

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«КРАСНОЯРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. В.П. АСТАФЬЕВА»**

НА ПРАВАХ РУКОПИСИ



ИЛЛАРИОНОВ ГРИГОРИЙ АНДРЕЕВИЧ
Социально – философский анализ
«традиционалистского проекта»

09.00.11 Социальная Философия

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель –
Доктор философских наук,
Профессор В.И. Кудашов

Красноярск – 2014

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Философское осмысление проблем традиции.....	12
1.1. Проблема сущности традиции.....	12
1.2. Традиция как межпоколенческая коммуникация.....	25
Глава 2. Традиционализм – радикальный неакадемический философский проект.....	46
2.1. Многозначность понятия «традиционализм»	46
2.2. Социально–онтологический проект традиционализма.....	56
2.3. Традиционалистский проект и посттрадиционность.....	77
Глава 3. Актуальные вопросы и проблемы традиционалистского проекта.....	91
3.1. Традиционализм и конфликт идентичности.....	91
3.2. Традиционализм между «возвратом» и «революцией»	106
Заключение.....	127
Список литературы.....	133

Введение

Актуальность исследования. Необычайная изменчивость устойчивых в прошлом форм социального бытия стала одной из характерных черт современной эпохи. Мировые события позволяют говорить об ускорении процессов модернизации обществ и, одновременно, ставить под сомнение универсализм модернизации по западному образцу. Явления современного социального бытия такие, как сверхдинамизм общественной жизни, тотальная рефлексивность социального бытия людей и общественных групп, расщепление идентичности, ставят перед человечеством проблемы экономических, политических и экзистенциальных рисков подобного пути развития. Неопределенность перспектив обеспечивает актуальность альтернативных либерально–демократическому капитализму моделей развития.

Модерн (и постмодерн, как его абсолютизированная форма), независимо от конкретно–исторических его форм, неизменно связывал свои проекты с преодолением традиции, разрывом с ней. Закономерным является то, что ряд альтернативных модерну и постмодерну проектов связывают себя с возвратом к традиции, не сводящимся к консервации прошлого. Речь идет о проектах, в той или иной форме претендующих на «восстановление традиции», возврат к «традиционным» формам социального бытия. Эти направления получили название «традиционализм». Проекты, сформированные на его основе или содержащие в себе его элементы, приобретают в современном мире ощутимое влияние. В качестве примеров можно привести проекты Исламского государства, китайского «Возрождения», российской неоевразийской интеграции и ряд других. Далеко не обязательно проекты, содержащие традиционалистские элементы, позиционируют себя как таковые, однако это не умаляет актуальность исследования сути идей «возрождения традиции», собственно «традиционалистского проекта» и отличий его от иных форм мысли, ориентированных на традицию.

Актуальность темы, таким образом, обусловлена, с одной стороны, социальной проблематикой, связанной с рисками сверхдинамизма общества и

тотальной рефлексивности, с другой – идеологической и политической проблематикой, связанной с необходимостью осмысления традиционализма и «традиционалистского проекта» в силу его практического влияния на реалии социально–политического бытия.

Степень изученности проблемы. Изучение традиции имеет долгую и обширную историю. Большой вклад в изучение проблематики традиции внесли Э. Дюркгейм, Э. Тайлор, Д. Фрейзер, М. Миллер, Б. Малиновский. Началом целенаправленного изучения традиции можно считать этнографические, религиоведческие, фольклористские и прочие исследования частных форм традиции, имевшие бурное развитие в XIX в. Изучение частных традиций народов мира и их теоретическое осмысление стало предтечей традициологии.

Параллельно шло теоретическое формирование социологии, в том числе тех ее разделов, которые посвящены традиции или связаны с ней. Именно тогда, на основании работ М. Вебера, Ф. Тенниса, К. Манхейма, сложилась модернистская парадигма, в соответствии с которой традицию рассматривали вплоть до 60–х гг. XX в. Основой модернистской парадигмы является дихотомия модерн–премодерн, противопоставляющая традиции и традиционному укладу индустриальное общество, рационализм и модернизацию. Краеугольным камнем данных воззрений служило представление о статичности традиции. Традиция, во всем своем многообразии, признавалась не способным к дальнейшему развитию феноменом социального бытия, относящимся к предшествующим модерну этапам исторического развития, в связи с чем утверждалось вытеснение традиции модернизацией.

В 60–е гг. XX в. в научной и публицистической литературе резко возрос интерес к традиции и традиционности. Это обусловило пересмотр модернистских взглядов на традицию. Было подвергнуто пересмотру основное положение – статичность традиции. Ученые–исследователи премодернистских традиционных обществ – востоковеды, африканисты, затем ряд исследователей традиционных культур, такие как Л. Деспрэ, Л. Пай, Л. и С. Рудолфы, Ф. Ригс, на основе непосредственного изучения премодернистских обществ убедительно доказали,

что традиция, как форма общественного бытия, способна к изменению и органичному взаимодействию с модернизацией. Все чаще учеными высказывалась идея о неадекватности модернистских представлений о сущности традиции, о традиции и новации.

Позже, в 70–90–е гг., на Западе на основе трудов теоретиков социологии Д. Бен-Амоса, Э. Гидденса, Д. Гросса, А. Кребера, Э. Айзенштадта и других сложилась другая парадигма рассмотрения традиции. Традиции понимаются как содержание культурного наследия, жестко структурированное ядро культуры, составляющее основу социокультурной идентичности допостмодернистского общества. В оппозиции ко второй находится третья парадигма, которой придерживаются социологи Д. Линнекин, М. Смит, К. Торен, Р. Хэндлер, Д. Шнайдер. Они трактуют традицию как динамичную, абсолютно изменчивую социокультурную реальность, которую формируют элиты обществ по мере исторического процесса. Ряд западных исследователей, крупнейшими из которых являются Ш. Айзенштадт и Э. Шилз, занимают промежуточную позицию. По их мнению, социокультурная идентичность суть ядро традиции, а динамичная, изменчивая, формируемая конкретно–историческая ее форма – периферия традиции.

Основное внимание советской и постсоветской науки сосредоточилось на проблеме соотношения традиционного и инновационного в динамике культурных изменений – работы Э.С. Маркаряна, Н.С. Злобина, В.М. Каирова, Е.Г. Катаевой, И. Н. Полонской, Э. Г. Абрамяна, С. А. Арутюнова, А.И. Першица, С. П. Иваненкова, А.С. Шушарина и О.П. Шушариной.

Традиционализм в России и за рубежом исследовали М. Седжвик, Ж. Лоран, Е. Шацкий, В.А. Ачкасов, А.С. Ахиезер, В.Э. Багдасарян, А.И. Макаров, Э.А. Паин, Л.А. Сугрей, К.Г. Фрумкин, В.В. Аверьянов, Л.В. Поляков, Ч.К. Ламажаа. Этими авторами традиционализм понимается по-разному, исследуется с различных позиций, причем даже само понятие «традиционализм» не имеет какой-либо общепринятой трактовки. Из этого можно сделать вывод о том, что поле проблематики традиционализма все еще находится в фазе становления.

Таким образом, проблематика традиции и традиционализма нуждается в комплексном исследовании. Не претендуя на полное разрешение всех научных проблем традиционности или исчерпывающую трактовку традиционализма, автор стремится внести свой вклад в изучение этой сферы.

Объект исследования – традиционализм как философское течение.

Предмет исследования – «традиционалистский проект» как предполагаемый возврат к «традиционности».

Цель работы – социально–философский анализ «традиционалистского проекта».

Достигнуть цели предполагается путем последовательного решения следующих **задач**:

- исследовать существующие подходы к проблеме сущности традиции;
- рассмотреть традицию как систему межгенерационной коммуникации;
- дать определение понятию «традиционализм» и рассмотреть его трактовки;
- выделить характерные черты «традиционалистского проекта»;
- раскрыть взаимосвязь феноменов традиционализма и посттрадиционности;
- рассмотреть взаимосвязь традиционализма и проблемы конфликтов идентичности;
- рассмотреть проблему направленности «традиционалистского проекта» – «консервативно–возвратной» или «консервативно–революционной».

Новизна исследования

1. Проведен анализ подходов к пониманию сущности традиции, на его основании предложено авторское понимание традиции как системы межгенерационной коммуникации, исторически развивающейся в направлении увеличения в ней конструктивистского компонента.

2. Проведен анализ концепта посттрадиционности как современного состояния межгенерационной коммуникации, характеризующегося тотальной рефлексивностью, что лишает традицию его объективистской составляющей.

3. Разработана трактовка «традиционалистского проекта» как концепта направленного на разновидность революционного преобразования современного мира.

4. Проанализирован концепт «традиционалистского проекта», выделены его основные характеристики и идеологемы.

5. Исследована проблема соотношения традиционализма и посттрадиционности. Сделан вывод о посттрадиционном характере «традиционалистского проекта».

6. Рассмотрены ключевые проблематики и перспективы «традиционалистского проекта» в России. Исследован идентичностный компонент «проекта», состоящий в задаче формирования отрицательной идентичности, как фактора интеграции. Сделан вывод о неконсервативном, авангардном характере «проекта», где стремление к «традиции» не есть реальная опора на формы социального бытия прошлого, а форма поиска принципиально иной формы модернизации, альтер-глобализма.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическое значение диссертации заключается в возможности использования ее результатов для дальнейшего исследования традиции и традиционализма. Материалы работы, положения и выводы, полученные в ходе исследования, вносят вклад в развитие социальной философии. Результаты данной работы направлены на восполнение недостатка философского понимания традиционализма.

Практическая значимость диссертации заключается в возможности использования ее выводов для формирования социально–политических позиций относительно традиционализма, его влияния в современном российском обществе, а также его взаимосвязи с государственной политикой евразийской интеграции, выражающейся в проектах Таможенного союза и Евразийского союза.

Положения и выводы, сформулированные в диссертационном исследовании, могут быть использованы в учебных курсах по социальной философии для

студентов и аспирантов, а также в качестве спецкурсов для направлений социогуманитарного профиля.

Теоретико–методологической основой исследования выступили работы отечественных и зарубежных исследователей традиции – социологов и философов Д. Бен–Амоса, Э. Гидденса, Г. Уилли, Ф. Филипса, Э. Хобсбаума, В. Нойзера, Э.С. Маркаряна, Н.С. Злобина, В.М. Каирова, Е.Г. Катаевой, и многих других. В рассмотрении проблемы сущности традиции теоретической основой выступают работы У. Онга и И.Н. Полонской.

Основой работы явился диалектический подход, который позволил рассмотреть традицию и традиционализм в их противоречивой природе – в противопоставлении объективистского (М.Вебер, К. Манхейм, Э. Гидденс) и конструктивистского (Г. Гласси, Е. Шацкий) подходов. При выявлении сущностных структур традиционализма в его функционировании и развитии использовался феноменологический подход.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Социально–философский анализ концепций (М.Вебер, К. Манхейм, Э. Гидденс Г. Гласси, Е. Шацкий и др.) показал, что традиция – это система передачи во времени форм социального бытия, состоящая из двух основных компонентов. Первый – трансляция и воспроизводство объективного социокультурного содержания (объективизм), второй – рефлексивное восприятие индивидуальным и групповым субъектом форм социального бытия прошлого, и конструирование на этой основе собственного социального бытия (конструктивизм).

2. Рассматривая историческую динамику традиции, с опорой на теорию этапов культурной коммуникации У. Онга, можно сделать вывод, что по мере развития межгенерационной коммуникации, соотношение объективистского и конструктивистского компонентов традиции менялось. Это выражается в увеличении роли трактовки, рефлексии субъекта относительно переданных из прошлого форм социального бытия. Современное состояние межгенерационной коммуникации характеризуется тотальной рефлексивностью (Э. Гидденс), где объективистский компонент традиции сведен к минимуму, а социальное бытие –

крайне динамично. Это состояние обозначается, как посттрадиционность (Э.Гидденс, В. Нойзер).

3. Традиционализм – широкое понятие, означающее философскую или идеологическую систему, ориентированную на структурирование общества в соответствие с предполагаемой «традицией». Вариации традиционализма подразделяются на два основных типа – нерефлексивный (неидеологический), и идеологический. Неидеологический традиционализм родственен консерватизму, неотделим от него. Идеологический традиционализм отличен от консерватизма. Основанием, позволяющим разграничить эти направления, является ориентация идеологического традиционализма не на консервацию прошлого, или его возврат, а на радикальное, революционное преобразование социума, понимаемое в платоновском духе.

4. «Традиционалистский проект» не является единым, однонаправленным движением, он разбит на множество отдельных проектов, каждый из которых смыкается в том или ином виде с иными проектами и системами. Основными чертами, позволяющими идентифицировать «традиционалистский проект», или его элементы в иных проектах являются:

- альтерглобализм;
- элитократизм, в платоновском духе;
- антирационализм, проект ремифологизации, в духе М. Элиаде;
- консервативно–романтическая лексика;
- идеи цивилизационного противостояния, как борьбы традиции и модернизации (анти–традиции), в России представлены неоевразийством (А.Дугин);
- аванградизм.

5. «Традиционалистский проект» – не традиционен, не является переданной из прошлого формой социального бытия. «Традиционалистский проект» – посттрадиционен, поскольку возникает как следствие тотальной рефлексивности, реакция на нее.

6. Ключевой задачей «традиционалистский проект» ставит формирование отрицательной гражданской идентичности как средства интеграции разнородных антимодерных сил. На постсоветском пространстве «традиционалистский проект» находит свое выражение в идеях неоевразийства, что служит средством его политической и социальной актуализации.

7. Существует два основных подхода к вопросу о направленности «традиционалистского проекта». Модернистский подход (С. Хантингтон) предполагает, что традиционализм является формой возврата к социальному бытию прошлого, архаизацией. Этот подход можно признать верным только в отношении неидеологического традиционализма. Консервативно–традиционалистский подход подразумевает поиск альтернативной формы развития, альтерглобализм и альтермодернизацию. «Традиционалистский проект» не включает аспекты архаизации, так как не подразумевает упрощение или возврат к исторически предшествующим формам социокультурного бытия. «Возврат к традиции» означает «возврат» метафизический и идейный, а не социокультурный, технологический и т.д.

Апробация работы. Диссертация обсуждена на кафедре религиоведения Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева, одобрена и рекомендована к защите. Результаты диссертационного исследования обсуждались на VI Всероссийском философском конгрессе «Философия в современном мире: диалог мировоззрений» (Нижний Новгород, 27–30 июня 2012 г.), заседании Красноярского отделения Российского философского общества. Положения и выводы диссертационного исследования послужили материалом для написания 7 статей, три из которых размещены в журналах, рекомендованных ВАК для публикации результатов диссертации: «Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева» (Красноярск), «Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики» (Тамбов), «Философия образования» (Новосибирск).

Структура работы. Работа состоит из введения, трех глав (7 параграфов), заключения и списка литературы, состоящего из 236 источников.

Глава 1. Философское осмысление проблем традиции

1.1. Проблема сущности традиции

Из этимологии слова «традиционализм» следует, что ключевым понятием и феноменом для него, и для его понимания исследователем является «традиция». В связи с этим рассмотрение проблематики традиции и традиционности является первым этапом, который мы должны предпринять в нашем исследовании. Понимание традиции необходимо для понимания традиционализма.

Понятие «традиция» имеет самое широкое применение в научной, философской и повседневной жизни человечества. Используется это слово настолько широко, что, приступая к исследованию любых вопросов, связанных с традицией, необходимо четко прояснить, что мы в данном случае подразумеваем. Исследовательской проблемой в данном случае является необъятная широта понятия. Ни одно из определений традиции не способно полностью охватить все аспекты ее сущности. Вследствие этого закономерным началом должно стать определение того, каким именно аспектам традиции уделяется особое внимание, и какая дефиниция понятия «традиция» будет использована. Важно иметь в виду, что любое определение не является исчерпывающим по отношению к социально-онтологической сущности традиции, и вычленение отдельных аспектов является условностью, без которой невозможно дальнейшее исследование.

А.И. Кравченко трактует традицию как «элементы социального и культурного наследия, передающиеся от поколения к поколению и сохраняющиеся в определенных обществах и социальных группах в течение длительного времени» [78, с. 577]. Традиции передаются бессознательно, через повторение, которое при достаточной устойчивости во времени превращается в социальный институт.

В.М. Каиров в монографии «Традиции и исторический процесс» определяет традиции как «устойчивые и повторяющиеся, прочные и общепринятые нормы и

способы жизнедеятельности, исторически сложившиеся в рамках конкретной социальной общности» [71, с. 17].

К.В. Чистов рассматривает традицию как «механизм аккумуляции, передачи (трансмиссии) и актуализации связей настоящего с прошлым» [186, с. 108]. Согласно приведенным выше определениям основным критерием традиции выступает преемственность поведения и мышления.

Социологический энциклопедический словарь определяет традиции как «элементы социального и культурного наследия, передающиеся от поколения к поколению и сохраняющиеся в определенных обществах, классах и социальных группах в течение длительного времени» [134, с. 372].

Близко по смыслу к предыдущим определение, данное И.В. Сухановым. Традиции – «это обычаи, обряды, нормы поведения, ритуалы, представления, навыки, привычки, стереотипы знания и поведения, которые имеют значимый характер для различных социальных групп и ввиду этого передаются от поколения к поколению, воспроизводятся в их жизни и деятельности» [142, с. 216].

В латинском языке слово «традиция» (traditio) понимается как вручение, передача, обучение, привычка, повествование. Это предусматривает наличие субъекта действия и объекта передачи. Субъектом – передающим – могут являться человек, группа людей, государственный орган; в качестве объекта передачи выступает любой материальный предмет, например: Сенат передает указ; рассказчик повествует. Независимо от природы передаваемого – материальной или духовной, интеллектуальной – значение слова tradition (передача) не предполагает какой-либо связи с процессом во времени, только указывает на непосредственный факт передачи.

Во французском языке слово «традиция» (tradition) означает:

- 1) действия по вверению (кому-либо чего-либо);
- 2) поставку, доставку;
- 3) издание книг;
- 4) принесение жертвы на алтарь;

5) живую передачу, вручение мнений, взглядов, доктрин и священных предметов (амулетов и т.п.). Как и в латинском языке, значение слова акцентирует сам факт передачи, не соотнося его с протяженностью процесса во времени.

В английском языке слово «традиция» означает доктрины, знания, профессиональные занятия (doctrines, knowledges, practices). Мы видим несколько иное значение рассматриваемого термина. В латинском и французском языках слово «традиция» означает передачу, субъектом которого могут выступать люди или группы людей, без указания на соотношение во времени передающего и получающего. В английском языке, передача, во-первых, предусматривает наличие нематериального объекта, элемента социальной реальности; а во-вторых, она привязана к времени и предполагает связь между поколениями.

Словарь С.И. Ожегова следующим образом определяет слово «традиция»: «То, что перешло от одного поколения к другому, что унаследовано от предшествующих поколений (например, идеи, взгляды, вкусы, образ действия, обычаи и т.п.); 2) обычай, установившийся порядок в быту (например, Т. встречи Нового года)» [122, с. 714]. Как видим, в русском языке значение слова «традиция» близко английскому tradition. Объектом передачи, как и в английском, являются объекты нематериальные, относящиеся к социальной реальности, причем особо подчеркивается передача между поколениями.

Таким образом, мы можем видеть, что в латинском и французском языках под словом «традиция» понимается любая передача между любыми субъектами материальных и нематериальных объектов; в русском и английском языках присутствует четкое определение объекта (нематериальные элементы социального бытия) и субъектов (предшествующее и последующее поколения).

Инвариантность толкования слова «традиция» не помешала придать ему статус научного термина, более того, она обусловила появление двух значений, близких, но не совпадающих. Так, с одной стороны, подобно значению слова в английском и русском языках, в науке и философии традиция означает передаваемые от поколения к поколению нематериальные объекты – обычаи, ритуалы, доктрины, вкусы, образы действия. Это наиболее общее социокультурное

значение, охватывающее весь массив передаваемого во времени социокультурного багажа определенной этнокультурной общности. С другой стороны, в более узком значении, близком к латинскому и французскому языкам, субъект традиции не столь жестко привязан к связи между поколениями, причем им может выступать индивид или группа, а объект передачи может быть произвольным.

Таким образом, наиболее распространенная интерпретация понятия «традиция» подразумевает процесс передачи нематериальных элементов социального бытия между субъектами, в роли которых выступают поколения (в наиболее широком смысле) и любые социальные группы и индивиды (в узком смысле). Однако такое усредненное определение слова «традиция» вовсе не является общепринятым и не отражает сути явления. В науке и философии традицию определяют множеством несходных значений.

Советская философская энциклопедия (1970) предлагает следующее определение: «Традиция (от лат. *traditio* – передача, вручение, предание) в социологии – механизм воспроизводства социальных институтов и норм, при котором поддержание последних обосновывается, узаконивается самим фактом их существования в прошлом. Традиционные действия и отношения ориентированы не на достижение определенных целей и не на реализацию специально зафиксированной нормы, но на повторение прошлого образца. (Целесообразность, функциональность традиции, обеспечивающей поддержание определенного социального строя и норм, обычно не осознается.)». Данное определение акцентирует иррационализм традиции, как некой формы социального бытия, направленной исключительно на самовоспроизведение, и статичность традиции, как способной к самокопированию, но не способной к эволюции.

В соответствии с рационалистско–модернистским подходом традиция признавалась статичной, архаичной и реакционной формой социального бытия, подлежащей постепенному вытеснению.

Процесс отхода от модернизма в вопросах исследования традиции совпал на Западе с ростом общественного интереса к любым проявлениям социального бытия, идентифицируемым как традиционные. Одной из главных причин этого был

стремительный рост исследовательского интереса к обществам и государствам, на тот момент традиционным, но встающим на путь модернизации. В этносоциологии того периода доминировал взгляд на модернизацию как на революционный процесс развития доиндустриальных обществ. Предполагалось, что пути модернизации условно универсальны и не зависят принципиально от конкретных традиций, преобладавших в обществе до модернизации: традиции будут вытеснены, на их место станет новое индустриальное и рациональное общество. Однако данные, полученные исследователями государств Востока, свидетельствовали об обратном. Так, американские исследователи–индологи Л. и С. Рудольфы, изучая проблематику модернизации индийского общества, пришли к выводу, что «традиционные институты (каста, расширенная форма семьи и т.д.), которые ранее рассматривались как сугубо устойчивые и неизменные и безоговорочно противостоящие силам современности, прежде всего экономическому развитию, в действительности не только сосуществуют бок о бок с современными институтами, но и приспособливаются к их требованиям, видоизменяясь при этом и, по существу, выступая в качестве проводников современности в условиях данной традиционной социальной организации» [129, с. 90].

В контексте подобных исследований значение термина приобрело двоякость. Ряд исследователей продолжали приписывать традиции значение иррациональной консервативной формы социального бытия. Выводы востоковедов получили объяснение в рамках теории «переходного общества». Сосуществование традиционных форм социального бытия и модернизации объявлялось следствием медленного перехода традиционных обществ к универсальной модернизационной форме, временным состоянием на пути модернизации.

Как отмечает современный российский исследователь традиции И.Н. Полонская, основными полюсами подходов к традиции являлись и являются до настоящего момента объективизм и конструктивизм. Эти два подхода подробно описаны ею в диссертационном исследовании «Социокультурная традиция:

онтология и динамика» [130], на котором базируется наш теоретический подход к традиции.

Объективизм восходит к натурализму и считает традицию совокупностью элементов социокультурного наследия, передаваемого из поколения в поколение и сохраняющего устойчивость при переходе в настоящее. В качестве примера можно привести определение Д. Гросса, согласно которому понятие традиции «относится к практикам, совокупности верований или образу мышления, существующим в настоящем, но перешедшим к нам из прошлого» [219, с. 8]. Модернизм, с его противопоставлением традиции и модернизации, являл собой объективизм, где развитие признавалось возможным только с полным отказом от неизменного наследия прошлого. На основе объективистской парадигмы и модернизма сформировался один из основных типов определения традиции, противопоставляющий и разводящий по разные стороны «традиционное» и «инновационное». В определениях такого типа «традиционное» предстает неизменным социокультурным ядром культуры, а традиция понимается как трансляция условно неизменных способов социального бытия во времени, от поколения к поколению. Идентичность, соответственно, является следствием непрерывности трансляции.

Эти идеи нашли отражение в работах многих современных авторов – сторонников объективизма. Американский антрополог А.Л. Кребер определяет традицию как «трансляцию культурных особенностей во времени», что полностью соответствует объективистской парадигме, охарактеризованной выше. Аналогичную идею развивали Ф. Филлипс и Г. Уилли, говоря, что традиция – это «унифицированная система форм», определяющей чертой которых является «длительная темпоральная непрерывность» [239, с. 37].

Большинство исследователей – приверженцев объективизма сохранило за понятием традиции его социокультурное значение. Один из наиболее авторитетных западных авторов, Э. Шилз, утверждал, что «следование традиции, по сути, является реализацией различных вариаций на воспринятую от предыдущих поколений тему. ... Традиция не является чем-то

саморепродуцирующимся и самовырабатываемым. Только живущее, познающее, обладающее желаниями человеческое существо может воспринять ее и модифицировать. Традиция развивается потому, что тот, кто является ее носителем, стремится создать что-то лучшее, более подходящее» [231, с. 13,15].

Э. Шилз признает за традицией способность к динамике. По его мнению, традиционные феномены «претерпевают изменения в процессе передачи традиции и в результате ее интерпретаций» [231, с. 13]. Тем не менее, концепция Э. Шилза, при более внимательном прочтении, методологически опирается на временную, пространственную и качественную устойчивость и неизменность традиции и остается в пределах объективистской парадигмы. В определении Э. Шилза традиция «в самом элементарном смысле... – это всё то, что передается из прошлого в настоящее». Объективизм Э. Шилза проявляется и в попытках обосновать объективно верифицируемые временные критерии «традиционности»: «чтобы стать традицией, нечто должно длиться на протяжении, по крайней мере, трех поколений» [231, с. 15].

