотивационной стороне сознания индивида»⁴⁸. Рассуждая о полисемантизме традиции, автор констатирует его обусловленность спецификой организации процесса коммуникации, так как «в процессе хранения и передачи традиций происходит сгущение информации, используются специальные символы, риторические приемы и правила; традиционная символика, с одной стороны, очень предметна и проста, а с другой стороны,

⁴⁴ Малкандуев А.М. Нравственные аспекты и системный характер традиций. С. 83–84.

⁴⁵ Медведко С.В. Функции традиций во взаимоотношениях религии и политики // Годичные научные чтения «Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты». М., 1999. Вып. 7. Обновление России: Трудный поиск решений. С. 199–204.

⁴⁶ Малкандуев А.М. Нравственные аспекты и системный характер традиций. С. 79.

⁴⁷ Захаров А.В. Традиционная культура в современном обществе. С. 111.

⁴⁸ Там же.

носит обобщающий и отвлеченный характер, что дает возможность по-разному интерпретировать содержание традиции, в зависимости от духовных устремлений той или иной эпохи, общественной группы, политической идеологии, субкультуры»⁴⁹. Наконец, для автора является очевидным, что без доверия к авторитетам и общественным институтам традиции не могли бы существовать. В традиции происходит априорное принятие ценностей. Она либо принимается на веру, и тогда становится «своей», живой традицией, либо не принимается. В последнем случае она может рассматриваться индивидами просто как яркий и интересный факт культуры, заслуживающий всеобщего внимания⁵⁰.

Различаются традиции легко эволюционирующие, которые не противоречат появлению новаций, и традиции, практически не способные к эволюции, когда появление новаций означает, как правило, гибель традиции. Вообще, в соотношении традиций и новаций долгое время считалось, а некоторыми считается до сих пор, что если в основании процессов воспроизводства или механизмов управления общественными отношениями определенных социальных систем лежит традиция, то для них характерны замедленность темпов развития, стагнация общественной жизни. Само понимание традиции часто находилось в зависимости от оценки нововведений как таковых и от роли, отводимой им в становлении социума. Ученые усматривали во всяком общественном укладе «остатки старых формаций», которые они и отождествляли с традициями прошлого.

Современными исследователями традиционное и современное воспринимаются как взаимодополняющие компоненты социальной жизни. С одной стороны, современное общество не может обойтись без воспроизводства опыта, накопленного прежними поколениями. Общество нуждается в средствах стабилизации, устойчивости, сохранения и трансляции достигнутых образцов социализации. Традиция выступает важнейшим средством обеспечения социальной преемственности⁵¹. С другой стороны, при всей устойчивости традиции, уходящей корнями в далекое прошлое, она неизбежно модифицируется. Человеческие сообщества непрерывно приобретают все новый и новый опыт, который либо подкрепляет традицию, либо противоречит ей. Новый опыт, особенно полученный в эпоху радикальных, революционных перемен, может менять содержание традиции, трансформировать ее. Как пишет американский политолог Р. Такер, «сколь бы ни была революция новаторской в культурном отношении – в смысле создания новых институтов, убеждений, ритуалов, идеалов и символов – национальный культурный этос продолжает свое существование многими путями, причем в одних сферах жизни более устойчиво, чем в других. Со временем происходит процесс адаптации, посредством которого элементы дореволюционного культурного прошлого нации ассимилируются в новую революционную культуру, которая таким образом принимает форму амальгамы старого и нового»⁵².

Интересной представляется трактовка проблемы трансформации традиции Ш. Эйзенштадтом в работе «Традиция, изменения и современность». Он, в частности, пишет, что традиционное общество постоянно меняется, и изменения эти могут быть как малыми, так и глобальными, связанными с трансформацией всего социального каркаса общества. В традиции, с его точки зрения, присутствуют в единстве творческая и консервативная составляющие. Носителем первой, по преимуществу, является «рефлексирующее меньшинство» и связана она с потенцией традиции к экспансии, происходящей как на структурном, так и на символических уровнях социальной действительности. «На структурном уровне она (экспансия) выражается в попытке изменить границы групп, организаций, социальных систем, во взаимодействии между

⁴⁹ Там же. С. 112.

⁵⁰ Там же. С. 113.

⁵¹ См.: Ефименко М.Н. Религиозная традиция как предмет социально-философского анализа. С. 13.

⁵² Tucker R. Political Culture and Leadership in Soviet Russia. – N. Y., 1987. – P. VII–VIII.

этими границами и в возможности развития новых ресурсов и новых уровней структурной дифференциации. На символическом уровне она дана в комбинированной возможности расширения, рационализации и развития новых измерений человеческого существования и новых аспектов существующих измерений»⁵³. Носителем консервативной составляющей, по преимуществу, является «большинство не склонное к рефлексии» и связана она с институционализацией традиции. В связи с этим Ш. Эйзенштадт концентрирует внимание на взаимоотношении традиции и харизмы, которую М. Вебер называл «единственной революционной силой традиционного общества»⁵⁴.