Аналогичный критерий устанавливает и Д. Гросс [219, с. 13–15]. По его мнению, для того, чтобы нечто могло являться традицией, оно должно обладать нравственным авторитетом, отражать преемственность между прошлым и настоящим и, главное, служить объектом передачи в течение не менее трех поколений.

Любые изменения в традиции в рамках объективизма рассматриваются как приобретение культурой новых черт, присоединяемых к неизменному ядру – передаваемой во времени неизменной традиции. Согласно Э. Шилзу, «сущностные элементы» или «центральная зона» традиции «продолжают существовать в сочетании с другими элементами, которые претерпевают изменения, но о традиции можно говорить тогда, когда эти сущностные элементы на последующих этапах распознаются как приблизительно идентичные» [231, с. 14].

В подобной трактовке очевидно противоречие: изменяясь, объект не может оставаться идентичным самому себе. Источник этого противоречия лежит в натуралистическом подходе, присущем объективизму. Отношение к традиции в

объективизме можно метафорически уподобить отношению к организму, который в ходе жизни изменяется, при этом сохраняя свою принадлежность.

Д. Шнайдер в своей работе показал, что такой подход к процессу социокультурного наследования размывает его и для внутреннего, и для внешнего наблюдателя [232, с. 67]. Размытие выражается в потере четких пространственно–временных рамок, что лишает смысла установку на четкость объекта исследования. Таким образом, проблема определения границ традиции как объективного феномена в данном случае наталкивается на неопределенность, как во времени, так и в пространстве.

Альтернативой объективизму в подходе к определению и изучению традиции выступает конструктивизм. Представители конструктивизма рассматривают традицию, как и все прочие феномены культуры, в качестве символической конструкции, непрерывно творимой живущими поколениями и непрерывно меняющейся в зависимости от субъективных интерпретаций и суждений.

Позиция конструктивизма заключается в том, что традиция, как и любой другой феномен социального бытия, представляет собой нечто неопределенное, динамичное, непрерывно изменяющееся; его объективный характер сомнителен, неясен.

Основным методологическим принципом конструктивизма стал разработанный в экзистенциализме подход, согласно которому «существование предшествует сущности и делает ее возможной». Имеется в виду онтологический приоритет живого, изменчивого субъективного бытия, которое обретает неподвижную, определяемую сущность, только когда становится прошлым. Как отмечает В.Н. Кузнецов, в учении о времени Сартр утверждает, что «для–себя», уходя в прошлое, переходит в «бытие–в–себе», тем самым признается переход чистой субъективности в чистую объективность и существование такого бытия, которое соединяет в себе черты «чистой субъективности» и «чистой объективности» [83, с. 101].

Любой феномен социального бытия, в том числе традиция, рассматривается конструктивистами не как факт, а как неопределенная, динамичная субъективно–

объективная конструкция. В качестве яркого примера конструктивистского подхода к определению традиции может быть взята концепция культуролога–постмодерниста Г. Гласси. Г. Гласси выдвигает следующее определение: «традиция – это культурный продукт, созданный или продолженный прошлыми поколениями, который, будучи принят и переосмыслен последующими поколениями, дошел до настоящего времени» [220, с. 395–412].

Преемственность традиции между поколениями – это не передача неких сравнительно неизменных форм социального бытия, но критическое переосмысление последующими поколениями социального бытия поколений предшествующих. Такой пересмотр имеет целью установить соотношение между переданным из прошлого содержанием и нормами социального бытия, культурным контекстом современной принимающему субъекту эпохе. Схожее определение дает Е. Шацкий, называя его «субъектным»: акцент делается не на процессе передачи и воспроизведения традиции, а на ее трактовке принимающим субъектом, формировании у текущего поколения отношения к прошлому их общества.

Г. Гласси полагает, что проблема определения традиции упирается в создание критерия времени, что признается несомненным в объективистском подходе. Согласно Г. Гласси, суть проблемы критерия времени лежит в смешивании в объективистских концепциях понятий культуры и традиции. В противовес модернистско–объективистскому критерию традиции как «старой культуры» и модернизации как «новой культуры» Гласси совершенно разводит их, признает эпистемологически несовместимыми. Отличие культуры и традиции, по Гласси, лежит именно в области критерия времени, который не может быть применен к культуре, как исторически нерасчленимому явлению, но может быть применен к традиции [220, с. 399]. Представления о культуре как нерасчленимом, «синхронном» явлении Гласси берет из структурного функционализма. Британский социолог Э. Гидденс указывает, что как только человеческому фактору отводится значимая роль в социальной структуризации, как это делает Гласси, представление о синхронности культуры теряет всякий смысл. Однако, с другой стороны, и сам Гидденс настаивает на изменчивости традиции: «Мнение о том, что

традиции неподвластны переменам, – просто миф. Традиции не только со временем эволюционируют, но и подвержены резкому, внезапному изменению и трансформации. Если можно так выразиться, они все время изобретаются заново» [220, с. 57].

По своим теоретическим взглядам Г. Гласси принадлежит к конструктивизму. Это подтверждается отстаиваемой им идеей, что история и традиция творятся индивидами и «открыты для бесконечных пересмотров» [220, с. 395]. Сам он подчеркивает, что его представления о традиции опираются на экзистенциализм и постструктурализм именно в признании сконструированности и относительности всего, что общество считает традиционным: «Культуры и традиции создаются, изобретаются – сознательно конструируются индивидами, владеющими знанием» [220, с. 398]. Но таких конструкций может быть бесконечное множество, и потому Гласси критически относится к обильным дискуссиям в связи с поиском адекватного определения традиции, полагая, что «важнее не придумать и отшлифовать новое определение..., а выработать понимание этого явления во всей широте его семантического смысла», поскольку «охватывая множество способов, посредством которых люди преобразуют старое в новое, традиция расширяется, объединяясь с родственными, взаимосвязанными, равнозначно незаменимыми понятиями» [220, с. 398].

Таким образом, позиция Г. Гласси заключается в том, чтобы примирить имеющиеся определения традиции, снять противоречия между ними. Однако, как не без оснований замечает Д. Бен-Амос, «такого синтеза, в котором бы учитывались противоречащие друг другу взгляды и аналитические потребности, моменты стабильности и изменчивости в традиции, смысловые аспекты, пришедшие из научной терминологии и порожденные повседневным сознанием и живой культурой, прошлое и проекция прошлого в будущее, применительно к понятию традиции, уже имеющему собственную историю, достигнуть невозможно» [214, с. 99].

Противоречие между конструктивизмом и объективизмом на сегодняшний день не имеет разрешения. На современном этапе в философии не разработано

непротиворечивых концепций традиции, примиряющих субъективный и объективный компоненты или доказывающих господство одного из них. Это делает вопрос об онтологической сущности традиции «вечным», не имеющим на сегодняшний момент явной перспективы.

Как отмечает И.Н. Полонская, большинство современных авторов, занимающихся в той или иной степени проблематикой традиции, отводят главную роль ее структурному аспекту, а второстепенную оставляют субъективному фактору. Иначе говоря, предполагается признание и существования последней как объективного социального факта, и постоянного «размывания» этой объективности интерпретативной активностью субъекта.

Исследование традиции в России, выделяемое иногда в отдельное направление – традициологию, имеет ряд особых характерных черт. Интерес к традиции среди советских исследователей зародился в культурологии в 70–х гг. XX в.

В 1978 г. в Ереване состоялась первая в СССР конференция, посвященная вопросам социокультурной традиции. На ней была впервые высказана мысль о необходимости построения общей теории традиции. Основным выводом работы конференции стало признание того, что «культурная традиция в наши дни продолжает оставаться универсальным стабилизирующим и селективным механизмом, действующим во всех сферах социального организма... Различия в проявлениях культурной традиции в прошлые и современные эпохи должны быть соответственным образом дифференцированы и типологизированы. Но это должно производиться в пределах единого круга явлений, интегрируемого общим понятием «культурная традиция» [102, с. 88]. Было предложено основное определение традиции – «механизм самосохранения, воспроизводства и регенерации этнической культуры как системы. Традиции включают в себя процесс и результаты стереотипизации как сгусток социально–исторического опыта людей» [1. с. 93]. Основным последствием данных событий и научных работ для отечественной научной и философской мысли стал отказ от устаревшего модернистского дуализма, противопоставления традиции и новации.

В современной России интерес к проблематике традиции был вызван статьей советского культуролога Э.С. Маркаряна в журнале «Советская этнография», опубликованной в 1984 г. Статья носила программный характер и обосновывала традициеведение как новое научное направление. Основным тезисом статьи являлось утверждение о том, что «культурная традиция и сегодня продолжает оставаться универсальным механизмом, который благодаря селекции жизненного опыта, его аккумуляции и пространственно–временной трансмиссии позволяет достигать необходимой для существования социальных организмов стабильности. Без действия этого механизма общественная жизнь людей просто немыслима... Общая природа и функции этих форм [форм традиции в прошлом и настоящем], механизмы их образования и замены остались в принципе теми же самыми» [103, с. 87]. Таким образом, было положено начало обширным российским исследованиям традиции.

Основным предметом дискуссии в советской науке было определение термина «традиция» – следует ли использовать термин узко, как обозначение обычаев и обрядов, или широко, приближая его к значению термина «культура»? По мнению крупного советского ученого К.В. Чистова, «термины «культура» и «традиция» в определенном теоретическом контексте синонимичны или, может быть, точнее – почти синонимичны. Термин «культура» обозначает сам феномен, а «традиция» – механизм его функционирования. Проще говоря, традиция – это сеть (система) связей настоящего с прошлым, причем при помощи этой сети совершаются определенный отбор, стереотипизация опыта и передача стереотипов, которые затем опять воспроизводятся» [184, с. 106].

Специфика советского и постсоветского изучения традиции заключается в аксиоматичном принятии тезиса, являвшегося десятилетием ранее предметом споров в западной социологии, – это вопрос об изменчивости традиции. Российские исследователи, начиная с Маркаряна, не ставили вопрос о способности традиции к изменению, задним числом миновав этот этап развития представлений о традиции; изменчивость традиции была принята как очевидный, не нуждающийся в серьезных доказательствах факт.

Противостояние объективизма и конструктивизма в среде российской философии также имеет свою специфику. Подавляющее большинство российских исследователей традиции признают, как субъективный, так и объективный ее аспекты, однако первенство в большинстве российских концепций отдается объективному фактору. Повторяя утверждение И.Н. Полонской, можно сказать, что такие подходы предполагают признание существования традиционного как объективного социального факта, однако его содержание является объектом рефлексии субъекта.

Антагонизм объективизма и конструктивизма требует, чтобы в работе было обозначено то соотношение субъективного и объективного, которое определяет значение понятия «традиция», используемое нами.

Нельзя отрицать значение ни субъективного, ни объективного факторов в традиции. Основным объективным аспектом традиции является уже упомянутый выше временной фактор. Продолжительность передачи во времени – неотъемлемый признак традиции. «Традиция» не может быть таковой, не просуществовав в социокультурной среде общества определенное время. Для того чтобы стать объектом передачи или рефлексии, элементы социального бытия должны формализоваться, что предусматривает протяженность их существования во времени. Таким образом, протяженность во времени является основным критерием традиции, а говоря о соотношении субъективного и объективного в ней, мы имеем в виду содержание объекта передачи или рефлексии.

В завершение данного раздела мы можем выделить следующий итог:

1. В современной науке и философии существует две основных парадигмы, в рамках которых исследуется социокультурная традиция. Первая – объективизм, рассматривающий традицию, как систему трансляции через поколения определенного социокультурного содержания, способов социального бытия. Вторая – конструктивизм, понимающая традицию, как систему восприятия последующими поколениями социального бытия своих предков, на основе которой структурируется общественная жизнь. Практически все современные теории традиции включают в себя элементы обеих парадигм, признавая за традицией и

объективны фактор(трансляция устойчивого социокультурного содержания), и субъективный(восприятие и трактовка субъектом бытия своих предков).

2. Мы придерживаемся точки зрения, наиболее распространенной в российской науке и философии и принимаемой рядом крупных западных исследователей традиции, таких как Э. Шилз и С. Айзенштадт. Данная точка зрения признает в традиции наличие объективного, неизменного «ядра» («центральной зоны», как ее называет Э. Шилз), являющегося основным объектом передачи от поколения к поколению, и «периферии», части традиции, значительно изменяющейся в зависимости от текущего носителя, текущего поколения.

Следующий раздел исследования будет посвящен определению характеристик, которыми мы будем наделять традицию в нашей работе.

1.2 Традиция как межгенерационная коммуникация.

Посттрадиционное общество

На основании сказанного в предыдущем разделе можно однозначно утверждать, что традиция представляет собой процесс передачи. Это подтверждает и этимология термина. Объектом данной передачи является информация. Это мы также можем утверждать однозначно. Следовательно, раз мы имеем процесс передачи – необходимо определить субъекты и объект данной передачи, а также способы, при помощи которых эта передача может происходить.

В современной науке и философии накоплен огромный объем данных, касающихся изучения конкретных социально–исторических форм традиции. Однако, коммуникативной ее стороне уделено меньшее внимание. Рассмотрим в данной главе коммуникативную сторону традиции, изменения в которой повлекли за собой коренные исторические перемены в восприятии традиции людьми, обусловили появление в современную эпоху посттрадиционного общества и, соответственно, традиционализма, как реакционного движения против постмодерна и посттрадиционного общества.

В противостоянии конструктивизма (который также можно обозначить как субъективизм) и объективизма краеугольным камнем выступает положение субъекта. Является ли он в межпоколенной коммуникации принимающей и передающей социокультурное содержание стороной или важны индивидуальные особенности субъекта, проявляющиеся через его рефлексию социального бытия предков? Так или иначе, именно перспектива видения субъекта становится определяющим фактором.

Американский исследователь У. Онг выделяет четыре основные коммуникационные стадии человечества, когда переход от одной стадии к другой сопровождался подлинной революцией в системе коммуникации: устную, рукописную, типографскую и электронную. Система коммуникации в обществе оказала ключевое влияние и на традицию, в силу того, что традиция, независимо от того, рассматриваем ли мы ее с точки зрения объективизма или субъективизма, является коммуникацией между поколениями. Четыре стадии, согласно У. Онгу, принципиально меняют и формы индивидуального и коллективного сознания. Следуя этой логике, будем рассматривать традицию стадийно, прослеживая ее динамику от бесписьменного общества к электронному.

Достаточно широко исследованы особенности передачи традиции в конкретных культурах, при этом одним из важнейших условий является наличие письменности, ее значение в социальном бытии общества и передаче его форм.

Другим важным критерием рассмотрения конкретных форм традиции являются типы социальных отношений, иначе говоря, формы социального бытия общества – совокупность родственных, семейных, экономических, политических и прочих отношений. Информация, являющаяся предметом передачи в традиции, может меняться в зависимости от общества – субъекта передачи.

Правомерно будет полагать, что если традиция является передаваемой информацией, то должен существовать некий информационный фонд. М. Хальбвакс в работах, посвященных коллективной памяти, проводит принципиальное различие между собственно коллективной памятью, носящей характер спонтанного хранения информации, и культурной памятью, являющейся

селективной, воспроизводимой в социокультурном бытии поколений информацией [41, с. 386]. В такой трактовке традиция становится отделенной от человека, его непосредственного опыта, кристаллизованной и стремящейся к самовоспроизведению коллективной памятью.

Воспроизведение культуры в наиболее примитивных, бесписьменных народах представляло собой систему, направленную на непосредственную передачу информации от человека к человеку. Разница между спонтанным информационным фондом и «отрефлексированной» традицией в бесписьменной межгенерационной коммуникации минимальна.

Исследователь М.А. Розов, изучая невербальные системы передачи традиции, выдвинул принцип «социальной эстафеты» [118, с. 56]. В его трактовке традиция предстает как социальная программа, транслируемая в культуре с помощью непосредственной передачи – социальной эстафеты, как непосредственного воспроизведения форм социального бытия. М.А. Розов подчеркивает, что традиция является своего рода социальной программой, передача которой осуществляется непосредственно, через прямое воспроизведение.

Воспроизведение, как метод непосредственной передачи традиции, служит основным средством межгенерационной коммуникации в обществах, где отсутствуют механизмы фиксации памяти в материальном виде. Практически единственным средством передачи способов социального бытия является устная передача информации старшими членами общества младшим.

Так как в процессе устной передачи знаний передающий субъект непосредственно, физически участвует в контроле над усвоением информации принимающей стороной, воспроизведение весьма точно. В такой ситуации передаваемая информация носит имплицитный характер, не отделяясь в сознании субъекта от его повседневных практик. Традиция воспринимается в качестве естественного порядка вещей и не выступает по отношению к субъекту чем-то внешним, она есть его повседневное социальное бытие. Независимо от того, идет ли речь о сакральных или профанных практиках, традиция в глазах субъекта –

носителя – является лишь естественным ходом его жизни, адекватным, не нуждающимся в рефлексии социальным бытием.

Речь и нарратив, как способ хранения и передачи культурной памяти в архаической ментальности, как отмечают исследователи, напрямую ассоциируются сознанием с тем, что можно было бы с оговоркой назвать самосознанием. В работе Л. Штерна по психологии раннего детского возраста приводятся примеры, свидетельствующие о том, что, по мнению детей, человек думает языком [233, с. 381]. Так, согласно Б. Малиновскому, жители Новой Гвинеи называют одним и тем же словом немого и слабоумного, а туземцы Островов Общества мышление именуют «речью в животе». Наивному мышлению, полагает Р. Онианс, свойственно придавать особое значение речи в процессе мышления и размещать способность мышления в том самом органе, который формирует звуки речи [120, с. 40].

Уже здесь, на этапе рассмотрения архаичных форм традиции, перед нами стоит важная социально–онтологическая проблема соотношения изменчивости и неизменности в традиции. Как уже неоднократно говорилось, многие исследователи стремятся показать традицию как некий неизменный социальный багаж культуры, как объект, передаваемый из поколения в поколение, не подверженный внутренним изменениям. Распространена такая позиция и среди исследователей архаичных, ритуальных форм передачи традиции.

Однако существует другая, более осмысленная позиция в отношении изменчивости в ритуальных формах. Интересна точка зрения Д. Истермана, рассматривающего традицию как продукт конфликта. Сторонами конфликта являются, с одной стороны, идеал «вневременного порядка», с другой – профанный мир [226, с. 1–2]. Д. Истерман приводит в качестве примера ведическую традицию как идеальный и совершенный порядок ритуала, представляемый браминами (вневременной идеал) неизбежно вступает в противостояние с менее совершенным, существующим в рамках времени реальным порядком – царской властью. Прослеживается диалектика генезиса традиции, в которой формируется соотношение ее жесткой внутренней структуры и внешнего исторического

влияния, состоящего в непрерывном изменении исторической реальности. Д. Истерман, а также исследователи С. Тамбайя и П. Мус показывают, как традиция создается через ритуал в ее аспекте легитимизирующей преемственности.

Здесь встает новый вопрос – что на этом этапе генезиса традиции отделяет ритуальные, сакральные ее формы от более обыденных форм коммуникации в обществе?

Большинство исследователей традиции в бесписьменных обществах полагают, что межгенерационная коммуникация осуществляется посредством ритуала. Ритуал, как фиксированная структура отдельного элемента социального бытия, создает у субъекта, воспринимающего традицию, т.е. принимающей стороны, ощущение стабильности, безопасности социального бытия, состоящего из системы постоянно воспроизводящихся действий – ритуалов.

Каким образом ритуал, как форма социального контроля и коммуникации, конструируется и конструирует традицию? На этот вопрос отвечает в своих работах М. Блох [215]. Особое внимание ученый уделяет процессу формализации, создающему традицию в форме ритуала, как особую форму передачи форм социального бытия. Отделяя ритуальные формы повседневных практик и коммуникации от прочих, более рутинных форм, формализация выступает источником генезиса традиции. Вводится ограниченный код, передача которого создает в субъективном восприятии социального бытия индивидом ощущение соответствия вневременному порядку. Это, согласно М. Блоху, порождает традицию – форму регуляции социальных отношений, при которой формализованные формы коммуникации, с легитимизирующим вневременным их характером служат своего рода правилами игры социального бытия. Как охарактеризовал это сам М. Блох, «если вы дадите кому-то высказаться, вы практически примете его предложение».

Формализация отдельных аспектов социального бытия, например речи, придает традиции, как передаваемой информации, авторитет и устойчивость в глазах субъекта – принимающей стороны. Четкие рамки, установленные ритуалом через формализацию, лишают индивида возможности критического отношения к

социальному бытию своих предшественников и принуждают к принятию этих форм и включению их в собственное социальное бытие через принятие установленных в обществе норм. Это подтверждается исследованиями Э. Хобсбоума [235, с. 1–14]. Ученый на примере Шотландии показал, что легче всего общество усваивает инновации социального бытия, которые закрепляют элементы, уже встроенные в коллективную идентичность. Инновации не воспринимаются как привнесение новых элементов в социальное бытие, если представлены в формализованной форме традиции, как элементы социального бытия предков, даже не будучи таковыми в действительности.

Формализация, закрепляет статус ритуала, как особой формы постоянного повторения определенного культурного образца прошлого. Этот процесс можно назвать традиционализацией. Как система практик, традиционализация в бесписьменном обществе является основным средством легитимизации и поддержания преемственности.

По мысли Я. Ассмана [3] бесписьменная передача традиции реализуется в трансляции знания в ритуальных и повседневных практиках и, через это, в воспроизводстве социальной идентичности. Структура ритуала обеспечивает четкость границ самоидентификации. Ее вневременной характер обеспечивает субъективную и политическую легитимизацию сложившихся форм социального бытия. Бесписьменная передача содержания традиции характеризуется непосредственностью, которая обеспечивает ее точное воспроизведение (с возможными вариациями). Когда непосредственная устная передача является принципом передачи социального опыта и форм социального бытия, это приводит к формированию «естественного отношения к происходящему».

Как отмечал М. Элиаде и ряд других авторов, практики сакрального всегда сопровождаются особым структурированием пространства. Общей характеристикой ритуальной деятельности является ее устойчивая неизменность, поддерживаемая четким порядком последовательности ритуала и контролем соблюдения этого порядка. Неизменность выступает главной чертой ритуала.

Т. Ренджер, рассматривающий традицию как систему переданных прошлыми поколениями ценностей и фиксированного образа действия, напротив, разделяет традицию и ритуал, подчеркивая, что ритуал, как феномен социального бытия, является принадлежностью бесписьменных культур, традиция же возникает благодаря письменным источникам. Отсюда же проистекает разница между законом и обычаем, когда письменность дает возможность четкого закрепления определенных норм. Т. Ренджер трактует возникновение письменности как первооснову возникновения традиции, поскольку лишь письменность делает возможной четкую фиксированность и, через это, неизменность передаваемой через поколения информации, составляющей традицию.

Однако Р. Раппапорт опровергает такую позицию, отвергая зависимость характера передаваемой через поколения информации от наличия письменности, ведь очевиден факт, что письменные культуры с четко обозначенными правовыми традициями имеют и обычаи, передаваемые в иных, неписьменных формах. Одновременно с этим Раппапорт утверждает, что и само определение обычая в бесписьменном обществе предполагает, что для достижения устойчивого характера он должен содержать неизменный элемент. Ученый различает обычные канонические элементы прошлого и канонические элементы, несущие смысловую нагрузку. Таким образом, и ритуал, и обычай являются составными частями традиции, способами ее передачи, неотделимыми от всего ее массива.

Итак, традиция складывается как передача форм социального бытия при помощи ритуала, что служит основой межгенерационной коммуникации. Перелом в исторической динамике традиции наступает с изобретением письменности. По Я. Ассману, предшествующий, бесписьменный период – это эпоха опоры на ритуал и обычай, последующий, письменный – эпоха опоры на текст и его толкования. Письменность дает индивиду новое ощущение времени – онтологическое разделение «настоящего» и «прошлого».

Интересный для нас момент, связанный с революцией в системе коммуникаций, был отмечен уже упомянутым У. Онгом и М. Фуко – это образование своеобразных разрывов, зазоров между поколениями. Их образование

объясняется принципиальной разницей в коллективном сознании старших и младших поколений, возникающей из-за различий в принятых у них коммуникативных формах.

Революция в средствах передачи традиции значительно видоизменяет их. Так, письменность делает содержание традиции более точным, при этом отодвигая на второй план непосредственность, свойственную устной передаче. Изменяются положение и принцип воспроизведения, как основы наследования. В сакральной сфере ритуал сохраняет свою роль, но письменная фиксация того, как и что надлежит делать, меняет его положение по отношению к субъекту. Текст, как нормативное средство, с одной стороны, поддерживает форму ритуала, с другой – дает индивиду более четкое представление о нем, придавая вид правильности и эффективности. Традиция больше не заключена в повседневной практике, неотделимой от жизни человека, она имеет ясный репрезентант – текст. Если в бесписьменном обществе ритуал был способом и формой межгенерационной коммуникации, то теперь формой и способом становился текст, а ритуал – его актуализацией в повседневной жизни.

Отделившись от субъекта, приобретя материальный репрезентант в виде текста, традиция впервые становится объектом рефлексии, как нечто, уже не рассматриваемое в качестве содержания обычного хода жизни. Более широкий доступ к ритуальному знанию, обеспечиваемый текстом, приводит к ситуации, когда смысл, легитимность, аутентичность, иными словами, авторитет текстов, а значит, и традиции подвергается сомнению, что приводит к постоянным спорам и критическим экспертизам. Общество становится более открытым к рефлексии и дискуссиям по поводу традиции, субъективный фактор, роль которого была слаба в бесписьменном воспроизведении, начинает играть серьезную роль.