Традиционность и современность могут и не быть взаимодополнительными при становлении той или иной культуры, а инновации могут выполнять и разрушительные функции в отношении традиционных форм, препятствовать воспроизводству их содержания. В таком контексте гибридные культурные формы уже не заслуживают названия традиции, поскольку утрачивают органичную связь с тем прошлым, которое их породило. С.А. Арутюновым в свое время выдвигался тезис о необходимости учитывать, каким образом – как диссонанс или как созвучие – входят инновации в основные тенденции внутреннего становления данной культуры⁵⁵. Он различает четыре стадии внедрения инновации (селекция, копирование, модификация, структурная интеграция), но указывает на принципиальную неодинаковость судьбы как инноваций, так и взаимодействующих с ними традиций. Неодинакова и роль различных инноваций. Остановливаясь на этапе копирования, инновация способна порождать ряд элементов культуры этноса, тогда как инновация, поднимавшаяся на ступень интеграции, формирует этническую культуру как целое. Такие инновации качественно меняют весь облик этноса.

Действие инноваций в культуре напоминает «дрожжевой» эффект: инновация, которая в принципе может начинаться в любой отдельно взятой сфере культуры и в любой социальной прослойке или группе, рано или поздно может приводить к некоторым изменениям в других культурных сферах и социальных группах⁵⁶.

В «традициологии» Э.С. Маркаряна традиции и инновации практически растворяются друг в друге⁵⁷. В динамическом рассмотрении, согласно его взглядам, традиции задают инновациям их общую направленность, а инновации превращаются в традиции. Эти амбивалентные механизмы, из которых состоит вся человеческая культура, служат ее адаптации к бесконечно меняющейся среде, служат балансу со средой. Парадоксальным образом «процесс формирования традиции очень сходен с распространением новаций», – пишет П. Штомпка⁵⁸.

В рамках полемики о соотношении традиций и инноваций, прошлого и современного, архаического и модернового привлекает внимание точка зрения М.П. Денисюк, которая отрицает отождествление традиций только с нормами общественных отношений, способами общественной деятельности, наследием прошлого или нормами поведения людей. В них в специфических формах закрепляются результаты не только прошлого опыта, но и современной общественной практики, лучшие образцы, достигнутые во всех областях социальной жизни⁵⁹. Автор обращает внимание на то, что традиции выступают не только как нечто, транслируемое от минувших поколений, не только формами, передаваемыми и приобретенными, но и как актуально создаваемое новыми поколениями. Ценность данной позиции заключается в том, что

⁵³ Eisenstadt S.N. Tradition, Change and Modernity. N. Y., 1973. P. 253.

⁵⁴ Ibid. P. 174.

⁵⁵ Арутюнов С.А. Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса // Советская этнография. 1982. № 1. С. 8–21.

⁵⁶ Там же. С. 21.

⁵⁷ Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1982. № 2.

⁵⁸ Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996. С. 92.

⁵⁹ См.: Денисюк М. П. Традиции и формирование личности. Минск, 1979.

в ней традиции и новации трактуются не как абсолютные противоположности, что позволяет учитывать потенциал сегодняшнего дня для формирования новых традиций.

Современные исследователи фиксируют особое отношение к традиции. Так, Л.П. Мордвинцева констатирует: в прошлом представления общества, этноса, семьи о будущем определяли, что они должны взять из своего прошлого, чтобы подготовить будущее; это придавало смысл настоящему, которое служило лишь как «тире» между раньше и потом (при этом будущее могло представляться в трех формах: реставрации прошлого, прогресса и революции)⁶⁰. «Сегодня, – продолжает она, – мы сталкиваемся с абсолютной неопределенностью в отношении того, что готовит нам будущее. И эта неопределенность приводит в настоящем, которое обладает невиданными ранее техническими возможностями сохранения прошлого, к тому, что настоящее чувствует себя обязанным «помнить». Мы не знаем, что наши потомки захотят знать о нас, чтобы понять самих себя. И эта неспособность предвидеть будущее, этот конец всяческой телеологии истории заставляет нас сегодня с религиозной самоотверженностью копить, довольно неразборчиво, всем видимые следы и материальные свидетельства, говорящие о том, чем мы были или казались сами себе»⁶¹.

Социальной причиной усиления роли памяти П. Нора называет демократизацию, которая состоит, по его мнению, в освобождении памяти ранее молчавших в истории народов, этносов, групп и меньшинств, для которых обретение прошлого оказывается неотъемлемой частью утверждения собственной идентичности. Появление этой памяти меньшинств в его идее «всемирного пришествия памяти» связано с тремя типами деколонизации: всемирной деколонизацией, открывшей доступ к историческому сознанию обществам, прозябавшим под колониальным гнетом; внутренней деколонизацией сексуальных меньшинств, социальных, религиозных, провинциальных и прочих групп; идеологической деколонизацией, последовавшей за крушением тоталитарных режимов XX века⁶².

Если в 1970–1980-е гг. превалировала исследовательская позиция о том, что «слепая приверженность к старой форме все более обнаруживает себя как тупиковое направление в культурном бытии людей»⁶³, то современная ситуация опровергает этот вывод. Возрождение этнических традиций, ностальгия по ценностям прошлого, подчас принимающая характер именно «слепой приверженности старой форме» – все эти явления объясняются особенностями определенной исторической ситуации, когда отталкивание от ценностей настоящего или недавнего прошлого вызывает реакцию в форме апологии традиционных ценностей далекого прошлого. Сегодня, в оценке исследователей, традиция выступает как носитель исторической информации предыдущих эпох, связи перемен и поколений в историкокультурном творчестве, когда «будучи универсальным историческим и культурным явлением, традиция помогает человеку идти в ногу со временем и жить в определенном социально-территориальном пространстве»⁶⁴. Все это вызывает к жизни такой социокультурный феномен, как неотрадиционализм, анализу которого посвящены следующие параграфы монографии.

⁶⁰ Мордвинцева Л.П. Идея «всемирного пришествия памяти» Пьера Нора / Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3. Философия: РЖ/РАН. ИНИОН. Центр гуманитар., науч.-информ. исслед. Отд. филологии. М., 2003. № 3. С. 157.

⁶¹ Там же.

⁶² Мордвинцева Л.П. Идея «всемирного пришествия памяти» Пьера Нора. С. 158–159.

⁶³ Кучмаева И.К. Культурное наследие: современные проблемы. М., 1987. С. 44.

⁶⁴ Малкандуев А.М. Нравственные аспекты и системный характер традиций. С. 79.

§ 2. Традиционализм и неотрадиционализм

В постсоветский период в российскую науку вошло немало новых понятий, терминов, концептов. В гуманитарном дискурсе весьма популярными стали течения и направления с приставкой нео-: неоконсервантизм, неолиберализм и т.д. Термин «неотрадиционализм» тоже является одним из маркеров современного гуманитарного знания. В то же время следует отметить, что отечественные исследователи, занимающиеся проблемами неотрадиционализма, вкладывают в это понятие различные смыслы и содержание.

Со второй половины 1990-х гг. в России термины «традиционализм» и «неотрадиционализм» достаточно прочно утвердились в научном дискурсе. Авторы коллективной монографии «Традиция. Сила постоянства» отмечают: «В настоящее время корпус зарубежных источников по традиционалистской философии и традиционалистскому взгляду на историю, а также литература, созданная в этой сфере российскими популяризаторами, уже освоены отечественной гуманитарной мыслью, уже стали ее неотъемлемым достоянием. Идет постепенное создание оригинальной российской версии традиционализма, и, возможно, в ее рамках базовые понятия традиционализма коренного, т.е. прежде всего европейского, получают новую, добротню аргументированную трактовку. Речь идет не о разрыве интеллектуальной традиции, а о ее обогащении»⁶⁵.

Под традиционализмом в первую очередь понимается ориентация индивидуального, группового или общественного сознания на прошлое⁶⁶. Это созвучно классическому манхеймовскому пониманию традиционализма как неотрефлексированной массовой реакции низов на изменения социума⁶⁷. Как представляется, традиционализм в первую очередь необходимо трактовать как факт следования традиции. Кроме того, под традиционализмом в широком смысле понимают исключительную ориентацию на традицию, поддержание ее авторитета и подчинение этому авторитету⁶⁸.

Важным представляется понимание традиционализма как характеристики специфических форм сознания и поведения людей. Традиция, скорее, переживается, а не осознается людьми. Под традицией в данном случае понимается определение, сформулированное в свое время Э.С. Маркарян: «Традиция – это выраженный в социально организованных стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах»⁶⁹. То есть в традиционализме традиции – это не только воспоминания о прошлом данной общности, но и процесс реинтерпретации прошлого, «воображаемое прошлое». «Историческая память, – согласно парадоксальному утверждению П. Нора, – всегда настоящее»⁷⁰.

В социологии понятие традиционализма связано с именем М. Вебера и его концепцией «идеальных типов». М. Вебер различает три «чистых» типа господства (господство, обусловленное рациональными интересами подчиняющихся и господствующих; господство, основанное на традициях, связанное с эмоциональным восприятием власти; харизматический тип господства – противоположный традиционному, – базирующийся на силе внутреннего дара) и

⁶⁵ Володихин Д.М., Алексеев С.В., Бенедиктов К.С., Иренина Н.В. Традиция. Сила постоянства. С. 181–182.