Воплощаясь в тексте, традиция формирует способ передачи. Непосредственность утрачивается, воспринимающий текст эмоционально отстранен, процесс больше не происходит посредством запоминания, а это значит, что остается больше пространства для критического восприятия, тексты проще сверять, проверяя их авторитетность. Традиция больше не есть нечто ощутимо

присущее непосредственно повседневному действию, теперь это абстрактное знание, отделенное от субъекта.

Восприятие текста как отделенного от субъекта носителя традиции нашло свое отражение и в философии. Использование письменности как средства передачи традиции изменило общество. Изменилось восприятие субъектом ритуальной практики, нормативных аспектов традиции, традиционных авторитетов, да и сама традиция в глазах субъекта теперь выглядела иначе. Кроме того, как отмечает английский антрополог – исследователь традиций в письменных обществах Д. Гуди, традиция, передаваемая при помощи текстов, значительно изменила и укрепила социальную стратификацию [222, с. 161]. Теперь, когда способы социального бытия были закреплены текстом, укрепилось положение элиты, владеющей грамотой, выступающей посредником между субъектами межгенерационной коммуникации – принимающим и передающим. Грамотность отделила представителей элиты от остального, неграмотного населения, получающего от нее инструкции. Ритуал, уже не являясь в глазах субъекта неким регулярным действием, «которое делали всегда», становится правильной реализацией текстовых предписаний. Неграмотные зрители, не имеющие доступа к носителю традиционной информации – тексту, лишались возможности влиять на процесс, критически и рефлексивно оценить аутентичность передаваемой им традиционной информации. Основная масса населения, таким образом, фактически была низведена до уровня бесписьменной межгенерационной коммуникации, безграмотное население лишь воспроизводило те формы социального бытия, которые преподносила им грамотная элита. Однако в целом такая ситуация обеспечивала устойчивость передаваемых через поколения форм социального бытия.

По мере развития типографского дела и увеличения доли грамотного населения все больше людей переходили от воспроизведения форм социального бытия к рефлексивному диалогу с текстом. Это уменьшало точность воспроизведения передаваемых через поколения традиционных форм социального бытия, но увеличивало роль субъективного их восприятия.

То, как именно работает письменная передача традиции в отношениях субъект (автор) – текст – субъект (читатель), раскрыли с своих работах герменевты, в частности Г. Гадамер.

Герменевтика, в лице Г. Гадамера, выдвинула идею о том, что непосредственное понимание традиции способно обеспечить герменевтическое понимание текстов, служащих для ее передачи. Гадамер указывает, что текст – это «перманентно фиксированное выражение жизни». Текст, переданный нам из прошлого, фиксирует определенный аспект традиции, «кристаллизованный» в нем. Этот аспект передается через поколения в тех же выражениях и с той же смысловой нагрузкой, что и в момент создания текста. Иначе говоря, знакомясь с текстом, читатель оказывается в контексте не современности, а традиции в том ее виде, в котором она существовала в прошлом, когда текст был создан. Это позволяет одновременно приобщаться к социальному бытию прошлых поколений и приобщать социальное бытие прошлых поколений к современности через читателя этого текста [21, с. 714].

Иную позицию принял М. Хальбвакс. Он полагает, что диалог поколений посредством текста невозможен именно из-за того, что, находясь в разном историческом контексте, автор и читатель не могут воспринимать текст одинаково. Текст теряет очевидную понятность и нуждается в особой интерпретации, поскольку «смысл форм и формул частично забыт, их приходится истолковывать» [225, с. 293]. Т.е. согласно Хальбваксу, прямой передачи традиции через текст, вследствие необходимости его интерпретации, быть не может. Эту точку зрения разделяет и М. Фуко, считая, что понимание текста возможно лишь в условиях сохранения элементов культурно-исторического контекста, в котором текст был создан.

Как уже было отмечено, бесписьменная трансляция работает по принципу повторения, т.е. традиция передается к молодому поколению посредством прямого воспроизведения форм социального бытия ее старших носителей. В письменном обществе традиция передается при помощи трактовки канонических текстов, выступающих как ее проводник. Толкование призвано разрешить противоречие

между устойчивостью канона и изменчивостью повседневности, сгладить различия между живой, противоречивой жизнью и текстом. Оно сохраняет нормативное ядро канона от ревизии ее практикой, а через это – поддерживает идентичность общества и единство культур, выстроенных вокруг канона. Толкование текста оставляет субъекту, в отличие от прямого воспроизведения, большой простор для рефлексии. Субъект имеет возможность оценивать социальное бытие предков, соотносить его с собственным социальным бытием, формировать собственную перспективу. Индивидуальность субъекта, нивелированная в бесписьменном повторении, в трактовке текста получает большую долю свободы.

При эффективной передаче происходит вход «прошлого» в «настоящее», когда элементы социального бытия предков вовлекаются в жизнь текущего поколения и становятся частью повседневности.

С развитием средств коммуникации, информационных технологий текстовая передача традиции в большинстве развитых и развивающихся стран постепенно начала отходить на второй план. Коммуникация стала принципиально иной, изменились ее качественные и количественные показатели.

Межгенерационная коммуникация во времена, предшествующие современному нам историческому периоду, всегда была диалогична. И при непосредственной бесписьменной коммуникации, и при коммуникации посредством текста передача традиции предполагала диалог субъекта передающего и субъекта принимающего. С появлением радио, телевизионных и интернет–технологий диалог как таковой исчез, сложилась новая система коммуникации, потребительская, которая сводится к кратким по времени и односторонним «сеансам», когда субъект принимающий воспринимает отдельные фрагменты информации. Главным следствием потребительской коммуникации стала фрагментация системы межгенерационной коммуникации. Если устная и письменная коммуникация представляли собой целенаправленную систему (несмотря на то, что субъект принимающий мог находиться под воздействием разных традиций одновременно), формирующую преемственность поколений, то потребительская коммуникация отрывочна. На человека при этом направлены

различные информационные потоки, представляющие собой обрывки самых разных традиционных и нетрадиционных элементов социального бытия. В результате фрагментируется само общество, в зависимости от того, какие именно элементы из этого гигантского набора информационных сигналов субъекты – члены общества принимают наиболее часто и к каким они в большей мере предрасположены. Такая система рождает новое общество, названное посттрадиционным.

Идея посттрадиционного общества возникла в позднем модерне. Изменения жизни, ускорение исторического времени достигли такого темпа, при котором непрерывность передачи смыслов начала теряться – условия настоящего уже не совпадали с привычными образами мысли и действия, что порождало своего рода «шок столкновения с настоящим». В ответ учеными был предпринят ряд попыток осмысления этого феномена. Не останавливаясь на не связанных напрямую с традицией аспектах, можно сказать, что в результате возникла концепция посттрадиционного общества – общества, где место и роль традиции радикально иная, нежели в предшествующие исторические периоды.

Несмотря на то, что отдельные детали видения посттрадиционного общества у разных авторов могут отличаться, целесообразным представляется рассмотреть одну из моделей, наиболее близкую в смысловом плане к прочим аспектам нашей работы. В качестве такой модели возьмем теорию структуризации социолога Э. Гидденса, рассмотрев те ее части, что связаны с традицией.

Гидденс подчеркивает, что основной пространственно–временной характеристикой модернистского (и в еще большей степени постмодернистского) общества является динамизм изменений в социальном бытии, не имеющий аналогов в истории. Динамизм социальной жизни придает новый характер повседневным практикам людей: рутинизация практик уже не обеспечивается традицией, она заменена рефлексивностью социальной жизни.

Посттрадиционная социальная жизнь характеризуется неопределенностью, которая вытекает не из естественной стихийности, а из социальной сферы. Это обусловлено постоянно увеличивающимися возможностями человечества к

изменению себя и окружающей среды, значительно опережающими прогностические возможности человека в деле предсказания потенциальных последствий и рисков. Понятие риска относится не только к сфере индивидуального: модерн формирует многочисленные глобальные риски: экономические (взаимосвязанность и взаимозависимость и, как следствие – хрупкость хозяйственных механизмов), угрозы применения оружия массового уничтожения, экологические угрозы и т.п.

Важнейшим фактором, обеспечивающим динамизм современной социальной жизни, является ее рефлексивность. В понимании Э. Гидденса это означает, что человек непрерывно трансформирует собственные повседневные социальные практики в соответствии с постоянно поступающей информацией. Изменения в социальном бытии людей, в соответствии с условиями, имели место в любой исторический период, однако в модерне они приобретают наиболее абсолютный и перманентный характер, применимый к любой стороне человеческой жизнедеятельности.

Динамизм социальной жизни приводит к значительным внутренним изменениям в человеке. Чувство онтологической безопасности, рождаемое повседневностью, «практическим сознанием», представляет собой субъективное ощущение, выражающееся на повседневном уровне в наличии ответов на базовые онтологические и экзистенциальные вопросы, которые неизбежно встают перед любым человеком, – о конечности жизни, роли человека в мире, взаимодействии с другими людьми. Основой этого чувства, по Э. Гидденсу, является «базисное доверие», бессознательное чувство социальной принадлежности (наиболее яркий пример – связь ребенка с воспитывающим родителем, служащая основой для дальнейшего эмоционального, когнитивного и аксиологического развития личности). В жизни человека чувство онтологической безопасности поддерживается рутинизацией повседневности, что формирует своего рода защиту, создает ощущение уверенности в сравнительно благополучном ходе повседневной жизни.

Каким же образом динамизм социального бытия влияет на данное чувство? По Э. Гидденсу, чувство онтологической безопасности, в наиболее общей своей форме поддерживаемое традицией, оказывается подорвано всеобъемлющей рефлексией. Человеческое действие уже не основано на религиозной космологии, сверхъестественное предопределение в сознании человека в большой степени заменяется игрой случая. Немецкий социолог У. Бек назвал подобный уклад жизни «обществом риска», где риск – закономерное следствие рефлексивности, права и необходимости постоянного выбора, внешнего и внутреннего.

Динамичное социальное бытие современности характеризуется ситуацией неопределенности. Неопределенность эта отлична от всего предшествующего тем, что является не продуктом природных процессов, а следствием усиления мощи человечества. Последняя же суть сила, способная изменять собственную среду, однако неспособная в полной мере эту способность контролировать и предугадывать последствия общественной социализации в мире «ноосферы». Иными словами, неопределенность рождается тем, что человечество научилось создавать особую, отличную от природной, социальную среду, но не научилось ею управлять. Риск, в таком случае, приобретает как индивидуальный, так и глобальный характер (пример последнего – риск использования ядерного оружия). Общество вынужденно порывает с прошлым, с устойчивыми формами социального бытия – традициями – и сталкивается с неопределенным, неясным и непредсказуемым будущим.

Важным для нас моментом является трактовка Э. Гидденсом глобализации. Глобализация рассматривается Э. Гидденсом в ряде наиболее важных ее аспектов:

1) как мировая экономическая взаимосвязь, определяемая рыночными капиталистическими формами, где ключевую роль играет деятельность корпораций;

2) как система международных отношений. Э. Гидденс полагает, что само понятие государственного суверенитета, как самоопределения государства относительно других государств, является рефлексивным, потому что суверенитет

требует от государства как признания его прочими государствами, так и признания данным государством суверенитета прочих государств;

3) как мировой военный порядок. Мировые войны доказали, что местные конфликты, расширяясь, втягивая новые государства, могут перерасти в явление глобальное. Другой, более современный пример – современные локальные военные конфликты, моделируемые крупными державами и являющиеся своего рода опосредованной войной между ними;

4) как глобальное разделение труда, сформировавшееся после Второй мировой войны. Э. Гидденс подчеркивал, что это характерная особенность современного индустриализма, когда дифференциация регионов мира по специфике производства (сырья, промышленной продукции, высокотехнологичной продукции и т.д.) достигает уровня абсолютной глобальной взаимозависимости;

5) как революция методов коммуникации – важнейший как по мнению Гидденса, так и для нашей работы аспект глобализации. Э. Гидденс определил современные глобальные формы коммуникации как «действие на расстоянии». Последствием этого стала глобализация социальных практик. Глобальные социальные практики, с одной стороны, подрывая основы классического национализма, ослабляют националистические чувства, с другой – помогают возрождению национализма локального, что особенно интересно в рамках нашей работы. К сожалению, системного анализа этого явления Гидденс не проводит.

Э. Гидденс отвергает современное противопоставление традиции и модернизации, ссылаясь на «изобретение традиции» Э. Хобсбаума, указывая, что хотя модерн в ходе своей истории уничтожал многие частные традиции, однако при этом продолжал их использование для достижения собственных современных целей, прежде всего легитимизации существующих социально–политических отношений национальных государств. Модерн в своем отношении к традиционности, по Э. Гидденсу, представляет собой сложный баланс между традиционностью в обычной форме, служащей основой личной и общественной идентичности, и рефлексивностью. Поздний модерн и постмодерн разрушают этот баланс, окончательно склоняя социум в пользу рефлексивного отношения к своему бытию.

Возведение принципа рефлексивности, становящегося всеобъемлющим, не ведет к полному забвению традиции, однако ее статус принципиально меняется.

Э. Гидденс подчеркивает, что восприятие традиции в современном посттрадиционном мире носит принципиально иной характер, нежели в обществе традиционном. Человек, чье социальное бытие протекает непосредственно «внутри» традиции, не воспринимает ее как таковую, для него традиции – естественное положение вещей. Посттрадиционное общество также не лишено традиции, но традиция в нем становится объектом тотальной рефлексии, анализа ее субъектом, и синтезом отдельных элементов в новых вариативных формах.

Традиция в посттрадиционном обществе не исчезает, она утрачивает свой абсолютный, беспрекословный характер как определяющий фактор социального бытия. С утратой беспрекословного характера традиции складывается ситуация, обозначить которую можно как «ценностный политеизм» (термин принадлежит М. Веберу). Мир представляет собой информационное поле, где множество «мировоззренческих» авторитетов находятся в постоянном противостоянии, формируя в каждом отдельном человеке–субъекте сложное сочетание элементов каждого из них. Ни один из авторитетов не способен претендовать на однозначное первенство, их доля и сочетания в мировоззрении каждого субъекта разнятся. Это относится и к науке, которая из источника истины все в большей степени превращается в лишь один из источников культурных традиций.

Детрадиционализация приводит к тому, что неопределенность социального бытия, обусловленная неясным и непредсказуемым будущим, делает посттрадиционное общество «обществом риска», причем риск занимает совершенно особенное место в социальном бытии.

В феномене ощущения риска в модерной и постмодерной жизни Гидденс выделяет две основные формы, или стадии развития. Первая «форма риска» являлась принадлежностью раннего модерна, когда формы социального бытия людей в значительной степени предоставлялись им в готовом виде окружающей их природной средой, с одной стороны, и традицией – с другой. Здесь риск являлся скорее рационалистическим расчетом, который можно сравнить с расчетом рисков

страховой компанией. В мире позднего модерна и постмодерна, где рефлексивная детрадиционализация достигает своих современных форм, ощущение «власти над будущим» уходит. Когда природная среда и традиция сменяются искусственной, созданной человеком, но при этом не контролируемой им сферой социального бытия, попытка каким-либо образом предсказать сценарий дальнейшего развития событий наталкивается на необъятное разнообразие форм социального бытия. Иначе говоря, детрадиционализация делает жизнь человека практически непредсказуемой. Так рождается современный тип риска, когда человек находится в состоянии перманентного эксперимента с непредсказуемыми последствиями вследствие размытости границ его социального бытия.

Соответственно, в условиях детрадиционализации и в соответствии с новым ощущением риска необходим новый механизм формирования чувства онтологической безопасности, которым становится особое, современное доверие – «активное доверие», иначе говоря, рефлексивное, никогда не пропущенное через субъект, но всегда им «переработанное». Посттрадиционный мир предполагает необходимость рефлексии индивида. Это значит, что выбор любой мировоззренческой системы или ее элементов осуществляется индивидом из предполагаемых вариантов и возможных альтернатив. При отсутствии безусловных авторитетов принятие мнения любого из них – рациональный или эмоциональный выбор каждого индивида.

Однако главные изменения в личностном аспекте посттрадиционного общества касаются проблематики идентичности. Рефлексия, являющаяся основным, по Э. Гидденсу, аспектом всего посттрадиционного периода, радикально меняет основы формирования «самости» индивидов.

В широком понимании формирование идентичности – процесс рефлексивный, однако в исторические периоды, предшествующие модерну, традиция в большой степени определяла этот процесс. По мнению Гидденса, это происходило за счет контроля над «судьбоносными моментами» жизни индивида. Основные события жизни человека – рождение и смерть, установление семейных и интимных связей, изменения социального статуса и т.п. – сопровождалась

особыми «обрядами», фиксирующими человеческую идентификацию и самоидентификацию. В раннем модерне рефлексивность отчасти сдерживалась традицией, ее непреложным мировоззренческим началом, хотя и пошатнувшись в этот период. По мере приближения модерна к постмодерну рефлексивность все в большей степени вытесняет традицию, формируя веберовский «ценностный политеизм». Идентичность человека перестает быть объективным его свойством, она становится неким кумулятивным нарративным набором, формирующимся из тех идей, переживаний и отношений, которые человек имеет в ходе жизни.

Нельзя сказать, что изменения в посттрадиционном обществе касаются только прекращения влияния традиции на идентичность членов общества. Разложению подвергается любая форма устойчивой идентичности – национальная, религиозная, гендерная и прочие.

В ходе повседневных практик перед человеком постоянно встает вопрос «кем быть?». И чем более посттрадиционным становится общество, тем глубже в самоидентификацию индивида проникает этот вопрос, формируя «ценностный политеизм». Таким образом, традиция, в понимании Э. Гидденса, не исчезает в посттрадиционном обществе. Она лишь становится одной из опций рефлексивного выбора человеком своего «стиля жизни».

Таковы общие черты теории посттрадиционного общества, предложенной Э. Гидденсом. Обратим внимание на ее ключевую составляющую – рефлексивность.

Что есть рефлексивность? В сущности, это не более чем выбор, носящий внутренний, субъективный характер. Выбор сопровождает жизнь человека всегда, независимо от исторической эпохи, в которой он живет. Что же делает характер выбора человека в посттрадиционном обществе иным?

Развитие коммуникации – межгенерационной, с одной стороны, и глобальной – с другой, – привело к ситуации, когда человек в малой степени ограничен культурными и цивилизационными рамками общественного бытия своей группы. Люди традиционного общества имели слабую возможность взаимодействия с традициями других социальных групп, вследствие изолированности их друг от друга, неразвитости коммуникаций между ними. В

современности глобализация позволяет человеку как физически, так и информационно взаимодействовать с традициями, недоступными для его предков. Иными словами, благодаря взаимодействию культур и обществ, в предшествующие исторические периоды в разной степени изолированных, и изменениям в традиции, как способе межгенерационной коммуникации, у индивида, появилась возможность выбора (осознанного или неосознанного) тех форм социального бытия, которые индивид считает для себя более приемлемыми.

Выбор не является внешним для человека, это внутренний динамический процесс. Человек традиционного общества, замкнутый в своем, сравнительно узком социальном бытии, информационно изолированный от иных его форм, не знает иного уклада жизни кроме переданной предками традиции. О выборе здесь нет речи, отсутствие коммуникации с иной традицией банально исключает выбор человека между традициями, индивид замкнут в своей изолированной информационной среде. Выбор возникает, когда человек прямо или опосредованно (при помощи средств коммуникации) получает разнородное поле альтернативных традиций – он находится в постоянном процессе выбора, вбирая в собственное мировоззрение элементы различных форм социального бытия.

Таким образом, резюмируя выводы данной главы, можно сделать следующие утверждения:

1. Рассматривая традицию как межгенерационную коммуникацию, совмещая во взглядах на ее природу объективизм и конструктивизм, можно считать, что оба фактора, субъективный и объективный, имеют место в межгенерационной коммуникации, причем их соотношение в различные исторические периоды неодинаково.

2. В наиболее исторически ранний период, бесписьменной межгенерационной коммуникации, передача осуществлялась устно, от человека к человеку, посредством прямого повторения последующим поколением социальных практик предшествующего поколения, а также ритуала, как воспроизведения сакральных действий. Характеризовалась такая передача непосредственностью, неотделимым от социальной жизни характером, точностью

(за счет прямого диалога поколений) и цельностью. Роль субъективного восприятия в такой системе коммуникации была минимальна за счет ориентированности ее на повторение и воспроизведение.

3. Революция в межгенерационной коммуникации наступила с появлением письменности. Изобретение способа не непосредственной передачи информации позволило отделить содержание межгенерационной коммуникации от повседневных профанных и сакральных социальных практик. Традиция оформилась в отдельный объект социального бытия. Утрата непосредственности в межгенерационной коммуникации, ведение диалога поколений посредством текста увеличили роль субъективного восприятия – теперь традиция была не просто воспроизводимым социальным бытием, а объектом, зафиксированным в тексте, а значит, текст и информация, в нем содержащаяся, становились объектами рефлексии. В результате этого различия в восприятии людьми традиционной информации увеличивались, однако это сдерживалось слабой доступностью текста и цензом грамотности, причем данное ограничение снималось по мере изобретения печатного дела и большего распространения образования.

4. С наступлением эпохи модерна усилилась тенденция к увеличению роли рефлексии субъекта межгенерационной коммуникации. Это связано с рядом процессов в системе социальной коммуникации, прежде всего – с постепенной глобализацией. Межгенерационная коммуникация утратила системность, цельность, превратившись в набор из огромного количества информационных каналов, среди которых субъект вынужден проводить отбор наиболее подходящих себе, что приводит к формированию бесконечного множества картин и перспектив межгенерационной коммуникации. Объективное, передаваемое через поколения содержание практически утрачено как система, каждая из традиционных систем раскололась на множество фрагментов, которые, смешавшись между собой, превратились в «информационную кашу» современности. Значение имеет теперь рефлексия субъекта, в ходе которой он выстраивает из фрагментов традиционной информации собственную перспективу видения традиции. Именно под рефлексивным характером современной традиции и подразумевается

посттрадиционность. Это приводит к фрагментации общества, где под традицией каждый субъект подразумевает свой набор элементов социального бытия. Следствием этого становится фрагментация общества, отсутствие единой картины собственного наследия.

Глава 2. Традиционализм – радикальный неакадемический философский «проект»

2.1. Многозначность понятия «традиционализм»

Традиционализм как понятие используется в научной и философской литературе, а также в обывательской речи в самых различных значениях. Целью данного раздела является прояснение вопроса о значении понятия «традиционализм» и его многозначности, а также того, в каком значении будем использовать его мы.

Словари и энциклопедии предлагают широкий спектр определений традиционализма, значение которых различается. Можно выделить три основных понимания этого понятия – социально–психологическое, социально–политическое и философско–онтологическое.

В Новой философской энциклопедии дано следующее определение; «традиционализм – ориентация индивидуального, группового или общественного сознания в прошлое, которое обычно противопоставляется как совокупность ценностей настоящему. Классический традиционализм – апология «прежнего режима», утверждение божественного происхождения власти монархии и оппозиция правам народа и спорам о легитимности правления. Классический традиционализм религиозен. С ходом истории традиционализм эволюционировал, и каждая эпоха имела своих традиционалистов. Традиционализм возник как явление культуры, связанное с особенностями определенного типа социальной и исторической памяти: ее незначительной емкостью, заполненной ценностями прошлого, устойчивыми традициями, навыками и обычаями, и слабым восприятием нового и, тем более, ожидаемого в будущем. Традиционализм – это определенное умонастроение, которое может быть различным по содержанию: бытовым, политическим, идеологическим. Традиционализм обычно эмоционально окрашен, нередко мифологизирован (представления о старом добром времени), избирателен в силу способности людей забывать одни события и факты и

идеализировать другие. Традиционализм присущ старшим поколениям и более проявляется в обществах с пониженной социальной динамикой» [114, с. 118].

Данное определение служит примером социально–психологического понимания традиционализма, который предстает здесь как некое постоянно наличествующее в определенных социальных группах умонастроение и происходящее из этого умонастроения социальное движение. Такой традиционализм опирается на религию, мифы, эмоционально окрашенные оценки. Это ценностная установка части общества на необходимость возврата к формам социального бытия предшествующего периода развития. Какой бы ни была динамика развития общества, на какой бы ступени своего развития оно не находилось, определенная часть населения, по различным причинам не желающая или не имеющая возможности менять свое социальное бытие в соответствии с общими переменами в обществе, всегда придерживается возвратных процессов.

Как с точки зрения технологии межгенерационной коммуникации трактовать такое прочтение традиционализма? Здесь можно вспомнить разрывы в межгенерационной коммуникации, о которых говорили У. Онг и М. Фуко: вследствие революций в коммуникации образуются своеобразные зазоры между поколениями, что обусловлено принципиальной разницей в коллективном сознании, возникающей из–за различий в коммуникативных формах, принятых у младших и старших поколений. Это близко постмодерному понятию эпистемологического разрыва в едином потоке исторического времени, который, как выразился И.П. Ильин, «...приводит к столь радикальной трансформации всей системы взглядов, что порождает стену непонимания и отчуждения между людьми разных конкретно–исторических эпох ...» [62, с. 256]. Именно так понимал традиционализм Вебер, – как установку на повседневно привычное социальное бытие. В понимании Вебера, такой традиционализм принципиально нехаризматичен.

Аналогичная трактовка термина «традиционализм» принадлежит К. Манхейму, а также целому ряду ученых, принявших его терминологию. По их мнению, традиционализм – это интуитивная, «инстинктивная» форма социальной

ориентации. Современный консерватизм, полагал Манхейм, отличается от традиционализма тем, что является функцией одной специфической исторической и социологической ситуации. Традиционализм – это общая психологическая позиция, выражающаяся у разных индивидуумов как тенденция держаться за прошлое и избегать новаций. При определенных обстоятельствах, добавляет Манхейм, традиционализм может выступить фактором формирования новых форм общественного взаимодействия. Как отмечает исследователь национализма Аверьянов, установка ориентации на прошлое и избегания новаций является стихийной и становится движущей силой консерватизма.

Большая актуальная политическая энциклопедия дает следующее определение традиционализма – это «радикальная идеология, характеризующаяся острой критикой современного состояния общества в связи с его отклонением от некой исторически изначальной, а стало быть, идеальной социокультурной модели, сохраняемой в корпусе особого знания, как правило эзотерического» [17, с. 57].

Традиционализм как политическая сила играл огромную роль в истории любого общества, однако всегда существовала проблема тесной связи традиционализма, как социально–политического течения, с консерватизмом. Что же отличает консерватизм от традиционализма?

С.П. Сокольский определяет консерватизм как приверженность человека ко всему устоявшемуся, существующему независимо от того, что это означает в каждом отдельном случае [139, с. 89]. Традиция, в таком случае, не является обязательной частью содержания консервативной идеологии, являясь только одним из возможных вариантов. Такая трактовка подтверждается исследованиями А.А. Галкина и П.Ю. Рахшмира, которые выделяют три типа консерватизма: традиционалистский, реформистский (умеренный, либеральный) и экстремистский (радикальный). Для первого, по их мнению, характерна связь с прошлым, с эпохой, которая предшествовала Французской революции. Его сторонниками были земельная аристократия и те слои общества, которые не приспособились к капитализму. Традиционалистам свойственно держаться за старые социальные ценности, их взгляд на историю пронизан пессимизмом [23, с. 5]. Консерватизм,

таким образом, не обязательно опирается на собственно традицию, он может иметь опорой и другие источники, в зависимости от конкретных исторических условий.

Традиционализм, как политическое течение, является идеологией преемственности поколений. Традиционалистская политика принимает в качестве идеального образца не настоящий и прошлый порядок вещей, подобно консерватизму, а некий умозрительный идеальный порядок прошлого, идеализированное социальное бытие предков. Идея идеального образца прошлого, идеальной модели, унаследованной от предков, возникла в политике еще в древние времена.

В Европе традиционализм в латентном, не отделившемся в полной мере от консерватизма виде возник в конце XVIII в., в ходе событий Великой французской революции. Основные принципы политического консерватизма–традиционализма, сформулированные идеологами тех лет Э. Берком и Ж. Де Мэстром, – историческая коллективная целостность общества, опора на «жизненный опыт» нации, ее «коллективный разум», органицизм в понимании государства и общества.

На рубеже XVIII–XIX вв. в ходе зарождающейся модернизации (в соответствии с изменениями, происходившими в межгенерационной коммуникации) начинают формироваться два идеологических направления – модернизм и антимодернизм. Анализ генезиса этих направлений дан в работе М.М. Федоровой «Модернизм и Антимодернизм во французской политической мысли XIX века». Как мы выяснили в первой главе, по мере развития межгенерационной коммуникации роль субъекта возрастала, непосредственное восприятие традиционной информации, составляющей наследие социального бытия предков, отступало перед трактовкой, рефлексией. Как две формы реакции на этот процесс возникли две крупные идеологические группы – модернизм и антимодернизм (частью которого является традиционализм) [160].

Современный политический традиционализм, занимая заметное место в мире, все же не является политической доктриной в полном смысле слова. Это, скорее, политический методологический принцип, который может являться аспектом многих конкретных политических течений.

Однако политический традиционализм не является центральной для нас темой. Нас интересует, прежде всего, философский аспект традиционализма. Как философия традиционализм логически вытекает из традиционализма политического. Именно на этой почве традиционализм отделяется от консерватизма идейно, при этом он не становится независимой политической силой, однако превращается в серьезную силу интеллектуальную.

Метафизическое обоснование присуще любому традиционализму, это основа его модели. Преемственность осуществляется (вернее, должна осуществляться, как идеал) не просто на уровне социального бытия прошлых поколений (что и составляет традицию, как межгенерационную коммуникацию), а от их сакрального, изначального основания, сакральных действий предков. Именно это тесно соединяет традиционализм с религией.

Польский исследователь Е. Шацкий в своей работе формулирует подход к традиции и традиционализму, который мы рассматриваем в нашей работе как базовый. По его мнению, традиция изменила свой характер, перестав быть непосредственным продлением прошлого в настоящее: те, для кого традиция являются ценностью в обществе, делают это рационально. Т.е. Е. Шацкий другими словами выражает ту же мысль, что и Э. Гидденс, – традиция стала объектом рефлексии, и приверженец традиции теперь делает выбор в пользу того, что он понимает, как традицию. Чего не могло быть в традиционном обществе (обществе с бесписьменной межгенерационной коммуникацией или неразвитой письменной), потому что там традиция не имела альтернативы. Традиционалистом же Е. Шацкий называет того, кто не различает традицию как факт и ценностное отношение к ней, т.е. не строит самоотношения. Е. Шацкий говорит о том, что традиция и традиционализм – сопряженные, но различные явления и субъекты исследования, что традиционализм не есть традиция. И вновь, на этот раз у Е. Шацкого, поднимается основная социально–онтологическая проблема, обусловившая противостояние традиционалистов с модернистами, а позднее с постмодернистами, – проблема границ и роли субъекта. Существуют различные взгляды на то, насколько человек имеет право быть субъектом своих мыслей, действий; кто есть

его партнеры по социальной коммуникации; где он обсуждает границы автономного применения разума и то «целое», образом которого руководствуется, принимая решения, влияющие на общество.

Традиционализм существует во множестве различных видов и форм. Именно это приводит к путанице, смешению традиционализма и консерватизма. Неидеологический традиционализм был, прежде всего, безальтернативен. Как указывалось, выше, в рамках бесписьменной или ранней письменной культуры межгенерационная передача была непосредственной и строилась на воспроизведении форм социального бытия, что лишало субъекта альтернативы. Е. Шацкий называет такой традиционализм «интегральным»: «в нем нет проблемы выбора принципов поведения, ибо принципы приняты раз и навсегда как естественные, и единственно возможные; здесь нет места для различий «есть» и «должно быть» [189, с. 376]. Это форма традиционализма, которая могла существовать в рамках воспроизведения.

С изменениями в технологии межгенерационной коммуникации, усилением роли субъекта и его рефлексии возникает традиционализм, который Е. Шацкий называет «идеологическим», возникшим в Новое время. Это не безальтернативный порядок вещей традиционного общества, а сознательный, рефлексивный выбор в пользу форм социального бытия предков. Такой традиционализм уже не связывает себя с конкретными формами государственного и общественного устройства. Представители идеологического традиционализма осознают, что человек нового общества поставлен перед множеством нравственных, политических и социальных альтернатив, поэтому данная идеология видит свою задачу в том, чтобы склонить человека к нравственному выбору, а не в том, чтобы удержать его в рамках унаследованного от предков «естественного мышления». Ощущение изменчивости и многообразия социального мира подводит традиционалистов к убеждению, что защита прошлого должна быть скорее отстаиванием неких общих принципов, нежели защитой конкретного социального порядка, существовавшего в определенных пространственно–временных рамках [189, с. 376–381].

Основной причиной усиления роли субъекта в традиции являлся прогресс способов межгенерационной коммуникации. В обществах с письменной коммуникацией субъект сдерживался малой доступностью текста, но модернизация, с ее техническим (развитие технических возможностей создания и распространения книг) и общественным (развитие образования, просвещения) прогрессом, освободила ему дорогу. Соответственно, воссоединение традиции и субъекта, разделенных рефлексией последнего, предполагало антимодернизм в той или иной степени.

Традиционализм, возникая как антимодернистское движение, всегда был ситуативен. Его формы различались в зависимости от места и времени, что порождало, в духе расщепления межгенерационной коммуникации, различные синтезы традиционализма с другими направлениями. Так, например, ранний европейский традиционализм (XVIII – начало XIX вв.) отождествлялся с романтизмом. Интересно наблюдение, сделанное французским историком Ж. Тушаром, который указал, что романтизм – как в искусстве, так и в политике, – всегда выражал сомнение, порожденное долгим и болезненным процессом осознания людьми XIX столетия своего места в революционируемом обществе. Сомнения же и есть рефлексия субъекта, вызванная изменениями в межгенерационной коммуникации.

Традиционализм не был самостоятельным философским дискурсом вплоть до начала XX в., являясь лишь аспектом иных философских и идеологических систем, прежде всего консерватизма, а также ряда традиционных «интегральных» систем. Как самостоятельное учение он впервые оформился в работах Р. Генона. В философии Р. Генона впервые целенаправленно вводились понятия традиционализма, не в его безальтернативной, традиционной форме, а в форме рефлексивной – форме свободного выбора.

Наиболее важным для Генона, введенным им в традиционализм, явилось понятие «инверсия». Это понятие уходит корнями в христианскую эсхатологию и относится к антихристу (инверсия Христа). Контринициация по существу является инверсией инициации. Р. Генон полагал инверсию одной из ключевых

характеристик современного ему общества. Инверсия всех форм социального бытия стала универсальным механизмом объяснения традиционализмом современных, а позже постмодерных явлений, таких как, например, внешне уродливые молодежные субкультуры, пропаганда неограниченного потребления и гедонизма вместо идеалов самоограничения или моральное разложение духовенства.

Важно подчеркнуть, что в традиционализме Р. Генона, а позже в трудах других традиционалистов, например Ю. Эвола, произошел окончательный отказ от «сохранения» социального бытия, традиционализм стал философией возврата. Мир, дошедший до модерна, уже не спасти, потому как любая попытка внедрения ценностей Вечной философии обернется инверсией. [195, с. 91].

В сущности, традиционалисты, в частности Ю. Эвола, верно уловили причины детрадиционализации модерна с точки зрения межгенерационной коммуникации и обозначили, что именно усиление роли субъекта является ключевым аспектом тех современных процессов, против которых традиционализм выступает. Прежде всего, если традиция фрагментируется, распадается, если каждый субъект формирует свою перспективу видения наследия предков – это, без сомнения, уводит человечество от Вечной философии и трансцендентной Традиции.

В современном российском традиционализме существует понимание того, что рефлексивный плюрализм, возможность выбора индивидуумом даже не отдельных традиций, а набора элементов отдельных традиций, которые у каждого человека могут принимать самые различные сочетания, – и есть именно та черта современности, которая уничтожает Традицию, сакральную Вечную философию. Эта мысль выражена в статье «Традиционализм против Дьяволополиса» А.Г. Дугиным: «Не профанное, но псевдо–сакральное, не атеизм, но псевдо–религия, не жесткий диктат материалистических догматов, но мягкая «вседозволенность» безразличного открытого общества – вот что представляет собой главный вызов традиционализму» [47].

Для традиционализма существует две основные крайности социального бытия человека – идеал и антиидеал, его инверсия, противоположность. Дугин, в частности, обозначил их как Платонополис и Дьяволополис. Платонополис – это абсолютно иерархичный мир, проникнутый религиозным опытом и посредством него структурированный. Это мир, где Вечная философия является сакральным порядком. Определение Дьяволополиса у традиционалистов во многом совпадает с нашим видением современной межгенерационной коммуникации – это мир рефлексии, индивидуалистического плюрализма, где «ничто не истина и все дозволено». Традиция здесь, в любом ее понимании – как межгенерационная коммуникация или сакральная Вечная философия, – разбита, фрагментирована, точно так же фрагментировано и общество.

Однако, несмотря на общие моменты, каждый конкретный пример философского традиционализма исторически ситуативен. Каждый из традиционалистов предлагал свои определения Вечной философии, сакральной традиции. Так, для Ю. Эвола это «интегральное утверждение ценностей нордически–арийской традиции, как основания аристократического возрождения» [195, с. 91], для Р. Генона – Веданта и суфизм, для современных российских традиционалистов – платонизм и неоплатонизм. Ситуативность традиционализма, по словам исследователя Л.В. Полякова, «есть ответ на вызовы, обращенные к конкретному обществу с его определенной экономической, политической и культурной проблематикой» [114, с. 288].

Второй фактор, порождающий неопределенность и многозначность традиционализма, – его антирациональность. Традиционализм не является рациональной философией – такое замечание предъявил Р. Генону С. Леви, индолог, когда критиковал его работу «Общее введение в исследование учений индуизма». Замечания, высказанные С. Леви, в полной мере относятся как к философии Р. Генона, так и к традиционализму вообще. Леви считал, что в работе Р. Генона отсутствуют историзм и историческая критика, что его методология не отвечает научным критериям, что Р. Генон использовал скорее теософскую методологию. Он рассматривал индуизм не как совокупность верований и практик,

а как форму духовной истины, одно из проявлений Вечной философии. Как и все прочие традиционалисты, Генон не рассматривает сакральную Традицию как объект научного или научно–философского изучения, «Традиция» для него – объект личного религиозного опыта. Традиционалист, изучая Традицию (в его понимании этого термина), познает сакральную истину, а не производит научное исследование.

Таким образом, традиционализм есть идеология и философия, рамки которой трудно определить. Однако сделать это необходимо для нашего исследования, но при этом следует помнить, что рамки, независимо от их обоснованности, есть условность, в реальности же традиционализм психологический, политический и философский неотделимы друг от друга и от прочих философий, идеологий и религий.

Итак, завершая данный раздел, можно сделать следующие выводы:

1. Традиционализм – многостороннее, многоуровневое явление, причем каждый из уровней может рассматриваться как отдельно, так и в совокупности с другими. Традиционализм является, с одной стороны, социально–психологическим явлением, с другой – политическим, с третьей – философским.

2. Традиционализм – психологический, политический или философский – неоднородное направление мысли. Каждый конкретно–исторический пример традиционализма плотно смыкается с другими политическими или идеологическими движениями (традиционализм Берка и консерватизм; традиционализм Юволы и фашизм; современный российский традиционализм и евразийство и т.д.). Это создает дополнительные трудности в определении характерных черт традиционализма.

3. В дальнейшем под традиционализмом будем подразумевать философско–религиозное учение, критикующее современный мир, т.е. носящее антимодерный и антипостмодерный характер и выявляющее во всех культурах и религиях логику единой интегральной Традиции, некогда существовавшей, но утраченной.

В следующем разделе мы приступим к рассмотрению «проекта традиционализма», проекта «возврата к традиции», и анализу его через призму модели межгенерационной коммуникации, обозначенной в первой главе работы.

2.2. Социально–онтологический «проект традиционализма»

Итак, своеобразие традиционализма, как направления мысли заключается в его стремлении к обретению утраченной «Традиции», в ориентации на нее. Обретение «Традиции», таким образом, становится «проектом», различные стороны которого составляют аспекты традиционализма. Это делает «проект» одним из ключевых предметов нашего исследования, и задача данного раздела состоит именно в рассмотрении его основных черт.

Итак, традиционализм, как независимое и оригинальное философское течение, возник в начале XX в., его основателем часто называют Р. Генона. Появление философии традиционализма в этот исторический период легко объяснимо: Первая, а позднее и Вторая мировые войны выявили недостатки и серьезно подорвали авторитет прогрессивно–модернистской концепции исторического развития. Межгенерационная коммуникация, как передача объективного содержания, структурирующего социальное бытие, становилась все более рефлексивной, подверженной субъективному восприятию. Как писал Гидденс, чувство уверенности в устойчивости собственного социального бытия, структурированного на основе прошлого, уходило, его сменили необходимость выбора из множества доступных альтернатив и риск. Основным свойством нового, современного мира стала изменчивость.

Важным выводом, распространившимся в европейской интеллектуальной жизни в связи с подобными историческими изменениями, по мысли исследователя А.И. Макарова, стало осознание опасностей телеологического восприятия исторического процесса, свойственного немецкой классической философии и послужившего, согласно этой идее, причиной разрушительных утопических

экспериментов XX в. Изменения межгенерационной коммуникации и прочие изменения, порождавшие модерн, возникали из историзма, а телеология историзма, в свою очередь, породила евроцентризм, техницизм, либеральный гуманизм. Одной из форм критики модерна (далеко не единственной) и стал традиционализм – идеология разрыва с евроцентризмом, рационализмом и возврата к Вечной философии.

Позиция традиционалистов в этом отношении понятна – изменения в структуре социального бытия (как касающиеся межгенерационной коммуникации, так и прочие), модернизация есть следствие исторического развития, социального, технического, коммуникативного (на котором мы и сделали акцент в нашей работе). Традиционалисты объявили историзм, в любом его проявлении, причиной всех бед, принесенных модернизацией (и упадка традиции как результата изменений в межгенерационной коммуникации в частности). Историзм, говоря традиционалистскими терминами, есть инверсия Вечной философии, а ограниченная линейная история есть антихрист, противоположность вечной, сакральной реальности Традиции.

В 30–е гг. традиционализм приобретает известность и политическое влияние во Франции, Германии, Италии. Массовое и индивидуальное сознание потеряло твердую основу для структурирования социального бытия – переданную из прошлого, цельно воспринимаемую и воспроизводимую единую Традицию, что привело к развитию таких явлений, как релятивизм и атеизм. Посттрадиционность лишила человека предсказуемого, привычного мира и цельности его восприятия, традиционализм же призван вернуть цельность, восстановить потерянный фундамент, вырвать индивидуума из его рефлексии и субъективности, вернуть объективное, «истинное» наследие Традиции.

Традиционализм всячески подчеркивает надысторический характер Традиции и традиционного, в связи с чем и выдвигает свой «проект». Проиллюстрировать традиционалистский взгляд на государственное и общественное устройство общества, являющееся целью «социально–онтологического проекта», можно на примере концепции Платонополиса,

представленной на Первом Российском съезде традиционалистов [47]. Основной в ходе работы съезда была мысль о близости традиционализма Р. Генона и берущего начало от его работ философского направления с философией платонизма. Заключается это сходство, согласно мнению традиционалистов, в неизменности «мира идей» относительно материального мира. В некотором роде, традиционалисты определяют Традицию как совокупность идей, образов и принципов, лежащих в основе материальных объектов и явлений, однако признают за материальными объектами и некоторую свободу, заключающуюся в способности отрыва материального объекта от образца, несоответствия ему. Именно несоответствие современного, модерного и постмодерного социального бытия Традиции как платоновскому миру идей порождает кошмары современного мира. Идея–Традиция неизменна, метаисторична, материальный же мир изменчив, историчен, но лишь в той степени, в какой он отходит от образца.

Через подобную параллель с платонизмом традиционализм обогащает себя, присоединяясь к огромному религиозно–философскому пласту – неоплатонизму, христианскому богословию (капподакийский синтез), суфизму, каббале. Подобное присоединение выражает стремление традиционализма к универсальности, к объединению всего многообразия традиций и связанных с ними идей в единую Вечную философию.

Многообразие исторических форм Традиции, различия между традиционными системами, изменения, динамика традиции (показанная нами через призму межгенерационной коммуникации) противоречат метаисторичности, которую вкладывают в Традицию традиционалисты. Апелляция же к платонизму служит средством преодоления этого противоречия. Реальность идей, она же реальность Традиции, – вот единственная примордиальная реальность, мистически и религиозно познаваемая. Исторические формы традиции есть вариации проявления Вечной философии.

Однако в своем универсализме традиционализм несколько отходит от классической трактовки платонизма. Ведь если материальные объекты являются проявлением эйдосов, то каким образом может возникнуть многообразие

материальных объектов, являющихся проявлением Традиции? Очевидно, в трактовке традиционализма, материя наделена значительной долей свободы, ее существование не обусловлено идеей; материя способна изменяться вопреки идее, принимать формы, идее не соответствующие, – таковым является современное общественное бытие. Источник этой свободы не поясняется, однако очевидно, что «Традиция» метафизическая, хотя и является источником любой исторической традиции, все же отлична от традиции в нашем понимании, как способа межгенерационной коммуникации. К данному противоречию мы еще вернемся далее.

Отход от традиции, согласно традиционализму, является скорее аномалией, следствием разрушительного эксперимента – модерна – и его закономерного, доводящего до абсолюта отрыв от метафизических основ бытия продолжения – постмодерна. Если модерн есть еще незавершенная, сохраняющая элементы Традиции форма, то постмодерн – это посттрадиционная, совершенно лишенная Традиции форма социального бытия. Причем в духе традиционалистского универсализма постмодерн трактуется эсхатологически.

Современные представления европейских и российских традиционалистов о постмодерне были систематизированы и изложены на русском языке в ходе конференции «Against Post-Modern World», проходившей в Москве в 2012 г. [48]. Постмодернизм, открытие «Космического яйца» – это уже не модерный материализм, а инверсия, «великая пародия». Материализм заменяется псевдорелигиозностью, псевдомистичностью, десекуляризацией. Вполне корректен, с позиции традиционализма, и постмодерный термин Бодрийера «симулякр» – копия без оригинала, что в контексте традиционализма означает подмену метафизической Традиции феноменальным миром. Иными словами, если модерн отрицал принадлежность материального мира к идеальному образцу, то постмодерн заменил идеальный образец материальным. В противовес модерну, где элементы Традиции продолжали скрыто существовать на фоне декларирующегося обществом отказа от нее, в постмодерне место истинной Традиции занимает Лжетрадиция – инверсия традиции, ее противоположность, материальные объекты

становятся субститутом Традиции. Таким образом, постмодерн есть заведомо ложный дискурс, поскольку если традиционное есть отражение Истинного бытия, то постмодерное – отражение копии, симулякра, то есть Небытия. Небытие существует, это подтверждается существованием лжи, реального высказывания о нереальном. Реальным является лишь то, что соответствует идее – Традиции, а постмодернизм – ложь.

Постмодерн формирует соответствующее ему общество, которое символично именуется Дьяволополисом. Основой его становится «дьявол», дословно – «разделяющий», от лат. Diabole. Общество в целом распадается, как распадается и каждая отдельно взятая область общественного бытия (это именно то, что мы назвали фрагментацией общества, когда рассматривали традицию не в традиционалистском, а в межгенерационном ключе).

Дьяволополис – инверсия Традиции, инверсия структуры Платонополиса, пародия на нее. Оценка, высказанная в ходе «Against Post-Modern World» относительно постмодернизма, однозначна – отношение традиционалиста к Дьяволополису может быть только крайне негативным. Основа социального строя постмодерна – ложь, иллюзорность, всеобщий пародийный характер, ирония и всеобъемлющая критика. Постмодерн характеризует виртуализация экономических и финансовых отношений, выраженная в деривативах, портфельных инвестициях, хедж-фондах, опосредованность социальных отношений (социальные сети и т.п.), всеобщая эвалуация, как стремление к выражению любого аспекта социального бытия в денежном эквиваленте, и т.д. Для традиционализма эти отношения – ложный дискурс, оторванный от истины, метафизической основы бытия – Традиции, привнесение небытия в бытие. Противостояние Дьяволополису есть основная задача современного традиционализма.

Как мы можем видеть, история в трактовке традиционалистов обретает двойственность. Как отмечал А.И. Макаров, история традиционалистов раздваивается, распадается на две независимые друг от друга части. С одной стороны, исторический процесс, история частных исторических проявлений

традиции в том числе, а с другой – «история культур», которая рассматривается как история примордиальной универсальной Традиции, целостности человеческого бытия в противовес отдельным проявлениям бытия социального [99, с. 275–283].

Каким же образом Платонополис – теоретическая общественная структура, опирающаяся на метафизическую основу бытия – Традицию, – предполагает бороться с Дьяволополисом – обществом пародии, обособившимся от собственной онтологической структуры?

В традиционализме на сегодняшний день существует несколько парадигм «проекта». Первая парадигма, опирающаяся на взгляды Генона, названа А.Г. Дугиным контемплативно–теоретической.

Генон предлагал создание новой элиты, особого интеллектуального слоя общества, и дал четкие ориентиры для ее формирования [26]. Традиционная элита Генона, как указывает Г.Д. Джемаль, это скорее жречество, нежели философское течение. Их путь, прежде всего, не общественный, а внутренний, духовный. Элита Р. Генона неконсервативна, не настаивает на ценности прошлого. Ее задача – через критику современности обратиться к прошлому, а через критику прошлого проникнуть в область метафизического, изначального, т.е. в истинную Традицию – сакральную, высшую форму и основу бытия, а ее саму вернуть в мир, создать общество, структурированное Традицией напрямую. Элита Р. Генона должна найти и показать человечеству «Единство Истины» и, отбросив Модерн, ориентироваться на иерархическую соподчиненность различных форм проявления Традиции.

Таким образом, интеллектуальные аспекты социально–онтологического «проекта» Р. Генона состоят в формировании нового, особого слоя элит, традиционалистских элит, существующих в рамках Вечной философии.

Согласно Р. Генону, все общественное бытие должно быть структурировано Традицией. В этой предполагаемой структуре основополагающим должен быть принцип метафизической иерархии, где приоритет имеет духовная власть (некое подобие прямого управления Бога обществом в иудаизме), основная функция которой заключается в преумножении и сохранении традиционного знания и наиболее общих вопросов социального устройства. Всему светскому при этом

отведена роль исполнителя духовных предписаний, приложения их к конкретным условиям. В целом, Генон не уделял политическим и социальным вопросам серьезного внимания, большая часть его «проекта» находится на «метафизическом», или философском, уровне. Поскольку основной целью, первым и ключевым этапом социально–онтологического «проекта» Р. Генона являлось создание традиционалистской элиты, именно этому пункту Р. Генон уделял основное внимание. Прочие, более конкретные вопросы предполагалось оставить элите, которая сможет верно соотнести любые конкретные проблемы с Вечной философией и найти соответствующее решение.