⁶⁶ Портал «Гуманитарное образование» [Электр. ресурс]. Режим доступа: <http://humanities.edu.ru/db/msg/44905>. Дата доступа: 12.08.08.

⁶⁷ Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 593.

⁶⁸ Аверьянов В.В. Традиция и традиционализм в научной и общественной мысли России (60-90-е годы XX века) [Электр. ресурс]. Режим доступа: http://www.metal-profi.ru/library/other/tradition_and_traditionalizm.htm. Дата доступа: 10.08.08.

⁶⁹ Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. М., 1983. С. 80.

⁷⁰ Nora P. Between Memory and History: Les Lieux de Memoire // History and Memory in African – American Culture / Ed.G. Farbe, R. O'Meally. N. Y. Oxford, 1994. P. 289.

четыре основных типа социальных действий: (целерациональный, в котором имеют место соответствие целей и средств действия; ценностно-рациональный, в котором действие совершается ради какой-то ценности; аффективный, базирующийся на эмоциональных реакциях людей и, наконец, традиционный, происходящий в соответствии с традициями и обычаями). Традиционный тип господства основывается на привычках, традициях, вере в законность и святость существующих обычаев и традиций. Ему соответствует патриархальная общность, во главе которой стоит господин, распоряжающийся своими подданными и слугами⁷¹. Для традиционного господства характерен низкий уровень правосознания.

М. Вебер противопоставляет традиционализм капитализму: «Первым противником, с которым пришлось столкнуться “духу” капитализма и который являл собой определенный стиль жизни, нормативно обусловленный и выступающий в “этическом” обличье, был тип восприятия и поведения, который может быть назван традиционализмом»⁷². Анализируя традиционное действие, М. Вебер приходит к выводу, что оно «подобно чисто реактивному подражанию, находится на самой границе, а часто даже за пределом того, что может быть названо “осмысленно” ориентированным действием. Ведь часто это только автоматическая реакция на привычное раздражение в направлении некогда усвоенной установки. Большая часть привычного повседневного поведения людей близка к данному типу, занимающему определенное место в систематизации поведения не только в качестве пограничного случая, но и потому, что верность привычке может быть здесь осознана различным образом и в различной степени»⁷³. М. Вебер констатирует, что при анализе «традиционалистского» хозяйства необходимо принять во внимание дух, которым оно проникнуто: «В основе подобного хозяйства лежало стремление сохранить традиционный образ жизни, традиционную прибыль, традиционный рабочий день, традиционное ведение дел, традиционные отношения с рабочими и традиционный круг клиентов, а также традиционные методы в привлечении покупателей и в сбыте – все это, как мы полагаем, определяло “этос” предпринимателей данного круга»⁷⁴. Говоря же о традиционализме как о «строе мышления», он отмечает: «Человек “по своей природе” не склонен зарабатывать деньги, все больше и больше денег, он хочет просто жить, жить так, как он привык, и зарабатывать столько, сколько необходимо для такой жизни»⁷⁵. Иначе говоря, здесь в одну связку попадают категории «традиционное» и «привычное».

Г.В.Ф. Гегель, анализируя религиозную традицию как часть обыденного уровня сознания, утверждает, что она выполняет функцию формирования нравственно-поведенческой модели на основе закрепляемых религиозных действий. Принципиально важным для нас является высказывание философа: «Традиция не есть неподвижная статуя, она живая и растет подобно могучему потоку»⁷⁶. При этом унаследованное «является душой каждого последующего поколения, его духовной субстанцией, ставшей чем-то привычным, его принципами, предрассудками и богатством»⁷⁷.

Среди зарубежных исследователей традиционализма существует позиция (ее, в частности, придерживается Р. Рэдфилд⁷⁸), в рамках которой противопоставляются «большая» и «малая» традиции. Следует отметить, что Ш. Эйзенштадт рассматривает первую как синоним стремления к экспансии, а вторую – как синоним стремления к консервации и институционали-

⁷¹ Подробнее см.: Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 502; *Он же*. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. С. 602–643.

⁷² Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М., 2006. С. 80.

⁷³ Вебер М. Основные социологические понятия. С. 628.

⁷⁴ Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. С. 87.

⁷⁵ Там же. С. 81.

⁷⁶ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. М., 1969–1972. Т. 9. С. 10–11.

⁷⁷ Там же. С. 11.

⁷⁸ Redfield R. Peasant Society and Culture. an Anthropological Approach to Civilization. Chicago, 1956. P. 71.

зации. Латентная либо явная конфронтация этих двух традиций является, по Ш. Эйзенштадту, «мотором» изменения социума, провоцирует его изменение⁷⁹. Следовательно, как отмечает в этом контексте один из ведущих отечественных теоретиков традиционализма В.А. Ачкасов, «поэтому традиционализм как сознательная реакция – это уже феномен не столько традиционного, сколько модернизирующегося, переходного общества (каковым до сей поры, является Россия)»⁸⁰. Отсюда еще одна дефиниция: традиционализм есть отстаивание ценностей традиционного общества в условиях модернизации. «Специфика традиционализма, – пишет А.С. Ахиезер, – не в отсутствии инноваций, а в господстве ценности статичности, что выражается в жесткости фильтра новшеств, узости шага новизны, подавлении всего, что выходит за допустимые рамки»⁸¹. В данном контексте В.М. Раков замечает: «Традиция становится проблемой только за пределами традиционной эпохи, когда ее восприятие перестает быть простым, усложняясь за счет усиливающегося присутствия исторических новаций»⁸².

Традиционализм может быть определен и как своеобразная «народная идеология» (Дж. Рюде), понятие, близкое по смыслу таким, как «психический склад», «менталитет», «обыденное сознание», а также «самообучающаяся культура народа, основанная на его опыте и духовных ресурсах» (Э. Томпсон). Это, как правило, амальгама (иногда чрезвычайно причудливая) двух составляющих: «врожденных представлений» – чрезвычайно устойчивых мифов данной общности, коллективных идентичностей и стереотипов, представлений о целях существования общности и др., вытекающих из векового опыта, устной традиции и народной памяти; привнесенных извне проявлений «большой традиции». «Сплав “врожденных представлений” и трансформированных “привнесенных идей” образует конкретноисторическую форму “народной идеологии”, или традиционализма»⁸³.

Характерными особенностями такого рода «идеологии» являются иррационализм и мифологичность. Как отмечает А.Л. Топорков, «для носителя традиции миф представляет собой высшую ценность, он значительно более реален, чем повседневная реальность; более того, только миф и является единственно подлинной реальностью»⁸⁴.

Э. Шилз обращает особое внимание на то, что традиционализм – это «форма повышенной чувствительности к *sacrum*, настаивающая на его исключительности. Его (традиционализм) устраивает только целое. Ему мало сохранения традиции в каких-либо отдельных сферах, например, в семье или в религиозных обрядах. Он бывает удовлетворен лишь в том случае, если традиционалистский взгляд пронизывает все сферы – политику, экономику, культуру и религию – и объединяет их в общем признании полученного от прошлого *sacrum*»⁸⁵.

В данном контексте следует отметить интерпретацию В.А. Ачкасовым традиционализма как целостного естественного мировоззрения, в котором все историческое наследие общества выступает как значимая позитивная ценность⁸⁶.

В то же время вызывает сомнение утверждение Э. Шилза о том, что традиционализм – «это сознательное, преднамеренное утверждение традиционных норм при полном сознании их традиционной природы и убеждении в том, что их ценность обуславливается традиционной

⁷⁹ Eisenstadt S.N. Tradition, Change and Modernity. N. Y., 1973. P. 3.

⁸⁰ Ачкасов В.А. Трансформация традиций и политическая модернизация: феномен российского традиционализма // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков до современности). Сборник статей. СПб., 2004. С. 177.

⁸¹ Ахиезер А.С. От закрытого к открытому обществу – путь противостояния катастрофам // Рубежи. 1997. №7. С. 40.

⁸² Раков В.М. Особенности российского традиционализма // Консерватизм: история и современность. Материалы международной научной конференции. Пермь, 1995. С. 70.

⁸³ См.: Рюде Дж. Народные низы в истории, 1730-1848. М., 1984.

⁸⁴ Топорков А.Л. Миф: традиция и психология восприятия // Мифы и мифология в современной России. М., 2000. С. 41.

⁸⁵ Shils E. Tradition. Chicago, 1981. P. 160.

⁸⁶ Ачкасов В.А. Трансформация традиций и политическая модернизация: феномен российского традиционализма... С. 184.

передачей из некоего священного источника»⁸⁷. Как представляется, традиционализму чужда рефлексия и осознанность, эти характеристики присущи, скорее, неотрадиционализму, о чем речь пойдет ниже. При этом нельзя не согласиться с позицией Р. Арона, по мнению которого традиционализм содержит в себе специфическое противоречие: если традиция самоочевидна, то никто и не считает ее традицией. Общество может открыть специфику своих обычаев и ценностей только путем сравнения с другими. То есть традиционализм невозможен до тех пор, пока общество не знает своих отличий от «других», хотя появление и осознание иных возможностей, по мнению исследователя, становится началом конца традиции и традиционализма⁸⁸.

Любопытной представляется позиция Е. Шацкого, который противопоставляет традиционализм примитивный традиционализму идеологическому. С позиций идеологического традиционализма, пишет исследователь, «можно заниматься историей, примитивный же традиционализм, естественно, довольствуется мифологией»⁸⁹.