Социально–онтологический «проект» Р. Генона – «проект» формирования традиционалистской элиты, возникнув как чисто интеллектуально–философский взгляд, остается таковым и в наши дни. Формирование элиты по–прежнему одна из ключевых задач, но решается она в изменившихся условиях, когда борьба идет уже не с Модерном, а с Постмодерном.

«Проект» Р. Генона не мог быть реализован в том виде, в каком его представлял сам Р. Генон, поскольку был слишком абстрактен, созерцателен и отвлечен от конкретики, не содержал в себе четкого плана, призывов. Однако в некоторой мере прогресс был достигнут – последователи Генона сформировали традиционализм, как достаточно широкое философское и идеологическое направление.

Вторую версию социально–онтологического «проекта» традиционализма выдвинул крупнейший последователь Р. Генона – Ю. Эвола. В отличие от своего предшественника, Ю. Эвола не только был философом, но и активно участвовал в политической жизни Европы, представляя собственное политическое течение и выдвинув собственный «проект», в том или ином виде ставший неотъемлемой составляющей традиционалистского «проекта» – Консервативную революцию.

Ю. Эвола не просто отвергал Модерн, он призывал к восстанию против него. Как и прочие традиционалисты, Эвола видит в истории процесс деградации общества, достигшего в Модерне своего апогея. Вырождение общества происходит собенгласно принципу «деградации каст». Это выражается в утверждении

экономических, демократических ценностей, упадке метафизических, выходящих за грань отдельной личности идеалов. Противопоставление всего «традиционного» и «современного», столь характерное для традиционализма, у Ю. Эвола приобретает абсолютизированный характер. Фактически весь мир Ю. Эвола поделен на дуальные антагонизмы, в которых один из компонентов принадлежит «добру» и Традиции, другой – «злу» и современности.

Ю. Эвола, как и консерваторы, использовал распространенное противопоставление «государство – народ». К этой паре он присоединил собственное, оригинальное противопоставление – «мужское – женское» начала, вводя между ними отношения, подобные отношению античных формы – материи. [193, с. 77]. У Эвола мужественность отождествляется с такими понятиями, как форма, сверхприрода, дух, разум, абстракция, абсолют. Женственность напоминает о материи, природе, чувстве, конкретном, «хтоническом», мраке, относительном. Мужчины могут установить традиционный порядок, но только в том случае, если отделят себя от женщин, от женского начала. В упрощенном виде, мужское и женское начала соотносятся у Ю. Эвола как возвышенное и низкое. Таким образом, именно мужественность становится первым положением социально-онтологического «проекта» традиционализма в трактовке Ю. Эвола.

Идеальное общество, идеальное государство Ю. Эвола – это вид органицизма. Ю. Эвола часто говорит о государстве, которое «является его желанным идеалом, как органическое государство». Он утверждает также, что «всякое подлинное государство всегда обладало органичностью» [193, с. 68]. Он заявляет, что «аутентичная имперская структура» могла бы быть обозначена как «организм, состоящий из организмов» [193, с. 239]. При этом государство-организм Эвола не является стихийно самоорганизующейся структурой, потому что «органической идее соответствует идея созидательной формы, устанавливаемой сверху» [193, с. 56]. Органицизм Ю. Эвола уподобляет общество индивиду в его аспекте целеполагания. Цель общества совпадает с целью индивида – это разрыв с природным, биологическим, и выход в область метафизики, Традиции.

Средством, с помощью которого Ю. Эвола предполагал победить модерн, либеральный индивидуализм, культуру масс, преобладание «женского начала» (в сущности, все то, что современные традиционалисты называли Дьяволополисом), является Консервативная революция – основной мотив всего творчества Эволы, кульминация борьбы Традиции против современности. Себя Эвола считал представителем «настоящих правых», защитников «подлинного государства» – движения, которое сумело воспринять в сфере политики аристократические и традиционные ценности, связанные с понятием иерархии и качества.

Идеологи консерватизма, оказавшие влияние на генезис идеи традиционалистской Консервативной революции, Э. Юнгер и его соратник К. Шмитт активно выступали за ликвидацию буржуазного строя Европы и возвращение к аристократической иерархии [191; 208]. Либерализм они считали, есть признак упадка современных обществ, размывание границ общественной иерархии приводит к параличу общества, его неспособности решать какие-либо цивилизационные задачи. В основной работе К. Шмитта, «Понятие политического», либерализм прямо противопоставлен национальному единству: «Систематическая теория либерализма касается почти исключительно только внутривластной борьбы против государственной власти и дает ряд методов сдерживания и контроля этой власти для защиты индивидуальной свободы и частной собственности, для того, чтобы сделать государство «компромиссом», а государственные учреждения – «клапаном», а в остальном «уравновешивать» монархию демократией, демократию – монархией» [191, с. 45]. И далее: «Политическое единство должно в случае необходимости требовать, чтобы за него отдали жизнь. Для индивидуализма либерального мышления это притязание никоим образом недостижимо и не может быть обосновано». Иерархия и аристократизм есть основа единства нации. Либерализм есть дезинтеграция и гибель общества, а Консервативная революция – средство спасения, восстановления единства.

Ю. Эвола воспринял тезис о «самоотречении во имя высшего», как и тезисы Э. Юнгера и К. Шмитта о «Консервативной революции как средстве сохранения

единства общества и государства». Он развил эти идеи, раздвинув рамки «революции», выведя ее из контекста конкретно–исторических проблем Германии и других государств, в которых находились его предшественники. Как писал Ю. Эвола в работе «Люди и руины», «в «революционной» защите и «сохранении» нуждается общая концепция жизни и государства, основанная на высших ценностях и интересах, превышающих уровень экономики, а вместе с ним все, что поддается определению в понятиях экономических классов» [193, стр. 48].

Консервативная революция Ю. Эволы стала следующим витком развития социально–онтологического «проекта» традиционализма. Это было развитие идей Генона, их более практическое, политическое приложение. Отталкиваясь от абстрактных, мистическо–теоретических взглядов Р. Генона, который лишь призывал к созданию традиционалистских элит, не предпринимая практических шагов в этом, Ю. Эвола создал практическую, политически ориентированную модель воплощения идей традиционализма. Идея Консервативной революции, приложенная в традиционалистском ключе Ю. Эволой, стала неотъемлемым аспектом традиционализма в его современной форме, обязательной частью социально–онтологического «проекта».

Таковы черты, общие для всех вариаций социально–онтологического «проекта» традиционализма. Антиисторицизм, антимодернизм, элитаризм и ориентация на сословность – вот признаки, которые задают общий тон всего «проекта».

Ю. Эвола формировал свой «проект» в изменившихся исторических условиях. Его традиционалисты, при их постулируемой метафизической и духовной универсальности, исходящей из Вечной философии, сильно отличаются от традиционалистов Р. Генона.

Противостояние Традиции и современности из метафизического конфликта Р. Генона превращается у Ю. Эволы в героический эпос, противостояние сил «добра» и «зла», происходящее на разных уровнях социального бытия. На личном уровне это была героическая борьба личности против деградирующего мира, борьба индивида и массы, борьба величия духа личности, вышедшей за границы

своего Я, готовой к служению Традиции и самопожертвованию ради уничтожения эгоизма, экономизма, буржуазного образа жизни. Нетрудно увидеть в такой трактовке традиционализма влияние на Эволю находившегося тогда на пике популярности ницшеанства, с его восхвалением воли и идеей «сверхчеловека». На общественном уровне традиционалистский «проект» Ю. Эволы предполагал борьбу иерархии против бессловности, социальной «бесформенности» и хаоса. Консервативная революция призвана вернуть обществу структуру, метафизически обоснованную кастовость, структурировать общество согласно иерархии проявления Традиции в материальном мире. Наконец в политическом смысле «проект» Ю. Эволы – это борьба против «демонов», в том или ином виде исповедующих принципы «свободы, братства, равенства». То есть либералов, социалистов, коммунистов. Легко увидеть в этой доктрине отражение политической ситуации 30–40-х гг., когда противостояние правых и левых идеологий и всех их разновидностей приняло самый острый в истории характер. На цивилизационном уровне эти политические, социальные и экономические конфликты превращаются в противостояние Севера и Юга. Север – «мужская» цивилизация, построенная на идеалах героизма, самопожертвования, аристократизма и Традиции. Он противостоит Югу, с его эгоизмом, «гинекократией», гедонизмом. Миссия цивилизаций Севера – распространить на весь мир идеалы Традиции, мужества, произведя Консервативную революцию дома, донести ее до всего остального мира. В цивилизационной борьбе очевидно влияние О. Шпенглера, Э. Юнгера, К. Шмитта, консерваторов – предшественников Ю. Эволы в вопросах Консервативной революции.

Современным российским традиционалистам, не отказывающимся от универсализма Р. Генона и Ю. Эволы, данный аспект «проекта» также абсолютно очевиден. Традиционализм, борющийся с историей, парадоксальным образом признает историчность собственного «проекта». Проиллюстрировать это возможно на материалах уже упоминавшейся конференции «Against Post-Modern World». А.Г. Дугин во вступительном слове, рассуждая о способах противостояния Дьяволополису и приводя краткий перечень предшествующих проектов борьбы с

ним, отметил, что все они потерпели поражение, исчерпались [47]. Ссылаясь на метафизическое бытие Традиции, как ключевой элемент собственной аргументации, традиционализм не отрицает историчность самого себя, а признает, что в противостоянии Дьяволополису средства, разработанные Р. Геноном и Ю. Эволой, исчерпаны. Основной темой конференций и семинаров современных традиционалистов становится именно поиск возможностей выработки нового варианта «проекта», который будет отвечать требованиям изменившихся условий, изменениям, произошедшим с врагом традиционализма – современностью, перешедшей от модерна, против которого был направлены «проекты» Ю. Эволы и Р. Генона, к постмодерну.

Крайне примечательно, что российский традиционализм, подобно российскому научному исследованию традиции (о котором мы говорили в первой главе), начал формироваться в своем современном виде в 60–е гг. XX в. в русле общемирового всплеска интереса к проблематике традиции.

Российский вариант социально–онтологического «проекта» традиционализма, возникший сравнительно недавно, в 90–е гг., и являющийся плодом деятельности в основном вышеперечисленных лиц (прежде всего, наиболее активного традиционалиста А.Г. Дугина), имеет ряд характерных черт, обеспечивших ему самобытность и особый интерес с нашей стороны. Это закономерно, учитывая ситуативность традиционализма. Российский традиционализм пришел и получил развитие в период грандиозных культурных, экономических, социальных перемен, поэтому не мог не выдвинуть специфические доктрины, являющиеся традиционалистской трактовкой процессов, происходящих в России, и «проект» победы над Дьяволополисом, что соединилось с поисками путей дальнейшего развития страны.

Первая характерная черта российского традиционализма – его чрезвычайная фрагментация (вспомним о фрагментации общества как о результате изменений в межгенерационной коммуникации). Российский традиционализм и его «проект» представляют собой пестрое поле взглядов и воззрений, объединенных общими, традиционалистскими чертами, но во многом друг другу противоречащими в силу

синтеза с иными мировоззренческими, идеологическими, философскими и религиозными системами.

Синтетическим «проектом» традиционализма является синтез традиционализма и консервативного православия, впрочем, содержащий традиционализм в меньшей степени, нежели собственно элементы религиозной доктрины. К православным традиционалистам с оговорками можно отнести В. Аверинцева, С. Лукошина, А. Кураева, К. Товбина и многих других. Суть православного традиционализма достаточно проста и несовместима в полной мере с взглядами Р. Генона, Ю. Эвола, М. Элиаде, А.Г. Дугина и прочих. Идея православного традиционализма лишь сужает область традиционного. Традиция есть изначальное сакральное знание, понимание Божественного, данное Адаму и утраченное в связи с грехопадением. Уже тогда начался отход материального мира от Традиции, вырождение ее во множественные формы «языческих» проявлений. Поле Традиции сужается, оставляя в ней только христианскую, православную Традицию. Границы Дьяволополиса раздвигаются. В остальном православные традиционалисты опираются более на богословие и русскую консервативную философию (Г. Флоровский, В. Лосский, К. Керн и т.д.).

Универсализм традиционализма неприемлем в полной мере для православного варианта традиционалистского «проекта», речь идет о «применении» его к православию, превращении его в дополнительное идеологическое и философское средство для укрепления православного богословия и Церкви.

Взаимоотношения православных традиционалистов с прочими достаточно сложны. Несмотря на несовпадение позиций по целому ряду аспектов «проекта», традиционализм в его православной трактовке все же остается элементом российского традиционалистского «проекта». Об этом свидетельствуют многочисленные работы, в которых авторы ищут общие места православия и традиционализма, и пути для синтеза, например статья А.Г. Дугина «Традиционализм Генона и христианская Церковь» [49].

Близкой по сути к православной версии традиционалистского «проекта» является другая его конфессиональная версия, разработанная и представленная прежде всего крупным российским традиционалистом Г.Д. Джемалем, – синтез традиционализма и ислама. Г.Д. Джемаль также сужает рамки традиционного, причем на основании этого создает соответствующее учение: универсализму Ю. Генона противопоставляется дуализм Традиций, с неравнозначной их оценкой.

Взгляды Г.Д. Джемала отходят от генонизма в сторону гностицизма. Традиция более не едина и не универсальна, она раскалывается на две половины, противопоставляемые друг другу. Г.Д. Джемаль вводит дихотомию двух полюсов традиции: «традиции жрецов» и «традиции пророков». Эта дихотомия весьма близка противопоставлению «мужского» «женскому» у Ю. Эволя. «Традиция пророков» есть фактически религиозная авраамическая традиция, «традиция жрецов» – все иные формы традиции. Как и «мужское – женское» Эволя жреческая–пророческая традиции Г.Д. Джемала есть отражение метафизического противостояния Духа и Абсолюта, где Абсолют – безличная сущность, Атман, естественное бытие мира. Суть жреческого взгляда на традицию, по Г.Д. Джемалю, идеально описывает индуистская формула «Атман есть Брахман» – стремление к растворению субъекта в Абсолюте. [46].

Не вдаваясь более подробно в позицию Г.Д. Джемала, отметим, что ее отличие от классического, геноновского «проекта» традиционализма лежит по сути своей в том же аспекте, что и отличие классического «проекта» от православного варианта традиционализма. Это проблема границ Традиции, соотношения ее отдельных элементов, их иерархии.

На основании рассмотренных вариаций «проекта» можно заключить следующее: чем дальше традиционализм уходит от абстрактной, интеллектуальной эзотерики Р. Генона, чем ближе становится к политической и социальной практике, тем сложнее решается проблема границ традиционного. Будучи в любой из своих интерпретаций философией дуализма, противопоставления, традиционалистский «проект» так и не сумел выработать единой позиции на предмет того, что есть принадлежность Традиции, а что – принадлежность «ложного дискурса»,

Дьяволополиса. Знакомясь с философией традиционализма, невозможно сказать, что и в какой мере в действительности может быть отнесено к традиционному, в силу разницы мнений самих традиционалистов.

В традиционализме сохраняется огромный дефицит единства. Различные части традиционализма расползаются, тяготея к разным полюсам иных религиозных, философских и мировоззренческих систем. Образуя отдельные синтетические модели, части традиционализма утрачивают единство, интеграцию, становясь аспектом иных моделей. Потребность в интеграции в традиционализме на сегодняшний день весьма велика, что выражается в поиске способов объединения в рамках одного движения различных, не вполне готовых к этому на практике направлений. Стремление к объединению нашло отражение в интересном и оригинальном, специфически российском синтезе традиционализма с евразийством – геополитическим консервативным движением.

Политическая философия евразийства возникла в 20–е гг. XX в. в среде белой эмиграции. Продолжая идеи О. Шпенглера и Н.Я. Данилевского об «особой российской цивилизации», евразийцы выдвинули теорию, согласно которой Россию необходимо рассматривать не как государство, а как особое цивилизационное образование отдельного культурно–исторического типа. Евразийство, как политическая философия, находилось в тесной связи с европейской геополитикой.

Основные положения евразийства можно выразить в следующих тезисах:

1. Мир может быть диалектически разделен на цивилизации Востока и Запада, которые стоят на различных цивилизационных основах.
2. Россия является «Евразией». Особое положение России обусловлено спецификой ее исторического цивилизационного развития. Геополитически Россия стала синтезом двух типов культур: культуры лесов и культуры степей, иначе говоря – оседлых и кочевых культур.
3. Цивилизации Востока не являются угрозой России–Евразии, потому как не хотят смены ее идентичности и превращения ее в периферию собственной цивилизации. Цивилизации Запада, напротив, ставят миссионерские и

колониаторские цели в отношении российской цивилизации. В этом смысле Россия обречена быть «имперской силой», противостоящей Западу.

4. Историческое развитие России глубоко диалектично. Тезисы, антитезисы и синтезы глубоко пронизывают все стороны российской истории, поэтому Россия никогда не развивалась и не сможет развиваться поступательно, ее история была и будет представлять собой сложный противоречивый процесс, полный взлетов и падений. Совокупность этих процессов и составляет цивилизационную самобытность.

5. Важнейший аспект государственного строительства в России – целеполагание. Экономические, социальные, политические, военные и прочие аспекты государственного строительства являются лишь средствами, за счет которых предполагается достижение целей, носящих идеальный характер, имеющих надпрактический, метафизический смысл.

Неоевразийство, возникшее в 80–е гг. XX в., стало очередным синтетическим учением. Интегрировав прочие популярные философские и идеологические парадигмы, оно явилось для традиционализма ключевым политическим выражением собственного «проекта». На сегодняшний день в России евразийские проекты оцениваются как единственная практическая, политическая форма традиционализма, имеющая интеллектуальное и политическое влияние (следует отметить, что синтез «традиционализм – евразийство» является далеко не единственной формой современного евразийского проекта).

Анализ привнесенных в конце XX в. в евразийство элементов иных философских систем дан в приложении к работе А.Г. Дугина «Философия политики» [47]. Неоевразийство интегрировало в классическое евразийство ряд положений из иных систем:

1. Традиционализм, как придание вопросам противостояния цивилизаций метафизического выражения.
2. Исследование структур сакрального (К. Леви–Стросс, К. Юнг, М. Элиаде).

3. Геополитические исследования (Х. Макиндер, К. Хаусхофер, Й. Лохаузен, Н. Спикмен, З. Бжезинский, Ж. Тириар и т.д.).

4. Поиск альтернативы современному пониманию глобализма.

5. Осмысление и интеграция идей европейских «новых левых» и «новых правых» (переосмысление наследия М. Фуко, Ж. Делеза, А. Арто, Г. Дебора).

Наложив традиционалистскую онтологию истории с ее дуализмом «история событий – история моделей традиции» на дуализм евразийства «Запад – Восток» (с Евразией, как пограничной моделью), мы можем видеть следующее: история в ее нетрадиционалистическом понимании становится принадлежностью Запада, своего рода орудием его экспансии, распространения своих моделей социального бытия. Противостоять этому традиционализм и евразийство предполагают, обратившись к истории моделей традиции. Т.к. способ передачи традиции эволюционировал таким образом, что субъективный фактор трактовки передаваемого через поколения социального багажа усиливался, к современности фактически лишив традицию независимого от конкретного субъекта значения, традиционализм предполагает вернуть традиции объективность, как внешнему передаваемому объекту.

Для российского традиционализма, как уже было сказано, особой проблемой является фрагментация. Необходима интеграции различных версий традиционалистского «проекта», именно такой цели подчинен синтез евразийства с традиционализмом.

Традиционалистское евразийство представляет все проявления истории как все тот же дуализм Традиции и ее антипода – «ложного дискурса». «Море» и «суша» становятся очередным проявлением традиционалистской матрицы, неоевразийство отбрасывает многообразие в пользу манихейского универсализма, цивилизационные конфликты – это просто еще одно измерение борьбы проявления (материального мира) против источника (сакрального – Традиции). С точки зрения исторической науки противостояние «суша»–«море» базируется на ограниченной выборке исторических конфликтов: Карфаген против Рима, Афины против Спарты, Греция против Персии, Великобритания против Наполеоновской Франции,

Великобритания против Российской империи, США против СССР. Не отрицая определенных закономерностей, невозможно не сказать, что подобная концепция игнорирует широчайший исторический материал, в котором возможно найти конфликты самого различного характера, не сводимые к противостоянию «суша»– «море».

Подобный дуализм для традиционалистского социально–онтологического «проекта» служит необходимой функцией. Традиционалистский «проект», в силу собственного абстрактного, метафизически ориентированного характера, всегда испытывал трудности с идентификацией Традиции в практическом приложении – политическом и социальном. «Ложный дискурс», Дьяволополис, либерализм и секуляризация – противники слишком абстрактные, чтобы на противостоянии действовать на политическом поле. Эту проблему для традиционализма решает неоевразийство, оно находит, аргументируя свою позицию геополитически, вполне конкретного противника – цивилизацию «Моря», атлантистов, иными словами, страны англо–саксонского мира.

Традиционалистский «проект» не обладает внутренней возможностью к интеграции за счет интерналистского универсализма, в силу того что у отдельных его версий, объединенных с иными идеологическими системами, слишком несовместимые друг с другом системы координат и Традицию каждый из них видит именно в собственной, исторически сложившейся системе ценностей, отвергая иные, что, в свою очередь, сводит на нет универсализм традиционалистского «проекта». Евразийство в такой ситуации призвано выступить именно системой координат, позволяющей разделить политические и социальные силы современного мира на принадлежащие Традиции (относящиеся к цивилизации «Суши», Евразии) и принадлежащие Дьяволополису, «ложному дискурсу» (атлантисты). Таким образом, евразийство служит актуализации «проекта» в практическом аспекте и интеграции традиционалистских сил, далеко не всегда дружественных друг другу.

Потребность традиционалистского «проекта» в интеграции, которую неоевразийство предпринимает попытку удовлетворить, имеет ту же глубокую

внутреннюю проблему, что и весь «проект» традиционализма. Универсализм Традиции, введенный Р. Геноном, мог существовать как теоретическая категория, философская метафизическая величина. Но в политической и социальной практике идентификация Традиции становится невозможной. Об этом прямо говорил Р. Генон, предполагая первым шагом традиционалистского «проекта» создание элиты, способной достичь Традиции, идентифицировать ее и, посредством этого, открыть ее для всего человечества, структурируя в соответствии с ней социальное бытие. В силу того, что такого рода элита так и не была создана, возникла проблема идентификации Традиции и несовместимости взглядов различных религиозных и философских систем на то, что является, а что не является Традицией (пример – взгляды Г.Д. Джемала, сильно отличающиеся от классического традиционализма Р. Генона). Неоевразийство стремится механически совместить геополитику и традиционализм, две системы координат – цивилизационную борьбу и борьбу проявлений Традиции с проявлениями «ложного дискурса», при этом отождествляет Евразию с Традицией, а «ложный дискурс» – с Западом, прежде всего англо–саксонским миром. Продуктивность такого подхода неоднозначна. С одной стороны, создается определенная основа для интеграции традиционалистского «проекта», с другой – противоречия между фрагментами традиционалистских течений, смыкающихся с иными системами, не снимаются, их предполагается просто объединить в евразийский лагерь сил, противостоящий атлантизму. Однако придание манихейского дуализма всем проявлениям духовной культуры современности не снимает само по себе противоречий различных версий традиционализма, примером чего может служить критика неоевразийства как слева, так и справа.

Подводя итог обзору традиционалистского социально–онтологического «проекта», можно сделать следующие выводы:

1. Традиционалистский «проект» есть совокупность философских, идеологических и публицистических проектов, ставящих целью коренное преобразование современного мира. Основной целью его является преодоление Модернизма и Постмодернизма, как парадигм современного социального бытия.

Традиционалистский «проект» находит свое отражение на множестве уровней – социальном, политическом, идеологическом, метафизическом. «Проект» не является единым однонаправленным движением, он разбит на множество отдельных «проектов», каждый из которых смыкается в том или ином виде с иными «проектами» и системами. Отдельные «проекты» слабо интегрированы между собой, между ними существуют принципиальные расхождения (например, евразийский универсализм А.Г. Дугина, дуализм Г.Д. Джемалю, православный традиционализм – каждая из этих позиций имеет различные представления о Традиции и по-разному ее идентифицирует).

2. Метафизический уровень традиционалистского «проекта» предполагает структурирование социального бытия человечества в соответствии с Традицией. Основной проблемой этого уровня является идентификация Традиции. Что такое «Традиция» и что является ее отражением в физическом, обыденном мире, как определить ее границы – предмет спора внутри самого традиционализма. Абстрактный универсализм Р. Генона позволял невероятно широко раздвинуть грани того, что можно было считать проявлением Традиции. Однако, чем ближе традиционализм подходил к практике, тем более обострялась данная проблема (синтез традиционализма с конфессиональной теологией или теософией закономерно провозглашает Традицией именно собственную религиозную систему, что не позволяет интегрировать «проект» традиционализма).

3. На цивилизационном уровне традиционалистский «проект» неизменно предполагает цивилизационное противостояние. Субъекты этого противостояния меняются, в зависимости от конкретных версий «проекта». Однако неизменным остается положение, согласно которому единственным путем, возврата к Традиции отошедшего от нее мира может быть лишь конфликт цивилизации (или цивилизаций), придерживающейся традиционных форм социального бытия, с цивилизациями, являющимися авангардом контртрадиционных сил.

4. На политическом и социальном уровнях традиционалистский «проект» предусматривает создание специфического элитократического государства и квази-сословного социального строя. Элитократия традиционализма носит

двойкий характер. С одной стороны, традиционализм настаивает на неадекватности бессловного общества, демократии и любых форм власти большинства и обращается к аристократическим формам правления, причем плотно соединенным с теократией. Элитарность традиционализма – это не вопрос наследственности, а вопрос способности и возможности познать Традицию и соотнести с ней физический мир. Элитаризм Традиции есть особая, традиционалистская меритократия – власть, основанная на заслугах, где под заслугами подразумевается способность к борьбе с «ложным дискурсом» и утверждение Традиции. Формирование, укрепление и передача власти подобным элитам – основное средство традиционалистского «проекта».