Нельзя оставить без внимания и то, по большей степени, эзотерическое течение, представители которого называют себя истинными традиционалистами, или, по фамилии основателя течения, генонистами. Они позиционируют себя как религиозно-философское течение традиционализма. Данный традиционализм – французское явление, которое в XIX веке было связано с консервативным римско-католическим богословием (Ж. де Местр, Л. де Бональд, Ф. де Оливе, Ф. де Шатобриан), а в XX веке возрождено на новых основаниях (Р. Генон, Ф. Шуон, Ю. Эвола, М. Элиаде)⁹⁰. Внутри данного течения существуют отдельные «школы», позиции авторов которых существенно расходятся.

Центральным пунктом, вокруг которого разворачивается полемика, является «язык традиции», традиционализм же понимается как некое намерение, желание принадлежать Традиции⁹¹. Так один из радикальных отечественных последователей Р. Генона, А.Г. Дугин, утверждает: «Важна лишь Традиция. Превыше всего – язык Традиции как система связей, противостоящая современному миру, языку современного мира, и имеющая все основания на истинность... Язык Традиции для Генона есть последняя и высшая инстанция, которая, являясь полнотой парадигматических онто-гносеологических возможностей, имеет право выносить свой приговор относительно любого нормального или аномального фрагмента реальности, в том числе и относительно парадигмы (или языка) современности»⁹².

Согласно А.И. Макарову, в трудах Р. Генона можно выделить следующие трактовки традиционализма: 1) традиционализм как простая психологическая склонность к сохранению статус-кво («standpartism», «traditionism», «flexibility»); 2) традиционализм как особенность архаического мифологического сознания, связанная с попытками традиционных обществ противодействовать любым изменениям в какой бы то ни было сфере системы жизнеобеспечения («дорефлексивный традиционализм», «примитивный традиционализм», «наивный консерватизм», «интегральный традиционализм»); 3) традиционализм как идеологическое течение, который формируется в результате противостояния анти- или атрадиционализму, в котором традиция не отождествляется с наследием, а подвергается сепарации в целях «создания» идеологически «чистой» традиции (рефлексивный традиционализм, идеологический традиционализм)⁹³.

⁸⁷ Shils E. Tradition and Liberty. Antinomy and Interdependence // Ethics. 1958. Vol. XLVIII. № 3. P.160.

⁸⁸ Цит. по: Шацкий Е. Утопия и традиция. С. 377.

⁸⁹ Шацкий Е. Утопия и традиция. С. 382.

⁹⁰ Аверьянов В.В. Традиция и традиционализм в научной и общественной мысли России. С. 73.

⁹¹ Дугин А.Г. Лекция 1. Рене Генон: традиционализм как язык // Философия Традиционализма. М., 2002. С. 15–54.

⁹² Дугин А.Г. Лекция 1. Рене Генон: традиционализм как язык. С. 37.

⁹³ Макаров А. И. "История" и "традиция" в философии европейского традиционализма (Рене Генон и Мирча Элиаде): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Волгоград, 1999. С. 9–10.

А.Г. Дугин заключает: «Традиционализм (как Генона, так и нас, как последователей Генона) является уникальной исторической возможностью, существующей исключительно в рамках языка современности как антитеза этому языку. Только в наших уникальных (эсхатологических, по всем признакам) условиях возникает возможность для обобщения и универсализации традиционной парадигмы, которые раньше были невозможными по целому ряду обстоятельств. Ведь, находясь в Традиции, мы не можем видеть ее извне; мы существуем как часть ее. В то же время, находясь в традиционализме, мы в силу обстоятельств помещены вне Традиции, но способны очистить и выкристаллизовать представление о ее сущности, о ее скелете. На практике методологически это осуществляется через отрицание современного мира, через отрицание языка современности»⁹⁴. Таким образом, заключает он, «благодаря Генону мы можем не только понять какую-то одну конкретную Традицию или несколько традиций (как конкретные дискурсы), но и составить представление о структуре и сущности Традиции как таковой»⁹⁵.

Существуют также авторы, которых едва ли можно назвать традиционалистами в геноновском смысле, но которые находились либо под его непосредственным влиянием, либо под влиянием аналогичных идей, поставившие себе иную задачу: выявить элементы языка традиции в языке современного мира, осуществить попытку эволюционного изменения парадигмы современности в сторону парадигмы традиции. Это, в частности, М. Элиаде, К.Г. Юнг и др., в трудах которых находит свое отражение «мягкая форма» традиционализма. Как утверждает А.И. Макаров, метод «творческой герменевтики» М. Элиаде основан на отождествлении эстетического и религиозного переживания. В таком переживании преодолевается противопоставленность субъекта и объекта, разделенность субъекта и его ценностных ориентаций, логоцентричность⁹⁶, анализируется понятие «Примордиальная Традиция», которое служит для обозначения субстанциальной основы бытия культурной традиции, форма которой обусловлена временем истории⁹⁷.

Как и традиция, традиционализм является предметом анализа не только и не столько философии. На рубеже XX и XXI вв. традиционализм исследуется, например, в экономике, как «совокупность издавна существующих хозяйственных форм и институтов, ныне уже устаревших и в большинстве стран не обеспечивающих реального, т.е. с учетом роста населения, экономического роста и в целом общественного прогресса»⁹⁸. Традиционализм, по мнению С.А. Бессонова, существует в большинстве развивающихся и переходных стран, и его важнейшая особенность заключается в том, что это огромный пласт общества, часто преобладающий, в котором имеются лишь некоторые сегменты современной экономики. Он утверждает: «Традиционализм “живет” и воспроизводится не только в сельской местности – главной своей сфере, но и в городах, на периферии городской экономики. Отсюда неоднозначность общей оценки традиционализма различными слоями населения. Большинство населения – за сохранение традиционного образа жизни и экономической деятельности. Сила и живучесть традиционализма – в тех слоях общества, которые испокон веков живут в рамках традиционных общественных форм, являются органической частью этой системы. Экономический традиционализм подпитывается традиционализмом в социальной и политической сферах»⁹⁹.

⁹⁴ Дугин А.Г. Лекция 1. Рене Генон: традиционализм как язык. С. 31.

⁹⁵ Там же. С. 49.

⁹⁶ Макаров А. И. "История" и "традиция" в философии европейского традиционализма. С. 20–21.

⁹⁷ Там же. С. 23.

⁹⁸ Бессонов С.А. Традиционализм и модернизация в развивающихся и переходных экономиках. Их влияние на международную конкурентоспособность // Материалы V Международной научной конференции «Конкурентоспособность и модернизация экономики» [Электр. ресурс]. Режим доступа: <http://www.hse.ru/ic5/materials.html>. Дата доступа: 12.08.08.

⁹⁹ Бессонов С.А. Традиционализм и модернизация...

Не менее важным является исследование традиционализма для историков. Традиционализм можно интерпретировать, с одной стороны, как комплекс исторически сложившихся обобщенных форм и принципов общественных отношений людей, передаваемых из поколения в поколение, а с другой – как способ существования и самоидентификации конкретной исторической общности, как продукт деятельности человечества, как форму общесоциумной адаптации. На этом основании традиционализм видится мировоззренческой системой, отождествляющей наследие и ценность (то, что приходит из прошлого, имеет определенную ценность)¹⁰⁰.

Наряду с традиционализмом в культурной (в частности, этнокультурной) сфере, где «традиции обеспечивают преемственность культурных ценностей, и культурный процесс сохранения обеспечивается институализированными и традиционными формами культуры»¹⁰¹, традиционализм находит свое отражение в таких сферах жизни, как религия, политика и т.д. В исследованиях религии обращается внимание на традиционность и нетрадиционность, которые являются необходимыми качествами любой культурно-исторической формы религии. По мнению Е.В. Бурлуцкой, «традиционность проявляется в реализации содержания религии, выражающегося в исторической устойчивости, консервативности, инерционности, преемственности, массовости, компромиссном отношении к светскому образу жизни и светской культуре. Нетрадиционность заключается в такой реализации содержания религии, которое отличается преобладанием инновационного элемента, бессистемностью, эклектичностью, динамичностью, оппозиционностью, автономностью, приоритетом индивидуального религиозного опыта»¹⁰².

Учитывая специфическую этносоциальную направленность нашего исследования, представляется интересной точка зрения на традиционализм А.И. Пики, которую он изложил при исследовании проблем коренных малочисленных народов Севера. «Еще в 1920-е годы, – отмечает он, – в центральных государственных органах, среди ученых и практических работников определились два течения – “традиционалистов” и “модернизаторов”»¹⁰³. Первые, по его мнению, считали, что общественно-историческое развитие малочисленных этносов есть дело самих этносов, где роль государства ограничивается обереганием их культуры и среды обитания от разрушающего внешнего воздействия, а также помощью им в адаптации к более динамичному индустриальному обществу. Модернизаторы же настаивали, что дело социально-исторического развития малочисленных этносов слишком ответственно, чтобы доверить его им самим. Они полагали, что социалистическое государство ради достижения великих общественных идеалов вправе регулировать, изменять социокультурные институты и структуры малочисленных народов и весь их образ жизни¹⁰⁴.

А.И. Пика отмечает наличие традиционализма в различных сферах человеческого бытия: «В политическом отношении – это обращение к историческим традициям Российского государства и СССР (до 1930-х годов) во взаимоотношениях с этими народами. В экономике и экологии – отказ от обязательных государственных заготовок и контракций в отраслях хозяйства народов Севера, предоставление людям свободы выбора в формах природопользования и экономической деятельности, синтез традиционного природопользования и рыночных экономических отношений. В социальном плане – это равноправное конструктивное взаимо-

¹⁰⁰ Ефименко М.Н. Религиозная традиция как предмет социально-философского анализа. С. 21.