Путь к изменению современного общества, победе над Дьяволополисом лежит через Консервативную революцию. Революционность необходимых современному миру преобразований признается большинством традиционалистов, однако конкретные ее формы и пути весьма разнятся в зависимости от конкретной версии традиционализма и того, с какими другими идеологическими системами он смыкается. Фактически формирование традиционалистских элит – ключевая задача, заданная «проекту» еще Геноном и не решенная вплоть до текущего момента. Предполагается, что подобные элиты будут обладать всеми необходимыми для успешной Консервативной революции качествами и целями.

5. Российский традиционалистский социально–онтологический «проект», с одной стороны, не отказывается от традиционалистского универсализма, с другой – находится в плотном синтезе с российскими национальными, конфессиональными и идеологическими системами, что раскалывает его на множество фрагментов. Преодолеть данное противоречие призван неоевразийский «проект», как средство примирения и объединения противоречащих друг другу традиционалистских сил.

На практическом уровне «проект» по–прежнему находится на стадии поисков средств и способов воплощения собственной теории, в силу того что исторически предшествующие его версии (Р. Генон, Ю. Эвола, идеологии Третьего пути) потерпели неудачу.

Проведя обзор традиционалистского «проекта», мы обозначили основные его вехи, цели и формы. Следует помнить, что на сегодняшний день «проект» представляет собой в большей степени теоретическую систему, нежели политическое движение, и связан, прежде всего, с персоналиями теоретиков традиционализма, нежели с социально–политическими силами. Следующий раздел нашей работы будет посвящен осмыслению и оценке «проекта» с точки зрения теоретической перспективы, обозначенной в первой главе – дуализм «субъективизм – объективизм», и изменений в традиции как межпоколенной коммуникации.

2.3. Традиционалистский «проект» и посттрадиционность

Исходя из понимания традиции, обозначенного нами в первой главе, и понимания посттрадиционности, как текущего состояния традиционности в наиболее развитых странах мира, важным становится следующий вопрос – каким образом посттрадиционность и традиционалистский «проект» соотносятся? Целью данного раздела является ответ на данный вопрос.

Традиционалистский «проект» позиционирует себя как альтернативу современности, западному «проекту», основанному на рациональности, демократическом государственном устройстве, либеральной свободе и т.д. Модерн и Постмодерн рассматриваются как противник, аномалия и ошибочная, тупиковая ветвь развития человечества, отошедшая от истинной основы социального бытия – метафизической реальности Традиции (Генон, Дугин). В любой из трактовок традиционализм есть борьба Традиции против собственного извращения – «инверсии», против пародии, которой современный мир является по отношению к Традиции. Весь «проект» традиционализма построен на борьбе с Модернизмом и Постмодернизмом, все уровни «проекта» неизменно делят мир на два лагеря – относящихся в той или иной мере к лагерю Традиции и относящихся к лагерю современности, Дьяволополису. Но действительно ли традиционализм и

Постмодерн, посттрадиционность, соотносятся как две противостоящие системы? Каково соотношение традиционализма и посттрадиционности? Ответу на данный вопрос, путем соотнесения двух подходов к Традиции – традиционалистской и межгенерационной коммуникации – будет посвящен данный раздел.

Традиция в нашей работе рассматривалась с двух точек зрения. В первой главе традиция трактовалась как межгенерационная коммуникация, форма взаимодействия поколений, передачи и воспроизведения форм социального бытия. Во второй главе понятие традиции наполнилось иным смыслом – это объективная, метафизическая реальность, являющаяся, с одной стороны, идеальным образцом физического мира, в духе платонизма, а с другой – реальностью духовного в гностическом дуализме природы и духа. Каким образом эти два значения соотносятся между собой?

Традиционализм позиционирует себя как абсолютный объективизм, как парадигму, чуждую европейскому рационалистическому «проекту» Просвещения и его дальнейшему развитию – Модерну. Традиция как межгенерационная коммуникация есть совокупность представлений о традиции, сложившихся с гуманитарной науке, в дискуссиях 60–х гг. XX в., когда исследования востоковедов, антропологов и социологов опровергли взгляд М. Вебера и К. Мангейма на традицию как омертвевшую, кристаллизованную часть культуры.

Дуализм, который принижает объективистские (в том числе традиционализм) представления о традиции, как показали в своих исследованиях академик Ю.М. Лотман и уже упоминавшийся Е. Шацкий, уходит корнями в эпоху Просвещения. Негативизм в отношении традиции, согласно Ю.М. Лотману, возник из просветительской идеализации природы: «...природа – это антропологическая сущность человека, предрассудки же, в основном, отождествляются с традицией, реальным протеканием истории человечества»[94, с. 194]. Уже здесь можно отметить совпадение взглядов с традиционализмом, с его дуализмом естественного и «духовного», традиционного.

Ю.М. Лотман находит в Просвещении оценку традиции как «реальности с отрицательным знаком», история, подобно истории в понимании традиционализма,

раздваивается. «Разумная» часть истории, связанная с успехами цивилизации, научно–технического развития общества, становится аспектом положительного, дающего веру в прогресс, «светлое будущее». Негативные же проявления истории отделяются от «разумной» истории, предрассудки, заблуждения, фанатизм и насилие становятся аспектом отдельной, «неразумной» истории, которую ассоциируют с традицией. То, что исторически сложилось, объявлялось плодом предрассудков, насилия и суеверия. То же, что считалось плодом Разума и Просвещения, должно было возникнуть не из традиции, верований отцов и вековых убеждений, а в результате полного от них отречения. Этот дух антитрадиционализма позволяет противопоставить культурную ориентацию человека Просвещения во многом родственному для него самоощущению людей Ренессанса. Человек Ренессанса стремился ощутить свои корни, он дорожил именем римского гражданина и был убежден, что прерванная история человечества в его эпоху возобновляется» [94, с. 195]. Здесь мы можем увидеть еще одно совпадение традиционализма, с его раздвоением истории развития Традиции и истории отхода мира от Традиции.

Точка зрения Просвещения позднее была развита М. Вебером и К. Мангеймом в их взгляде на традицию, противопоставление традиции развитию, инновации и прогрессу. В Модерне дуализм стал одним из краеугольных камней: «история как рационализация мира, как прогресс, позитивный процесс» и «история как неразумное, иррациональное, кристаллизующееся архаичное начало, негативный процесс».

Стремление к прошлому есть наиболее устоявшееся представление относительно традиционализма. Такую точку зрения высказал российский социолог и политолог В.А. Ачкасов: традиционализм – целостное естественное мировоззрение, в котором все историческое наследие выступает в качестве основной позитивной ценности [4, с. 173–191].

Стремление к прошлому, позитивная его оценка часто связываются с архаизацией. Одно из наиболее четких определений этого понятия дал российский философ А.С. Ахиезер: «Архаизация – результат следования субъекта культурным

программам, которые исторически сложились в пластах культуры, сформировавшихся в более простых условиях и не отвечающих сегодня возрастающей сложности мира, характеру и масштабам опасностей» [5, с. 89]. Архаизация рассматривалась в науке как проявление рецидив развития общества (Э. Тейлор), стремление к прямому возврату прошлого (А. Тойнби) или как универсальный социальный механизм, основанный на обращении общества к опыту догосударственного социального бытия (А.С. Ахиезер). По мнению многих современных исследователей этой темы, процесс архаизации есть защитный социальный механизм, реакция общества на кардинальные изменения условий социального бытия. Это «ресурсосберегающий и обеспечивающий выживание социальный механизм, основанный на максимальном упрощении и одновременном упорядочении социокультурной жизни» [180, с. 292].

Архаизация представляется механизмом, срабатывающим в момент кардинальных перемен в обществе, когда предшествующие социальные модели разрушены, перестают функционировать, а новые либо не сложились в должной мере, либо не способны обеспечить необходимую регуляцию социального бытия. Как указывает Ч.К. Ламажаа, исследователь архаизационных процессов в современной России, архаизация может быть временным явлением, связанным с переходным этапом в развитии общества (нечто подобное можно было наблюдать в России времен Гражданской войны и нескольких лет после нее). Или, вследствие особой актуализации архаизационных процессов, – привести к инволюции общества, как системному упрощению (нечто подобное происходит после распада СССР в бывших республиках СССР в Средней Азии и некоторых регионах РФ).

Существует несколько критериев, по которым можно классифицировать архаизацию как социальный феномен.

1) Системные – несистемные, в зависимости от степени распространения в обществе. В первом случае, речь идет о полном упрощении, обращении назад всего общества, его полной деградации как общности; во втором – об отдельных элементах архаизации, единичных или локальных (как, например, усиление

отдельных элементов архаической культуры), не позволяющих говорить об общесистемном характере архаизации;

2) Всеобщая – локальная, в зависимости от субъекта. Первая касается всего социума, вторая – группы или индивида;

3) Общетерриториальная – анклавная, по территориальному признаку;

4) Адаптационная – деградационная, по степени воздействия.

В большей части современного мира, за исключением наименее развитых регионов, архаизация как феномен существует, прежде всего, в своей «адаптивной» форме, как аспект социальной регуляции в кризисные, переходные периоды, не являясь общесистемным, общетерриториальным явлением. Архаизация выступает, в такой трактовке, своего рода противовесом изменению, социальной трансформации, антитезисом революционных изменений. Конкретные формы архаизации слишком различны и зависят от конкретного объекта, однако нам необходимо охарактеризовать этот процесс с точки зрения, во-первых, традиционализма, а во-вторых, перспективы видения традиции как межгенерационной коммуникации.

С позиции межгенерационной коммуникации архаизацию удобно выразить через хорошо разработанный в науке термин «категории культуры» – мировоззренческие универсалии, систематизирующие и аккумулирующие накапливаемый человеческий опыт. Эту теорию развивали В.С. Степин [146], А.Я. Гуревич [44]. Эти универсалии являются тем объективным содержанием, которое выступает объектом передачи и рефлексии в межгенерационной коммуникации.

Категории культуры составляют своеобразие общества, систему представлений, форм социального бытия. Будучи явлением историческим, динамичным, они в определенной мере подвержены изменениям, однако более ранние структуры неизменно сохраняются в том или ином виде в более поздних вариантах культурных форм. На определенных, кризисных этапах развития обществ происходят «разрывы» межгенерационной коммуникации (о которых говорили У. Онг и М. Фуко), что может привести к срабатыванию механизмов защиты социума, одним из которых и является архаизация.

Но что, собственно, предполагает архаизация, как социальный феномен? Что есть «возвращение к прошлому», в чем оно заключается? Если принять архаизацию как некое возрождение «традиционных» социальных институтов, форм социального бытия, то насколько «традиционным» может быть то, что не было передано предками в рамках межгенерационной коммуникации? Насколько достоверно копирование не полученных органически «образцов» социального бытия, а почерпнутых опосредованно, через самые различные, неодинаково надежные источники?

С точки зрения межгенерационной коммуникации такого рода «традиционные» формы социального бытия будут симулякрами, сложенными из отдельных элементов систем, воспринятых текущим поколением в ходе фрагментированной межгенерационной коммуникации. Не традицией, а пародией на нее (слово «пародия» выбрано не случайно, это термин, используемый самим традиционализмом при описании современности, ее социальных институтов, форм социального бытия). Другим известным обозначением является понятие «изобретение традиции», введенное в оборот британским социологом и философом Э. Хобсбаумом.

Рассматривая современную культуру шотландцев и ирландцев, ученый отмечает, что «возвращение к традициям», набирающее популярность среди шотландцев и ирландцев и поощряемое британским правительством, в действительности не является таковым. Эти «традиции» копируют лишь внешнюю атрибутику и эстетику реальной традиции прошлых эпох, в действительности это новация, подражание умозрительному идеалу. Такие «изобретенные традиции» – это нововведения, призванные выполнять функции, утраченные традицией, – поддержание идентичности, «системы координат». «Изобретенная традиция» носит непреемственный характер, т.е. не передана нынешнему поколению предыдущим, ей лишь преданы некоторые внешние признаки традиции, с целью легитимизации. Таким образом, «изобретенная традиция» – это средство придания устойчивости социальному бытию, что служит достижению двух целей – практическо–политической и гносеологически–мировоззренческой. Первая

означает интеграцию общества и укрепление суверенитета через определенную идентичность, вторая – построение идентичности как устойчивой мировоззренческой «системы координат» для тех, кто ее ищет.

Изначально «изобретение традиции» рассматривалось как феномен современности Э. Хобсбаумом и Э. Шилзом. В своих работах они приводили многочисленные примеры «изобретенных традиций», однако при этом отделяли их от традиции органичной, унаследованной. Наличие традиции унаследованной не отрицалось. Позже, уже в рамках Постмодерна, этот подход к «изобретенной традиции» был пересмотрен.

Одними из первых авторов, давших трактовку «изобретения традиции» в духе постмодернизма, были Д. Линникен и Р. Хандлер. Они отказались от разграничения традиции на «аутентичную» и «изобретенную». Причем речь не шла о том, что «изобретение традиции» как феномен принципиально изменило сам процесс межпоколенческой коммуникации. Утверждалось, что само понятие «традиционная культура» есть «изобретение», созданное в современном мире, невозможное в рамках домодерной культуры, которую мы называем традиционной. Теоретик данной проблемы А. Хансон заявил, что «традиционная культура в большей мере изобретение, сконструированное ради современных целей, чем стабильное наследие, воспринятое от прошлого» [224, с. 800–902]. Изобретение традиции есть способ решения конкретных современных задач путем самоконструирования культурного дискурса, для чего, с одной стороны, используются оставшиеся фрагменты исторически предшествовавших, вышедших из употребления его форм, с другой – включаются элементы, необходимые для решения конкретных задач.

Главная идея изобретения традиции состоит в том, что любой элемент, даже если он был передан в ходе процесса межпоколенческой коммуникации, уже не может считаться «традиционным» в смысле соответствия его тому образцу, что существовал в прошлом. Любой из элементов традиции, переданный предшествующими поколениями, будучи «пропущенным» через возрастающий с каждым поколением процесс рефлексии, меняет свое назначение, фактически

становясь лишь «пародией» самого себя, копией, призванной выполнять иные функции, нежели выполнял в прошлом оригинал. Любой элемент культуры из прошлого, будучи возрождаем, становится объектом рефлексии текущего поколения, а это означает, что в конечном итоге «возрожденный» социальный институт или феномен станет иным, «изобретенным». Сама идея сохранения (или возрождения) традиции предполагает, как отмечает Д. Джексон, манипулирование ею, превращение ее в своего рода культурный капитал, коллективную собственность, отделенную от собственного носителя [227, с. 3–27].

Согласно мнению антропологов–постмодернистов, традиция сама по себе создается лишь как иллюзия, обусловленная взглядом исследователя. Дуализм «традиция – современность» неуместен в силу того, что само понятие «традиция» появляется лишь через взгляд субъекта на бытие предков, в обычном же состоянии она рассматривается ее непосредственным носителем как органическое бытие. Нельзя возродить то, что утратило свою функцию, эта попытка неизбежно превратится в манипулирование культурой, создание нового под маской традиционного. Бессмысленно в такой ситуации стремиться и к «чистоте традиции», очищению ее от примесей новизны. В связи с этим актуализируется проблема критериев и границ аутентичной традиции – в какой мере возможно определить, в какие моменты истории культуры существовала «традиция»? когда был ее архаичный этап, который можно считать отправной точкой для возрождения традиционной культуры, архаизации.

Рефлексия – грань между традицией органичной, существовавшей и существующей в домодерных обществах, и традицией «изобретенной», являющейся аспектом модерных и постмодерных обществ. Это соответствует концепции посттрадиционности, выдвинутой Э. Гидденсом и другими философами–социологами. Посттрадиционность не есть общество, лишённое традиции, т.к., несмотря на все возможные «разрывы» в понимании поколениями социального бытия друг друга, полное прерывание межгенерационной коммуникации не наступало ни в одном из обществ. Посттрадиционность – состояние общества, когда открытость и доступность информации, обеспеченные

прогрессом в информационных технологиях, и глобализация, как стирание информационных границ между разными частями мира, делают любой аспект социальных практик индивида не данным, унаследованным, но объектом его выбора, рефлексии.

Возвращаясь к концепции посттрадиционного в трактовке Э. Гидденса, отметим, что степень рефлексивности социального бытия, как способность и необходимость идентифицировать себя и окружающую реальность в огромном множестве систем координат, – степень того, насколько такой выбор присутствует в социальном бытии субъекта, и есть грань посттрадиционности. Посттрадиционность – состояние, при котором рефлексивный выбор становится основным средством самоидентификации субъекта. Все прочие аспекты посттрадиционного общества, такие как высокий динамизм общества, глобальность этих изменений и возникновение в результате новых форм социального бытия, есть следствие именно потери единства, структуры, утраты возможности прямого продолжения прошлого (в ценностном смысле) в настоящее в масштабах общества. Но при этом рефлексивность субъекта не есть черта, характерная только для посттрадиционности, она существовала в разной степени в любом обществе, на любом этапе его развития. Выбор человеком форм социального бытия, так или иначе, обусловлен доступными ему вариантами, что, в свою очередь, детерминировано условиями, в которых находится каждый отдельный субъект или группа субъектов. Как пишет Н. Элиас, «для позиции отдельного человека внутри своего сообщества характерно именно то, что вид и величина пространства выбора, которое открывается индивиду, зависят от структуры общества и положения общественных дел в том человеческом объединении, в котором он живет и действует» [197, с. 82]. Посттрадиционность возводит этот принцип в высшую его форму, делая рефлексивный выбор определяющим фактором, не оставляя места для жестких структур.

Онтология такого периода предполагает, что обрести Традицию (которая также может трактоваться как христианское «спасение», в духе универсализма традиционализма) невозможно извне. Если в обществе, где элементы Традиции

еще сохраняются, возможно приобщиться к ней путем инициации, то в Дьяволополисе это уже невозможно, Традиция заменена пародиями, инверсиями, «ложным дискурсом». Но путь к Традиции сохраняется. Он проходит через субъект, через экзистенциальное ощущение человеком «боли» от отсутствия в нем метафизической Традиции (или устойчивой картины мира, защищающей от рисков социального бытия, – устойчивость и предсказуемость традиции, в трактовке Э. Гидденса) через радикальное неприятие субъектом мира, где нет Традиции. Ощущая себя в центре «пустоты», как небытия, «ложного дискурса», мира, не соответствующего собственному идеальному источнику, субъект дифференцирует себя от нее. А.Г. Дугин ссылается на герметизм, который выдвигал концепцию обретения «философского огня» (еще один универсальный термин, подобный «Вечной философии», «Примордиальной Традиции» и т.п.) двумя путями. Первый – через интеграцию в Традицию (через «абсолютный огонь», метафорически становясь частью пламени), второй через отрицание «пустоты», погружение в абсолютное отсутствие «философского огня» – «абсолютный холод» (состояние экзистенциального опыта поиска источника «боли» субъекта от отсутствия Традиции вне его и внутри него). То, что порождено «философским огнем», т.е. приобщением к сакральному через присоединение, есть Традиция. Порождение «абсолютного холода» есть традиционализм.

Отметая религиозно–мистическую терминологию, мы получаем, по сути, тот же смысл положения субъекта, какой видели у Э. Гидденса, – страх перед социальным бытием, лишенным предсказуемости, которую ему давала структура Традиции, межпоколенная коммуникация. Источником, из которого человек способен получить информацию о способах социального бытия, направленных на решение проблем, стоящих перед ним в повседневных социальных практиках, является сам субъект и его рефлексивный выбор, или, в версии Дугина, личный религиозный опыт.

Итак, Традицию нельзя приобрести извне ни в метафизическом смысле, (исходя из традиционализма), ни в социокультурном смысле (исходя из пострадиционности, в трактовке Э. Гидденса, и закономерностей развития

межгенерационной коммуникации). К Традиции нельзя приобщиться, она ускользает в бесконечной релятивной относительности, плюрализме и релятивизме, не существует как единая система, лишь ее видоизмененные, утратившие первоначальную функцию осколки еще существуют в бесконечно динамичном мире современности. Источник любой традиции (или Традиции) один – в этом сходятся и посттрадиционность, и традиционализм. Социологи позднего модерна и постмодерна видят его в выборе субъектом своего социального бытия на основе принятия определенной, известной ему модели (уже не обусловленной социальным наследованием, межгенерационной коммуникацией); традиционализм – в особой форме личного религиозного опыта, переживаемого через ощущение не нуменозного, а его отсутствия.

Посттрадиционность и в традиционализме, и вне его часто ассоциируется с постмодерном. Постмодерн есть идеология и философия тотальной критической рефлексии человека, общества, а в некотором смысле и всего человечества, поэтому посттрадиционность неразрывно связана с постмодерном – это явления, рожденные одним источником, неразрывные в реальной жизни и разделяемые лишь исследовательской условностью. В связи с этим охарактеризуем постмодерн в его связи с традиционализмом за пределами перспективы самого традиционализма.

Вернемся к идее Ю.М. Лотмана о Просвещении, разделившем историю на «историю цивилизации» (со знаком плюс, позитивная оценка) и «историю традиции» (знак минус, негативная оценка). Анализируя традиционализм, мы можем увидеть инверсию этого же принципа, только с измененными знаками (вспомним важность принципа инверсии Традиции для традиционализма). История традиционализма тоже раздваивается, при этом «история цивилизации» становится, в духе платонизма, историей отхода мира вещей от мира идей, представленного Традицией, погружения человечества в «ложный дискурс», а «история традиции» из истории предрассудков, суеверий и архаизмов превращается в «историю Традиции», познания человечеством высшей реальности Традиции.

Эти наблюдения позволяют поставить под сомнение привычный и на первый взгляд однозначный антагонизм традиционализма и постмодерна, посттрадиционности. Традиционализм несет в себе множество черт посттрадиционности, что объясняется, в частности, историческими изменениями способов межгенерационной коммуникации. Общества, социальные группы – расколоты в посттрадиционном обществе, где господствует межгенерационная коммуникация, в которой рефлексия субъекта практически полностью заменила собой механизм воспроизведения. Это, как мы уже не раз говорили, фрагментирует общество, лишает его устойчивой структуры (в перспективе социальные группы и даже целые социумы будут способны изменять соотношение своих подсистем с такой скоростью, что можно будет с трудом говорить о них в целом как о системе). Но и традиционализм подвержен фрагментации в той же степени, в какой ей подвержено остальное общество. В российском традиционализме лишь евразийство, как интегративная идеология, направлено на преодоление этой фрагментации, но его возможности ограничены дуализмом и слабой практической составляющей.

Таким образом, вопрос соотношения традиционализма и посттрадиционности куда более широк, нежели его аспекты, рассмотренные в данном разделе. Однако можно сделать ключевой вывод – традиционализм и посттрадиционность являются по многим признакам смежными феноменами социального бытия современного общества и могут рассматриваться не как альтернативные «проекты» развития, а как разные стороны одного и того же процесса, где изменения в межгенерационной коммуникации служат одним из важных факторов.

Итак, в заключение данного раздела подведем следующие итоги:

1. Традиция и традиционализм не есть тождественные или родственные понятия.

Традиционализм не может возникнуть в традиционном обществе, где традиция представляет собой повседневную практику, естественную ценность продолжения прошлого в настоящее. Возникновение традиционализма имеет причинами ту же самую совокупность общественных процессов, что и

возникновение посттрадиционности, – секуляризация, десакрализация, изменения в межгенерационной коммуникации и многие другие, не до конца изученные и систематизированные процессы и явления.

2. Грань между традиционностью и посттрадиционностью, а также между традиционностью и традиционализмом пролегает в области рефлексии субъектом собственного социального бытия и социального бытия своих предков. Как уже отмечалось в первой главе, межгенерационная коммуникация развивалась от воспроизведения социального бытия в сторону усиления роли субъекта, его рефлексии. В современном и, в большей степени, постмодерном обществе рефлексивность становится уже основным аспектом социального бытия в целом и межгенерационной коммуникации в частности. Традиционализм возникает в это же время, и так же отделен от традиционности гранью рефлексивности. Это позволяет сделать вывод о схожести посттрадиционности и традиционализма как имеющих общие черты и одни и те же источники.
3. «Проект» традиционализма и проект Просвещения, заложивший базу для проекта Модерна, имеют важное сходство – идею о раздвоении исторического процесса на «традиционную» и «прогрессивную» части. Различается лишь оценка: позитивная оценка «истории прогресса» Просвещением и негативная оценка ее традиционализмом и, напротив, негативная оценка «истории традиции» Просвещением и позитивная оценка ее традиционализмом.
4. Революционный характер традиционалистского «проекта» позволяет некоторым авторам, в том числе консервативным, утверждать, что традиционализм носит постмодерный, посттрадиционный характер, как революционная идеология, Традиция которой является отдельным понятием, не совпадающим с понятием традиции как «живого» наследия предков.

Разумеется, тема предполагаемого посттрадиционного, постмодерного характера традиционализма не исчерпывается вышеприведенными рассуждениями. Однако, на их основании можно сделать основной вывод – традиционализм есть оригинальная, отличная от консерватизма идеология, а традиционалистский

«проект» – сложная синтетическая концепция, не сводящаяся к «ориентации на прошлое и традицию как ценность», направленная на революционное преобразование современности в соответствии с дуалистическим взглядом на социальное бытие, изменение всех областей жизни социума, создание новых форм социального бытия, а не возврат к формам, существовавшим в прошлом.