¹⁰¹ Бурлуцкая Е.В. Традиционность и нетрадиционность как формы реализации религиозного содержания в культуре. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д, 2003. С. 15.

¹⁰² Бурлуцкая Е.В. Традиционность и нетрадиционность как формы реализации религиозного содержания в культуре. С. 11.

¹⁰³ Пика А.И. Неотрадиционализм на российском Севере: идти в будущее, не забывая прошлого // Социологические исследования. 1996. № 11. С. 48.

¹⁰⁴ Там же. С. 49.

действие центральных государственных органов, новых этнических институтов и общинного родового самоуправления общественных структур»¹⁰⁵.

Завершая терминологический и содержательный анализ традиционализма, акцентируем внимание на наиболее адекватной и содержательной, с нашей точки зрения, его дефиниции, данной В.А. Ачкасовым: «В идеальной форме традиционализм может быть определен как автоматическое, нерелективное, подсознательное следование традиции, признаваемой естественной, само собой разумеющейся, а потому всеобщей и универсальной. Процесс ее рождения идет “снизу”, стихийно, растянут во времени, в него вовлечены большие массы людей»¹⁰⁶.

Анализ собственно неотрадиционализма начнем с этнополитического неотрадиционализма, исследованию которого посвящены работы таких видных московских ученых, как Л.Д. Гудков¹⁰⁷ и Э.А. Паин¹⁰⁸.

Л.Д. Гудков рассматривает неотрадиционализм в контексте мультикультурализма, однако наиболее важным для него представляется политический аспект данного феномена: «Незавидную судьбу “мультикультурализма” в России можно рассматривать как показатель общего сопротивления изменениям в российском обществе, как индикатор блокировки импульсов его развития в сторону большей функциональной дифференцированности, автономности отдельных подсистем. Это отторжение может принимать самые разные формы. Я остановлюсь лишь на одной из них – неотрадиционализме, под которым буду понимать не только растущую ностальгию по недавнему прошлому, его идеализацию (точнее – своего рода строительство задним числом потемкинских деревень), но и механизмы консервации представлений (антропологических, социальных, политических, символических и проч.), характерных для советской системы»¹⁰⁹. По его мнению, неотрадиционализм включает в себя «1) идею “возрождения” России (тоска по империи, старческие сожаления и сетования о прежней роли супердержавы в мире), 2) антизападничество и изоляционизм, а, соответственно, – ревитализацию образа врага как функциональную составляющую собственных позитивных значений “русского”, 3) упрощение и консервацию сниженных представлений о человеке и социальной действительности»¹¹⁰.

Л.Д. Гудков особо акцентирует внимание на ностальгии по советскому прошлому: «Чем сильнее было разочарование и утрата кредита доверия, надежд на руководство страны, чем резче было неприятие власти, тем сильнее становилась ностальгия по утраченному ближайшему прошлому, которое воспринималось как время умеренного благополучия, спокойствия, стабильности и уверенности в будущем»¹¹¹ и «возрождении великой державы»¹¹², называя данное явление также «феномен квазитрадиционализма», который можно интерпретировать как «негатив партикуляризма, растерянного и несчастного, дезориентированного сознания, лишенного ценностных императивов и универсальных норм»¹¹³. «Следует подчеркнуть, – отмечает Л.Д. Гудков, – что неотрадиционализм становится не просто совокупностью идеологических представлений и ретроориентированных комплексов массового сознания, носталь-

¹⁰⁵ Пика А.И. Неотрадиционализм на российском Севере: идти в будущее, не забывая прошлого. С. 50.

¹⁰⁶ Ачкасов В.А. Трансформация традиций и политическая модернизация: феномен российского традиционализма. С. 179.

¹⁰⁷ Гудков Л.Д. Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М., 2002. С. 124–147.

¹⁰⁸ Паин Э.А. Между империей и нацией: модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России / 2-е изд., доп. М., 2004; *Он же*. Этнополитический маятник. Динамика и механизмы этнополитических процессов в постсоветской России. М., 2004.

¹⁰⁹ Гудков Л.Д. Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам. С. 127.

¹¹⁰ Там же. С. 129.

¹¹¹ Там же. С. 131.

¹¹² Там же. С. 134.

¹¹³ Там же. С. 133.

гией по идеализированному прошлому жизни в СССР, но с течением времени превращается в систему компенсаторно-защитных реакций, позволяющую пассивно адаптироваться к идущим и нежелательным изменениям»¹¹⁴

¹¹⁴ Там же. С. 139.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.