Глава 3. Актуальные вопросы и проблемы традиционалистского проекта

3.1. Традиционализм и конфликт идентичности

Выделив характерные черты традиционалистского «проекта», и определив взаимосвязь его с посттрадиционностью, необходимо обратиться к основным общественным проблемам, с которыми связан традиционалистский «проект», проблемам, в решении которых и раскрывается основная ценность «проекта». Целью данного раздела является рассмотреть один из ключевых узлов проектной ценности традиционализма – проблематике идентичности и связи ее с традиционалистским проектом.

Одним из ключевых следствий изменений в межгенерационной коммуникации, возникновения посттрадиционности, а также одним из важнейших моментов, являющихся предметом критики традиционализмом современности, являются вопросы идентичности. Одно из главных свойств Дьяволополиса – социальная «бесформенность». Это отсутствие четкой социальной структуры и индивидуализм, основанный на всеобщей эвалуации любого явления или предмета с финансовой точки зрения. Проблема идентичности, ее механизмов и динамики – важнейшая проблема современной гуманитарной науки в целом, для нашей темы она также имеет большую важность, когда речь заходит о социально–политических аспектах традиционалистского «проекта».

Проблематика идентичности и взаимосвязь традиции с идентичностью – обширная тема. В рамках данной работы ограничимся лишь кратким теоретическим обзором взглядов на взаимоотношения традиции и идентичности. Данная тема развивалась в западной и российской науке параллельно, в отдельных случаях – одновременно с исследованиями традиции.

Традиция, будучи одновременно и процессом социального наследования – межгенерационной коммуникации, и его предметом, закономерным образом выступает определяющим фактором в формировании идентичности субъекта.

Воспринимая процесс передачи прошлыми поколениями, формы социального бытия (в любой из форм), субъект неизбежно формирует собственную идентичность, собственную мировоззренческую систему. Однако механизмы, структура и степень значимости традиции в процессе формирования идентичности остаются предметом дискуссии.

Введение в широкий научный оборот термина «идентичность» обычно связывают с именем немецко–американского психолога Э. Эриксона. Его заслуга состояла в отказе от преувеличения роли биологической составляющей в процессе идентификации и самоидентификации индивида. Инстинкты «не несут в себе паттернов завершения, самосохранения, взаимодействия с каким–либо сегментом природы: их должны ещё организовать традиция и совесть. Традиция и совесть есть логическое порождение культуры, которая развивает биологически данное ...» [199, с. 255–256]. Он же ввел в оборот понятие «кризис идентичности», для описания состояния потери индивидом способности к четкому определению собственного положения в системе мира и вытекающих из этого проблем.

Позднее возникла иная, отличная от психологической трактовки идентичности социологическая трактовка, ее развивали в своих работах Д. Мид, И. Гофман, П. Бергер, Н. Луман. Отличие социологической трактовки от психологической состояло в том, что Э. Эриксон, работая в рамках психоаналитической теории, помещал идентичность в глубинные подсознательные психические процессы человека, как данное субъекту образование. Социологи же стали рассматривать идентичность как свойство субъекта, формируемое в ходе социального взаимодействия, не устойчивое, а крайне динамичное образование, зависящее не только от происхождения, но и от форм поддержания, т.е. форм социального бытия индивида, и изменяющееся в соответствии с изменениями в социальном бытии.

В настоящее время для трактовки идентичности используют большей частью одну из трех основных теоретических позиций:

– эссенциализм, основанный на классическом представлении о некой изначальной сущности, которая определяет идентичности индивидов и групп согласно собственной природе и влиянию ее на социальное бытие;

– примордиализм, основанный на представлении о присущих общностям людей признаках и особенностях, определяющих идентичность людей фактом принадлежности к группе. Современная традиционалистская трактовка идентичности стоит на стыке примордиализма и эссенциализма;

– конструктивизм, основанный на представлении об идентичности как не присущей субъекту изначально, а приобретаемой им. Именно эта позиция наиболее распространена в современной гуманитарной науке.

Существует весьма широкий спектр определений термина «идентичность», акцентирующий разные ее аспекты. Американский политолог С. Хантингтон в работе «Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности» дает следующее определение: «Идентичность – самосознание индивида или группы. Она представляет собой продукт самоидентификации, понимания того, что вы или я обладаем особыми качествами, отличающими меня от вас и нас от них. Идентичность присуща даже новорожденному, у которого она определяется такими признаками, как пол, имя, родители, гражданство... Пока люди взаимодействуют со своим окружением, у них нет иного выбора, кроме как определить себя через отношение к этим другим и отождествлять обнаруженные сходства и различия. Идентичность важна потому, что определяет поведение человека» [176, с. 50].

Идентичность присуща как отдельным субъектам, так и группам. Идентичность субъекта в рамках группы тесно связана с его социальной ролью, поэтому идентичность субъекта всегда множественна и зависит от его конкретного положения и роли в социальных группах, в которых он состоит. Если групп несколько, субъект «переключает идентичности» по желанию или по необходимости. С. Хантингтон указывает, что идентичность – это всегда конструкт; субъект формирует ее в ходе социализации.

Российский исследователь данной проблематики В.Г. Федотова дает схожее определение идентичности – это «способность к самоидентификации, позволяющей ответить на вопрос, кто я, кто мы...» [165, с. 265].

Польско–английский социолог З. Бауман, исследующий современное общество и проблематику посттрадиционности, отмечал в работе «Индивидуализированное общество», что проблема идентичности находится в центре исследований социологии, психологии и философии [8, с. 265]. Это является прямым следствием социокультурных процессов, происходящих в обществе (например, изменений в межпоколенной коммуникации). Модерн превратил идентичность для субъекта из данности в предмет поиска, а постмодерн практически абсолютизировал это положение. Продолжая эту мысль, Э. Гидденс оценил поиск идентичности в современном мире как особый «рефлексивный проект», в котором человек создает сам себя, свою идентичность.

В главе 1 был освещен вопрос о расщеплении идентичности субъекта, связанной с изменением места и роли традиции в жизни современного общества. Несколько другой ракурс этой проблемы рассматривает Н. Элиас, говоря об ослаблении в современном обществе «Мы–идентичности», т.е. олицетворения себя с группой, и усилении «Я–идентичности», которая основана на осознании индивидуумом своей индивидуальности, уникальности.

В целом, большинство авторов, исследующих изменения идентичности в современном обществе, сходятся в том, что основой проблематики являются усиление роли субъекта, а также всеобъемлющая рефлексия и индивидуализация. З. Бауман в работе «Текущая современность» подытоживает: «Отношение к членам общества как к индивидуумам – отличительная черта современного общества... «Индивидуализация» состоит в преобразовании человеческой «идентичности» из «дано» в «найти» и возложении на отдельных людей ответственности за выполнение этой задачи и за последствия (а также побочные эффекты) их действий.» [9, с. 38–45].

В чем с точки зрения социокультурной и социополитической состоит проблематика идентичности, особенно в ее российском варианте? Прежде всего, в

возникновении конфликтогенных зон и процессов. Это происходит, с одной стороны, из-за противоречия между гражданскими и этническими групповыми идентичностями, в основе которых лежит аксиологическая проблема восприятия культурных различий и «инаковости» прочих групп, с другой стороны, из-за противоречий модернизации, нивелирующей различия, и партикуляризации, как стремления к своеобразию, исключительности. Последнее присуще как многим сравнительно развитым обществам, так и «развитым» (пример – американская доктрина особой роли американской цивилизации).

Остановимся на характеристике этничности, так как она является тесно связанным с традиционностью понятием, в силу того что успешная межгенерационная коммуникация выступает неотъемлемым условием этногенеза. Л.А. Сугрей в своей диссертации «Традиционализм в контексте социально-философского анализа» выдвигает тезис о том, что традиция, как форма межгенерационной коммуникации, представляет собой расширенную форму этногенеза как такового. Традиции малой этнической общности на раннем этапе этногенеза пополняются в процессе дальнейшего этногенеза, далее, по мере роста общности и ассимиляции иных общностей, становясь традициями национальными. Как видим, социогенез переплетается с этногенезом. Л.А. Сугрей доказывает в своей диссертационной работе, что этногенез и социогенез не могут рассматриваться в отрыве от традиции противопоставляться ей (если речь идет о модерне и постмодерне).

Л.А. Сугрей выдвигает оригинальную идею о том, что этничность и традиция выполняют в обществе дублирующие функции. Они сочетают в себе и когнитивное, и трансляционное, и интегративное начала, включая начало самосохранения, поэтому этничность во многих отношениях может рассматриваться как синоним традиционности, традиция и этничность – две стороны одного и того же явления. В такой трактовке традиционализм становится формой проявления национализма, этничности, стремления человеческих общностей к дифференциации в условиях нарастающей унификации.

Как предполагает Л.А. Сугрей, сердцевиной традиционализма, его главной целью является «национальная идея». Под этим понятием подразумевается информационное поле, которое, с одной стороны, интегрирует социокультурной опыт прошлого социального бытия, а также элементы актуальных на современном этапе идеологий и течений, а с другой – генерирует системы идей, направленных на решение стоящих перед социумом проблем. Формирование такого поля, по мнению Л.А. Сугрея, – цель традиционализма, как идеологии, препятствующей унификационным процессам вестернизации, угрожающим этнической и национальной идентичности многих народов, в том числе России. В такой трактовке традиционализм приобретает еще один аспект – идеологии создания, сохранения, приумножения и улучшения «национальной идеи», т.е. информационного поля идентичности. Традиционализм не просто сохраняет некие переданные из прошлого модели социального бытия, он ставит целью обогатить их и, через это, сохранить и усилить идентичность этнической и социальной общности (в нашем случае – России).

Современный субъект постоянно стоит перед выбором собственной идентичности, необходимости определения самого себя, что в России, вследствие всех исторических обстоятельств, актуально вдвойне. В России субъект фактически находится в бесконечно хаотичном поле выбора этнической, идеологической, экономической, религиозной и социальной идентичностей, причем хаос и фрагментированность этого поля зачастую лишают социум возможности выработки общей идентичности. В таких условиях постсоветское пространство превращается в арену постоянного противостояния идентичностей. Это выражается в открытых этнических (межнациональные конфликты на Кавказе, проблема мигрантов из Средней Азии), политических (серия демонстраций и «маршей» в Москве в 2012–13 гг.), религиозных (религиозный экстремизм в различных его проявлениях) и социальных конфликтах, подчас переходящих в открытое насилие и беспорядки.

В свете проблематики идентичности полиэтничность становится в посттрадиционном обществе серьезной проблемой. Глобализация, социально–

территориальная мобильность приводят к нарушению гомогенности этнического состава как локальных, так и крупных социальных групп. Ареной борьбы идентичности становятся и эти группы, когда меньшинства, этнические и иные, проявляют явное стремление к укреплению своей идентичности именно на основании собственного отличия, «инаковости», что ставит под сомнение их «гражданскую», общую идентичность. В России эта борьба в силу уникального исторического опыта, принимает особые формы. В СССР была выработана собственная система гражданской идентичности, основанная на понятиях «дружба народов», «интернационализм», «советский народ», «новая историческая общность» и т.п., т.е. активно создавалась форма идентичности, имеющая простую функцию – интеграцию общества на основе замены локальных идентичностей общегражданской – советской. С гибелью данной системы понятийный аппарат национальной, этнической и религиозной проблематики сменился: по отношению к прошлому основными понятиями стали «репрессии», «геноцид», «уничтожение национальной культуры» (особенно ярко это проявляется в национальных республиках РФ и бывших советских республиках). Целью будущего называют «религиозное, этническое, национальное, цивилизационное возрождение». Идентичность на постсоветском пространстве приобрела дезинтегрирующую функцию, тяготеющую к дифференциации общественных групп. Акцент на «инаковости», стремление к отделению от других, возрождению собственной этничности означает, при отождествлении этничности с традиционностью, стремление к Традиции, ориентацию на «опыт предков», предположительно утраченный. Возникает характерное для неререфлексивного традиционализма (пример – конфуцианство или индуизм) представление о «золотой эпохе» этнической культуры, мифологизированное восприятие «традиций». Такая среда оказывается практически идеальной для «изобретения традиции». Поиск идентичности, направленный в стороны мифологизированных утраченных или утрачиваемых «традиций», позволяет в целях политических и социальных создавать групповые идентичности, претендующие на статус «традиционных». Такие формы социального бытия, даже не имея сильных исторических «корней»,

могут становиться серьезным фактором идентичности (пример – распространение в период перестройки и после нее религиозного фундаментализма на Северном Кавказе и в Татарстане, что вызывает межрелигиозные конфликты как внутри общин, так и между общинами).

В ситуации, когда традиция теряет интегративную функцию, превращаясь скорее в дезинтегративную силу, однако сохраняется потребность в источнике идентичности как для индивида, так и для общества, властные структуры, в силу практической необходимости, вынуждены проводить поиск, формирование и поддержание субститута «традиции», именно того, о котором говорили Т. Ренджер и Э. Хобсбаум. Они указывали, что многочисленные символические структуры, являющиеся основой идентичности социумов и воспринимаемые современниками как нечто древнее, плотно укорененное в системе идентичности через опыт предков, в действительности имеют сравнительно недавнее происхождение.

Формирование «изобретенных традиций» напрямую связано с вопросами равновесия гражданской и этнической идентичности. В одной из своих работ Э. Хобсбаум на примере США конца XIX – начала XX вв. показывал, что формирование «американизма», как символической, праздничной и к настоящему моменту ставшей «традиционно американской» модели, было связано с необходимостью решения межэтнических вопросов, обусловленных постоянным притоком иммигрантов с иной, неамериканской идентичностью. «Американцев нужно было создавать», – сказал Э. Хобсбаум, подразумевая, что «изобретение традиций американизма», как «проект», имело целью практическую гражданскую интеграцию, формирование гражданской идентичности в противовес расплывающемуся в силу этнической неоднородности обществу [235, с. 279]. Этническая идентичность стала в тот период синонимом «неамериканского» внутреннего врага, угрожающего существованию всей общности. Таким образом, гражданская идентичность встала в оппозицию этнической, а сконструированные «традиции» превратились в скором времени в «традиционный американский образ жизни», защита которого является одним из лейтмотивов политики США.

В отличие от России, в западной науке господствует иное восприятие соотношения нации и этноса. Национальное и этническое противопоставляются; национальность понимается как иная, над-этническая идентичность, сложная синтетическая система этнической интеграции на основе преодоления «инаковости» человеческих общностей.

Надэтническая, гражданская идентичность стала великим инструментом крупных человеческих общностей, направленным на решение проблем населения как социального и экономического ресурса. Формирование советской идентичности и громадные успехи (экономические, политические, научные, военные), которых удалось добиться (сообразность не менее громадной цены этих успехов является предметом споров, однако сам факт их наличия бесспорен), доказали эффективность гражданской идентичности как средства интеграции, мобилизации и контроля над обществом. Распад советской идентичности привел к тотальной дестабилизации, кризису всего комплекса средств, поддерживающих население в качестве единой, интегрированной силы, которую государство было способно направить на решение задач, стоящих перед обществом. Дезинтеграция советской идентичности, происходившая в рамках одного процесса вместе с экономическим, политическим и социальным распадом советского государства, породила особую, весьма конфликтогенную среду «хаоса» идентичности. Интегрирующие факторы, сохранившиеся элементы советской идентичности и зарождающиеся, слабые элементы новой российской гражданской идентичности сосуществует с дезинтегрирующей тенденцией и стремлением социальных групп к обособлению на основании «инаковости».

С гибелью советской идентичности и слабостью новой, устойчивой гражданской идентичности в посттрадиционной России произошло упрощение всей системы до уровня этнически и религиозно гомогенного общества. Это вылилось в противостояние государства и многочисленных этнических сепаратистских группировок, не имеющих условий, возможностей и, самое главное, желаний к гражданскому выражению собственных интересов. Этим объясняются многочисленные вооруженные и политические конфликты во

различных регионах России. В постсоветском пространстве гражданская идентичность, как средство интеграции и безопасности социума, вытесняется, доминируют различные формы этнического национализма, ориентированного на традиции, на практике оказывающиеся абсолютно «изобретенными». При этом государственная идеология фактически является одной из форм такого национализма, апеллируя к разделению на «традиционные» формы социального бытия и «нетрадиционные», привнесенные из иных регионов представителями иных, «нетрадиционных» для России этносов.

На сегодняшний день в современной России не выработан целенаправленный «проект», сравнимый по своей эффективности с успешными «проектами» гражданской интеграции общества, такими как советская или американская идентичность. Как в самой постсоветской идентичности, так и в государственной политике, направленной на нее, сохраняются противоречивость, хаос и огромный потенциал для возникновения этнических, религиозных, политических и экономических конфликтов. Формирование новой идентичности для современной России – это проблема, от которой зависят дальнейшие перспективы развития цивилизации, на данный момент неопределенные. Способность государства справиться с посттрадиционными изменениями во всей системе идентичностей, проблема которых была усугублена цивилизационными катастрофами, постигшими Россию в XX в., – вопрос, ответ на который определит дальнейший вектор развития России. Государству предстоит выработать форму идентичности, интегрирующую нестабильные общности, сочетающие в себе элементы классических, традиционных идентичностей, «изобретенных традиций» и посттрадиционной тотальной рефлексивности. В этом свете традиционалистский «проект» становится весьма интересен и актуален, как «проект», направленный на создание новой идентичности.

Существует несколько мнений о роли традиционализма в современной российской проблеме идентичности. С одной стороны, можно утверждать, что нерелексивный, неидеологический традиционализм, в том значении, в каком этот термин использовался Шацким и другими, сохраняется в системе этнической и

религиозной идентичности народов России. Как правило, когда речь идет о социальном, политическом, религиозном традиционализме народов России, имеют в виду именно нерелексивный традиционализм. Такой традиционализм нельзя в полной мере отнести к тому типу идентичности, которую можно охарактеризовать как традиционную, поскольку в нее встроены также элементы «изобретенной традиции» и посттрадиционные, релексивные элементы. Проблема идентичности здесь видится в неразвитости обществ, этнических групп, не поднявшихся на необходимую степень релексивного культурного развития. Наиболее известным сторонником такого подхода является С. Хантингтон.

Что это означает в аспекте идентичности? С одной стороны, традиционализм выступает против релексивности, рассматривая возможности выбора, о которых говорил Э. Гидденс, как иллюзии, порожденные рационализмом. Идеал традиционализма близок ценностно–иррациональному восприятию действительности, подобно тому, какое описывал М. Элиаде, когда говорил о «*homoreligios*» и собственном концепте «антигуманизма». В понимании традиционализма расколы и конфликты в сфере идентичности вызваны противоестественным состоянием разума. Это выражается в опоре его на неструктурированные в сознании психические реакции, не имеющие иерархии, а потому вызывающие хаос и внутренние конфликты (конфликты идентичностей, онтологический страх перед бытием, о котором говорил Э. Гидденс, «шок будущего» Э. Тоффлера, «циничный разум» П. Слотердайка и т.п.). Конкретные формы упорядочения разума в целом, а следовательно, и идентичности не очерчены в традиционализме, более того – внутри традиционализма проблема конфликтов идентичности наличествует в той же степени, что и в обществе в целом. Традиционализм пронизан дуалистским духом борьбы «света и тьмы», и разные традиционалистские группы по–разному определяют, как себя, так и другие группы в этом противостоянии. Внутренний конфликт идентичностей, глубокая связь групп традиционалистов с этическими, религиозными и прочими социокультурными системами, далеко не всегда дружественными друг другу, делают проблему идентификации себя и своего противника ключевой и для

традиционализма. Фрагментированность традиционалистского движения препятствует конкретным практическим действиям в сфере реализации своего «проекта», когда объединение практически невозможно в силу разницы в идентичности.

В российском варианте объединяющим аспектом всего традиционалистского «проекта» становится традиционалистское евразийство. А. Дугин в своем интервью «Угрозы для России и поиск идентичности» указывает на слишком серьезные различия в понимании истоков и путей выхода из современного кризиса России. Это характерно для наиболее общих «проектов» ее развития, таких как националистский (видящий проблему в отсутствии этнической и культурной гомогенности общества), прозападный–неолиберальный (рассматривающий Россию как неразвитое западное государство, нуждающееся в вестернизации), несоветский (видящий источник проблем России, как и остального мира, в капиталистическом способе производства) и т.д. [48]. Возможности объединения этих крупных и влиятельных, но разнонаправленных сил в рамках одного из «проектов», в том числе традиционалистского, практически отсутствуют. Понимая это, традиционалисты выдвигают цель в духе евразийства – превратить самобытность русской (не этнически, а цивилизационно) идентичности в универсальную модель идентичности гражданской. Таким образом, традиционализм, вполне подтверждая свой революционный дух, предполагает строить свою идентичность исходя из отрицания существующего миропорядка во всех его аспектах – социальном, экономическом, цивилизационном, философском и т.д. Традиционалистский «проект» не имеет возможности выступать «за», в пользу чего–либо, в силу понимания невозможности найти практически ничего, что имело бы достаточную ценность, чтобы служить несомненным ядром интеграции обществ, – общества слишком фрагментированы, ценности слишком рефлексивны, каждый субъект слишком свободен в своем выборе, чтобы найти общую ценность. В условиях отсутствия подходящей позитивной ценности предполагается иной вариант – самоопределения на основании противопоставления не «мы – они», а «мы – не они». Это единственная

характеристика, которая позволяет найти общую точку в идентичности великого множества групп с различными этнической, социальной, религиозной и прочей идентичностями и создать, со ссылкой на евразийство и классическую геополитику, универсалии цивилизаций. В версии А.Г. Дугина это «морские» цивилизации, представленные атлантистами, и «континентальные».

Неприятие современности, ее социального бытия – вот фактор идентичности, который традиционалисты видят, как единственную возможность объединения, формирования новой общности, противостоящей современному миру с целью его деконструкции. А российские традиционалисты видят Россию и ее цивилизационную специфичность как одну из возможных моделей и движущих сил такого объединения – это гражданская идентичность, примиряющая интеграцию и дезинтеграцию по принципу «враг моего врага – мой друг». И если в западном мире атлантизма существует определенный уровень сплочения идентичности на основании идеологии (очень распространённое в риторике политиков Европы и США выражение «общие ценности демократии и прав человека»), то Азия раздроблена и не осознает себя как «Евразию».

Евразийская империя, как универсальная цивилизационная сущность, имеет цикличную природу. Это касается и ее идентичности. Подобно тому, как в геополитическом отношении в Евразии чередуются периоды процессов интеграции и дезинтеграции, идентичность евразийской общности распадается, затем объединяется вновь на ином по содержанию, но аналогичном, по сути, основании. При этом группа или группы, являющиеся основной движущей силой этого объединения, в разные периоды могут различаться. Евразийство способно, по мнению традиционалистов (в этом отношении они не одиноки, евразийство популярно также у сторонников неосоветской и неоимперской идей, что лишь подтверждает мысль) объединить громадное количество социальных, этнических, религиозных и других групп в единую общность на основании единства интересов геополитического противостояния, идеи «общего врага». На сегодняшний день евразийство остается единственным интегративным «проектом», чья идентичность не замкнута на этнической и религиозной моногамности. Традиционализм и

евразийство тесно связаны. Однако, нельзя сказать, что только традиционалистский «проект» включает в себя евразийство.

В заключение данного раздела стоит отметить, что в свете провала политики мультикультурализма как попытки механически интегрировать неоднородные в своей идентичности социальные общности, евразийский «проект» демонстрирует потенциал постсоветского пространства к интеграции и перспективу формирования новой общности. Несмотря на фрагментированность и расплывчатость традиционалистского евразийского «проекта» преодоления конфликта идентичности, он являет собой шанс на формирование новой империи, великой общности народов и даже наций. Надежды также внушает тот факт, что помимо собственно философской и идеологической составляющей интеграционные процессы на постсоветском пространстве осуществляются и в иных сферах – экономической, политической, социальной. Об этом пойдет речь в следующем разделе нашей работы. Итак, какие выводы могут быть сделаны на основании вышесказанного?

1. Идентичность современного, посттрадиционного человека представляет собой сложный конструкт, что обусловлено крайней степенью рефлексивности всего социального бытия. Конфликт идентичности возникает, когда гражданская идентичность вступает в противоречие с идентичностью этнической, религиозной или иной другой, что в условиях посттрадиционности может принимать различные формы в силу чрезвычайной вариативности посттрадиционной идентичности. Посттрадиционность, «изобретение традиции», а также сам традиционализм, в более ранней форме нерелексивной идеологии, – факторы, создающие конфликтогенную среду, где групповая идентичность может вступать в противоречие с личной, групповые могут вступать в противоречие между собой. «Изобретение традиции» позволяет сохранять иллюзию традиционности, преемственности социального бытия, посттрадиционность же размывает видение его субъектом, что вызывает самые различные трактовки в его понимании. Таким образом, возникает множество «традиционностей», что приводит к постоянному конфликту идентичности вокруг этого (примеры –

постоянные конфликты внутри исламской Уммы в России, общественный резонанс и многочисленные споры вокруг РПЦ МП и инцидентов, с ней связанных).

2. Одна из важнейших частей традиционалистского «проекта», вполне в его революционном духе, – формирование новой гражданской идентичности. Традиционализм, с одной стороны, опираясь на легитимизирующую силу традиции (в основном «изобретенной»), с другой – ориентируется на коренной перелом, деконструкцию современного мира, его радикальное преобразование. Это касается и идентичности: традиционализм стремится к созданию новой гражданской идентичности, формы интеграции, с одной стороны, преодолевающей конфликты этнической, религиозной и социальной идентичностей, с другой стороны, сохраняющей преемственность и межпоколенную коммуникацию как легитимизирующий фактор.

3. Для России традиционалистский «проект» в его аспекте идентичности особенно актуален: конфликты идентичностей, происходящие вследствие посттрадиционных изменений, усугубляются катастрофой модели гражданской идентичности, выработанной в СССР и служившей на протяжении большей части XX в. эффективным средством интеграции индивидов и групп с самой разной идентичностью.

Традиционализм предполагает формирование «евразийской» идентичности по принципу «мы – не они». Это новая форма имперской, надэтнической, гражданской идентичности, предполагающая единственный в условиях посттрадиционной неоднородности вариант объединения. Единственным критерием «евразийской» идентичности становится неприятие современности (олицетворением чего является Запад), оппозиция ей. Эта идентичность, может стать, с одной стороны, очередным воплощением людей Евразии, одной из сторон вечного противостояния цивилизаций, с другой – новой революционной силой. Это идентичность новых революционеров, объединение субъектов, определяющих себя по-разному, но имеющих общую цель и общего противника.

Таким образом, «проект» нового евразийского человека строится на оппозиции всему современному, западному, на поиске новых путей развития. При этом и

традиционализму, и евразийству свойственен тот же конфликт идентичностей, что и всему посттрадиционному обществу в целом.

3.2 Традиционализм между «возвратом» и «революцией»

Итак, в предыдущем разделе мы обозначили один из главных аспектов практической социальной стороны традиционалистского «проекта» – связи его с проблематикой идентичности. Другой ключевой нерешенной как теоретической, так и практической проблемой «проекта» остается спор о природе традиционалистского «проекта». Что же есть традиционализм и его «проект»– стремление к моделям социального бытия прошлого, или альтернативный «проект» создания моделей социального бытия будущего? Ответу на этот вопрос будет посвящен текущий раздел.

Традиционализм в своей противоречивости по–прежнему остается явлением крайне неоднородным и оцениваемым с разных позиций. Это объяснимо, в свете посттрадиционных изменений в сознании людей и групп, о которых мы говорили ранее. По–разному определяются место традиционализма в спектре правых сил, его соотношение с консерватизмом, различными формами фундаментализма и даже сама его направленность – в прошлое или в будущее. Сказанное в полной мере относится к восприятию традиционализма как в России, так и в остальном мире. Здесь действует тот же принцип рефлексивного плюрализма, согласно которому разные перспективы видения одного и того же – не возможность, а неизбежность.

При попытке классифицировать все возможные представления о традиционализме и самой сущности его следует сначала ответить на вопрос, какое наиболее общее представление о нем может послужить основой классификации.

Прежде всего, в основу классификации политических представлений о традиционализме может быть положен наиболее общий принцип, которого придерживаются различные авторы, – направленности всей традиционалистской

идеологии в целом, а именно: традиционализм как возвратная идеология и традиционализм как революционная идеология.

Наиболее известным представителем возвратной точки зрения является американский политолог Сэмюэль Хантингтон с его теорией «обратной волны». Такая точка зрения до сих пор остается одной из главенствующих на Западе и весьма популярной в России. Суть ее в том, что традиционализм рассматривается как временная реакция общества, вступающего в период построения демократии, в котором глубоко укорененные архаичные институты способны на какое-то время «перехватить» инициативу, подавить модернизацию. Традиционализм – это некая попытка «консервации» общества, в котором модернизация вступает в противоречие с консерватизмом, контрмодернизм, не несущий в себе конструктивного элемента, своего рода реакция, «шок» общества, который отступит по мере того, как модернизация начнет приносить свои плоды.

Разумеется, возвратный подход не ограничивается аспектами сопротивления традиционной культуры модернизации. Российский политолог Э.А. Паин выделяет ряд причин того, что он называет «волной традиционализма» [123. стр. 39–42].

1. Перемены в экономической сфере. С конца 60–х гг. XX в. рост расходов производства, связанный с повышением социальных стандартов развитых индустриальных государств, вынудил производителей переносить собственные предприятия в развивающиеся страны, с целью сокращения издержек на рабочую силу и социальное обеспечение. Это также стимулировало компании развивать управленческие технологии, с целью приспособления их к условиям производства в сравнительно слабо развитых государствах.

2. Изменение общественных настроений. Господствовавшие в XIX в. идеи модернизации были ко второй половине XX в. дискредитированы. Экспансия западных держав, часто сопровождаемая насильственной модернизацией, приносила угнетенным обществам помимо развития множество страданий и трудностей (примеры можно легко найти в истории Индии, Ирана, Индонезии, государств Африки и Индокитая и многих других). В ряде случаев (наиболее яркий пример – Африка) этот процесс сопровождался распадом и дезорганизацией всего

локального социального бытия. Несмотря на то, что прямая связь модернизации и проблем стран Третьего мира не очевидна и не доказана как научный факт, вышеупомянутые явления связали модернизацию с понятиями «неоколониализм» и «вестернизация», что обратило против нее весьма широкие слои населения.

3. Политические перемены. Самым существенным фактором стали изменения в концепциях государственно–национальной политики. Вплоть до второй половины XX в. процесс образования национальных государств и империй включал в себя поощрение и утверждение культурного, языкового, этнического и прочего единообразия. Единый во всех отношениях народ рассматривался как идеальная, оптимальная модель общества (пример – большинство крупных империй XIX–XX вв.: Германская, Британская, Российская, США, СССР и т.д.). Со второй половины XX в. начала свое активное продвижение противоположная концепция – мультикультурализм. Начав с интеллектуальной сферы, а затем, перейдя в политическую и социальную, он всесторонне поощрял культурное самоопределение и разнообразие. Принципы мультикультурализма включены на сегодняшний день в Конституции большей части западных стран, его элементы есть и в Конституции РФ.

Политическая практика показала, что, решая ряд проблем межэтнического и межнационального взаимодействия, мультикультурализм порождает множество других, не менее опасных проблем. Так, он поощряет разнообразие культурной идентичности групп, способствует их большей замкнутости, снимает необходимость интеграции их в более широкие этнические и национальные общности, способствует миграции. Это приводит к образованию замкнутых анклавов и диаспор, постоянно растущих численно, но слабо разделяющих гражданскую идентичность основного общества, на территории которого они проживают. Это одна из самых заметных проблем современной Европы, т.к. культурная дезинтеграция порождает конфликты, насилие и нестабильность даже в таких социально благополучных странах, как Нидерланды, Швеция, Норвегия.

Таковы основные причины подъема традиционализма, как его видят сторонники «возвратной» теории. Для них традиционализм – форма

контрмодернизации, направленная против гражданской идентичности, в качестве которой они видят, прежде всего, светский, либерально–демократический модернизм. Традиционализм в развитых странах объясняется, прежде всего, ошибками политики мультикультурализма – неправильной реакцией государств на посттрадиционные изменения, приведшие к фрагментации обществ. В развивающихся же странах традиционализм есть следствие неоконченной модернизации, которая, остановившись на индустриальной фазе, проходит экстенсивно, при этом ее экономические аспекты значительно опережают социальные и культурные.

С точки зрения сторонников взгляда на традиционализм, как идеологию «возврата», консерватизм, модернизация сопряжена с рядом универсальных воздействий модернизации на общества. Видение цивилизации как культурной общности, обладающей рядом неизменных черт, которые делают универсальный механизм модернизации неподходящим для этой цивилизационной среды, обуславливается, прежде всего, неравномерностью развития государств и регионов мира. Примером такой позиции являются исследования социолога Р. Инглхарта, изучавшего различия в ценностной ориентации населения регионов мира с разным уровнем экономического, социального и государственного развития. В слабо развитых и развивающихся странах, где население вынуждено уделять большую часть времени удовлетворению физических потребностей и потребностей безопасности, преобладают ценности, обозначенные как «ценности выживания» и «ценности экзистенциальной безопасности». В группе стран с высоким уровнем жизни, таких как страны Западной Европы, Япония, США, ключевую роль играют потребности в самореализации и самовыражении человека в различных областях деятельности, при этом структура ценностных ориентаций жителей этих стран более фрагментирована, чем в первой группе. Иными словами, традиционные ценности, не подверженные всеобъемлющей рефлексии, в большей степени отвечают потребностям слаборазвитых обществ, посттрадиционность же, с ее плюрализмом, более соответствует потребностям населения стран второй группы.

Изменения в системах ценностей – не единственный универсальный механизм, объясняющий с точки зрения «возврата» соотношение модернизации и традиционализма. Универсальным фактором роста традиционализма можно считать активные иммиграционные процессы, создающие на территории национальных государств крупные ареалы расселения групп с иной этнической, религиозной и ценностной идентичностью. В таких условиях конфликты идентичностей неизбежны: мигрантам их этнический и религиозный традиционализм необходим для выживания, интеграции и экзистенциальной безопасности и фактором, с другой стороны, коренные группы в качестве реакции также могут выбрать интеграцию не на основе общегосударственной, гражданской, а на основе более локальной идентичности.

Еще одним универсальным фактором роста традиционализма является урбанизация. С точки зрения «возврата» традиционализм закономерно более распространен в обществах с меньшей долей урбанизации, таких как Индия, Китай. По мере урбанизации происходит цепь изменений в демографической и социальной структуре населения, в характере его общения и, в конечном счете, в культурных нормах. Иными словами, экономическая и социальная диверсификация развитых урбанизированных обществ порождает диверсификацию и в культурной сфере. Культурное единообразие, единство гражданской идентичности – неотъемлемое условие нормального функционирования общества, во-первых, в условиях хозяйственного единства и взаимозависимости любого отдельного государства, и мира в целом, во-вторых, в условиях посттрадиционного культурного единообразия. Таким образом, урбанизация понимается как универсальный процесс модернизации, один из тех, что и порождают посттрадиционность и изменения в межгенерационной коммуникации.

Сторонники «возвратного» видения традиционализма обращаются также к идее «изобретения традиции». Здесь ими видятся две возможные стороны процесса. Первый – когда «изобретение традиции» выступает как форма приспособления культуры к процессу модернизации, новациям, вызванным

потребностями хозяйственной и социальной жизни. Примером может служить система японского корпоративного управления (принцип «корпорация – это семья»), воспринимаемая как форма использования в экономике переданных из прошлого патриархальных национальных традиций. В действительности такая модель сравнительно молода – она выросла из экспериментальной управленческой системы крупного предпринимателя К. Мацуситы, позволила его корпорации пережить трудное военное время и получила распространение в послевоенной Японии в 50–х гг. XX в.

Другой принцип положен в «изобретение традиции», происходящее в современном мусульманском мире. Так, например, шариат накладывает ограничения на хозяйственную деятельность, запрещая формы кредитования и ростовщичества, предусматривающие получение прибыли, участие в бизнесе, связанном с производством алкоголя, табака, свинины или с азартными играми. Эти ограничения, существующие на протяжении всей истории ислама до XX в. не порождали особых экономических моделей. Такие модели возникли сравнительно недавно: первый исламский банк, работавший на основе беспроцентного финансирования, появился в 1963 г. в Египте; в том же году в Малайзии была учреждена Сберегательная корпорация для мусульманских паломников, помогающая накопить сбережения для хаджа.

«Исламское возрождение» – один из примеров консолидации на основе принципа «мы – не они», который предлагается и российским традиционализмом, когда речь идет о евразийском объединении. Мусульманский мир, постулируя свою инаковость как основу консолидации, через собственную идеологию приступил к «проекту» формирования особого, исламского пути развития, создания форм социальной, экономической и культурной жизни, принципиально отличных от всего иного мира. Примером выработки особых форм социального бытия может служить сформулированный в ноябре 1988 г. на научно–практической конференции, проходившей в Тунисе под эгидой Лиги арабских государств, основной тезис концепции исламской экономики: «Полное право собственности на все, что существует в мире, принадлежит только Аллаху (а через

Него – всей мусульманской общине). Человек выступает лишь доверительным собственником имеющихся в его распоряжении богатств и благ». В таком аспекте «исламское возрождение» представляет собой «проект» модернизации, ставящий под сомнение универсализм этого процесса, он претендует на выработку собственного пути, основанного на принципах ислама, которые, как предполагается, неизменно передаются из поколения в поколение.

Универсализму модернизационных процессов противопоставляется стихийный примордиализм – система взглядов на этническую природу, наделяющих людей, принадлежащих к определенной этнической группе, набором заранее заданных, неизменных и неизбежно присущих культурных качеств [148, с. 48–52]. Традиционализм, который модернисты – сторонники «возвратной» точки зрения связывают с подавлением гражданской, надэтнической идентичности более узкими этническими и религиозными идентичностями, возникает именно вследствие неприятия универсальных моделей модернизации, отказа от гражданственности в пользу экзистенциальной безопасности привычного и предсказуемого самоопределения. От консерватизма традиционализм отличает то, что в результате уже начавшейся модернизации традиция, как способ межгенерационной коммуникации, передачи опыта социального бытия, утрачена, аутентичная традиция невозможна в воспроизведении в том виде, в котором она могла существовать в прошлом, поэтому на смену ей приходят «изобретение традиций» и архаизация.

В отличие от традиционализма и консерватизма, которые отделяют себя от архаизации, настаивают на том, что не стремятся к упрощению, деградации социального бытия общества, сторонники «возвратного» видения вопроса напрямую связывают традиционализм и архаизацию. Традиционализм, который они трактуют как устремление в прошлое, неразрывно связан с «проектом» деконструкции модерна, но если традиционалисты считают, что это шаг к будущему – к новой формации социального бытия, то их оппоненты–модернисты видят в деконструкции модерна возврат к домодерным формам.

Контрмодерная волна, основанная на примордиализме и происходящем от него поиске особой формы развития, отличной от модернизации, в России носит столь же универсальный характер, что и остальном мире, будь то исламский мир, страны Африки или Дальнего Востока.

Под архаизацией понимается тот же процесс, о котором мы говорили выше. Архаизация представляется механизм, срабатывающий во время кардинальных перемен в обществе, когда предшествующие социальные модели разрушены, перестают функционировать, а новые либо не сложились в должной мере, либо не способны обеспечить необходимую регуляцию социального бытия.

В традиционализме, если трактовать его как «возврат», архаизация играет значительную, даже основную роль. Разложение общественных институтов и отсутствие у них адекватной замены требует архаизации, возврата к предшествующему состоянию. В системном плане – когда институты и формы социального бытия, соответствующие определенному этапу развития, перестают существовать, общество, как система, вынуждено в определенной мере вернуться к предшествующему этапу, т.е. должен пройти период архаизации, в ходе которого новые общественные институты могут быть выработаны. Примером именно такого состояния является Россия. Так, в современной России практически деконструированы институты социального контроля. Европейские социологи по результатам исследования 2006–2007 гг. пришли к выводу, что россияне лидируют среди жителей европейских стран по уровню атомизации социальных отношений; у них же самые низкие показатели ценности коллективизма [97, с. 21]. Сегодня российское общество потенциально готово к необходимому развитию, но этот процесс сохраняет черты архаичности. Так, при низком уровне предпринимательских традиций в современной России имеется крупная доля людей, склонных к деловому риску и инновациям, согласно результатам международных исследований, по этим показателям Россия соответствует ряду европейских стран [97, с. 44].

Согласно исследованиям члена–корреспондента РАН Н. Лапина, в современной России модернизации противостоят не столько культурные факторы,

некие цивилизационные особенности русской культуры, а факторы административно–бюрократические. Причиной становится принципиальный разрыв в интересах, с одной стороны, предпринимателей, инвесторов и прочих агентов модернизации, желающих внедрения собственных деловых «проектов» в целях обогащения, с другой – крупного слоя государственных служащих, заинтересованных в сохранении текущего экономического порядка и собственных официальных и неофициальных возможностей, и привилегий. В результате наибольших экономических показателей в инновационном развитии достигают регионы России, в которых социокультурное развитие не выделяется на фоне других, но созданы наиболее благоприятные административные институты [87, с. 37–51].

В целом, путь преодоления традиционализма, как временного состояния, на Западе формируется новый «проект», поддерживаемый и в среде российских модернистов. Речь идет о модели «разделения сфер культуры». Она базируется на поощрении членов меньшинств к выходу из собственных групп, близких к общинной организации. Разрушение этих групп позволит, как предполагается, провести индивидуальную культурную интеграцию.

Помимо модернистов, схожую оценку сущности традиционализма дает консервативное движение, хотя и с иных позиций. Речь идет о широком спектре современных консервативно–фундаменталистских движений, часто позиционирующих себя как традиционалисты, хотя их границы, как и основные моменты идеологических характеристик, весьма условны.

Во–первых, это монархизм. Под ним, как правило, понимают актуализацию идей, схожих с идеями философа И.А. Ильина, базирующихся на классической формуле графа Уварова – «православие, самодержавие, народность». Как политический «проект» монархизм предполагает восстановление монархии, возвращение православию статуса государственной религии. Подобный «проект» в современной версии изложен в серии книг анонимных авторов «Проект Россия», собравших неоднозначные отзывы, но получивших значительную огласку.

Во–вторых, православный проект, тесно связанный с идеями византизма, симфонии священства и царства. Это является политической линией, проводимой РПЦ МП, и основывается, на усилиях РПЦ по наращиванию присутствия на всех уровнях жизни общества. Этот взгляд на необходимые возвратные процессы к возрождению исторической модели государственно–конфессиональных отношений симфонии выражает известный публицистический фильм «Гибель империи. Византийский урок», снятый под руководством влиятельного представителя духовенства отца Тихона (Шевкунова). В целом, эта «возвратная» модель имеет на сегодняшний день наиболее четко сформулированные рамки и широкое влияние на государственные структуры.

Еще один проект – русский националистический. Согласно этому проекту русский этнос в течение истории играл роль двигателя империй, не становясь при этом нацией. Русский народ служил топливом, на котором работали нации, будь то Российская империя, СССР или любая другая многонациональная держава. При этом сам русский этнос нацией стать не сумел. Идея проекта заключается в том, чтобы преобразовать русский народ в самостоятельную, изолированную нацию, жестко отстаивающую собственные «расовые» интересы. Подобные взгляды достаточно распространены в современной России, несмотря на то что не получили серьезного организационного воплощения. Этот проект часто подвергается критике за близость к нацизму, выражающуюся в расизме, ксенофобии и экстремизме. Возврат к некому русскому основанию российского государства – вот «возвратный» потенциал этого проекта.

Охарактеризованные выше проекты, впрочем, не используют термин «традиционализм» как собственное наименование. Как правило, их называют консерватизмом. И действительно, характер их более соответствует понятию «консерватизм», в том понимании разницы между ним и традиционализмом, о котором мы говорили в своей работе. Если отринуть многочисленные апелляции к различного рода «традиционным» моделям и универсалистское отношение модернистов к любому роду консерватизма как к «рецидиву традиционного общества», можно заметить, что ни один из данных проектов, будучи

консервативным, не предполагает реакционное возрождение какой-либо ранее существовавшей модели социального бытия. Интерес в этом смысле представляет концепт, выработанный «Центром динамического консерватизма» под руководством В. Аверьянова, последователя религиозного философа Н. Лосского и его сына, богослова В. Лосского. Проект позиционируется не как традиционалистский, а как православный консерватизм.

Термин «динамический консерватизм» взят из работ В. Лосского, который использовал его в богословском ключе – как процесс наследования, межгенерационной коммуникации в сфере приходской жизни, литургии и прочих аспектах церковного бытия. «Динамический консерватизм» обращается к традиции как синтезу религиозной и этнической традиций, форме единения «ума и сердца», особой методологии социального бытия, которая, по мнению членов Центра, не ограничена локальными рамками российской или русской культуры, а успешно применялась в различных регионах мира в разные исторические периоды. Особая методология социального бытия основана на идее непрерывности исторического развития традиции как формы взаимодействия на уровне социальном – поколений, а на уровне идейном – мирского и духовного начал. Традиция – непрерывный процесс, имеющий бесконечно множество индивидуальных проявлений – наличных (в прошлом и настоящем) и потенциальных (инновационный потенциал в будущем). Любая революция может иметь в таком контексте только омертвляющее начало, «отрицание отрицания», это искусственная попытка прервать непрерывный процесс проявления традиции. Традиция широка и многообразна в своих возможных проявлениях, и любые феномены социального бытия могут укорениться в жизни общества, только являясь историческим продолжением связи поколений. Посттрадиционность преодолима, как временное, кризисное состояние общества, путем возврата к общим внутренним основаниям традиции и дальнейшего их инновационного развития. Революция же губительна, т.к. усиливает отчуждение от этих оснований.

Отрицая революцию, динамический консерватизм стал тем, что можно назвать эволюционным традиционализмом. Он полагает посттрадиционность не

концом межпоколенческой коммуникации в ее объективистском смысле, как передачи объективного социокультурного содержания, а лишь ее преодолимый кризисом, порожденным именно революцией как формой развития. В этом смысле можно назвать консерватизм традиционалистским эволюционизмом. Такой консервативный эволюционизм, хотя и воспринимает себя как проект «возврата», противопоставляет «западной традиции», тому, что евразийцы называют атлантизмом, выраженным в политике в либерализме различных проявлений и формаций. Этот проект предостерегает от консервативного либерализма – формы «необновленческой» идеологии. Подобный консерватизм воспринимается как одна из форм революции, т.е. нарушения ключевого принципа консервативного эволюционизма – движения от внутреннего, духовного смысла Традиции к внешним, бесконечно многообразным ее проявлениям.

Наконец, особой формой традиционализма как «возвратной» идеологии является социал–консерватизм. В России подобный концепт особо ярко выражен, несмотря на то, что в нем практически отсутствует собственно проект. Речь идет о весьма распространенной как в массовом сознании, так и в интеллектуальной среде ностальгии по предшествующим историческим периодам, в частности по советским временам. Сравнение современной России с идеализированными образами советского прошлого рождает стихийное желание вернуться в «золотые советские времена» (обратим внимание, насколько это близко стихийному традиционализму вообще, с его идеализацией прошлого). Это находит выражение преимущественно в критике существующего строя России и сравнении определенных его качеств и недостатков с аналогичными показателями СССР. Несмотря на отсутствие сколько–нибудь четких проектов «возврата», ностальгия служит политической опорой и инспирацией для достаточно широкого слоя политических, культурных и интеллектуальных деятелей современной России. Эту идеологию редко называют традиционализмом, однако в ней присутствуют многочисленные признаки стихийного традиционализма, это, скорее, один из аспектов кризисной архаизации общественных процессов.

И наконец, существует третья группа позиций относительно традиционализма – традиционализм революционный, сторонники Консервативной революции (любопытно, что сами они называют его идеологией Третьего пути). О корнях революционного традиционализма в немецком консерватизме мы уже говорили, когда речь шла о традиционалистском «проекте» в целом.

Следует подчеркнуть, что традиционалисты – сторонники Консервативной революции решительно отмежевываются от той политической практики, в ходе которой были совершены многочисленные акты насилия, производимые фашистами, национал–социалистами и прочими правыми силами первой половины XX века. А. Дугин пишет: «... подчеркнем, что нас принципиально не интересует так называемая «моральная» сторона вопроса, связанного с Консервативной революцией, так как любая идея может быть дискредитирована в ходе ее реализации, а сама сфера политической жизни по определению не свободна от пропагандистского очернения правящей идеологией тех доктрин, которые ей враждебны, причем в данном случае чаще всего используются аргументы не интеллектуального, а эмоционального или сентиментального порядка. Сколько бы кровавых преступлений ни совершили «коммунисты», «капиталисты» или «фашисты», их идеологические концепции должны быть разобраны объективно, беспристрастно и без всякого «партийного» пафоса, если, конечно, мы хотим понять эти концепции и объяснить их другим, а не «разоблачить» или «опровергнуть» их, что входит в задачи агитаторов или пропагандистов, но не исследователей» [47]. Впрочем, это не избавляет традиционалистское евразийство от частых обвинений в пропаганде фашизма и национал–социализма [159].

Корни Третьего пути его сторонники обнаруживают еще в первой половине XIX века. В России носителями этой идеологии, сформировавшими свою концепцию Третьего пути, считаются славянофилы, находившиеся в оппозиции как к левым, революционным силам, существовавшим в России, так и к имперским правым, придерживающимся имперской концепции Петра I. Несмотря на существование еще в XVIII в. оппозиции петровским преобразованиям и дальнейшей ориентации на западные модели общественного развития, форму

конкретной идеологии эта оппозиция приобрела лишь после Великой французской революции. Это позволяет традиционалистам заявлять о славянофильстве как российском Третьем пути.

Идеи Третьего пути получили свое развитие на социальном и политическом уровнях лишь в XX в. К идеологии Третьего пути, в разной степени, принято относить итальянских фашистов, румынских гвардистов, испанских фалангистов.

По словам историка В.Э. Багдасаряна, «Консервативная революция подразумевает синтез ряда положений идейного арсенала левого и правого общественно–политических полюсов, обращаясь к экономической теории первого и политической – второго. Система ценностей левого пути включает: в экономической сфере – приоритет коллективно–эгалитарного начала, в политической – анархизированный демократизм. Аксиологическими предпочтениями правого пути выступают, соответственно, частная собственность и этатизированный монархизм. Традиционализм есть трансцендентное совмещение полюсов. Программа Консервативной революции соединяет общинную экономику («домостроительство») и монархическую государственность. В то время как мондиалистский проект есть также традиционное совмещение, вобравшее в себя иные атрибуты полярных моделей – безусловную приверженность принципам частной собственности (правый путь) и демократии (левый путь). Причем традиционалистские общинность и монархизм не есть механические заимствования категорий правого и левого лагерей. В левый коллективизм привносится элемент патернализма, в правую монархическую идею – аристократическая дисперсия. Таким образом, полярности каждой из субстанций придается гармоничность посредством исторического раскрытия содержания через форму, взятую из противоположной стороны общественно–политической системы координат» [6, с. 81–112].

В России продолжателями идей славянофилов стали евразийцы. Основной темой их мысли закономерно стала Октябрьская Революция. «Точно так же, как и все представители Третьего пути, в самые разные эпохи евразийцы противостояли левым, то есть тем, кто совершили большевистскую революцию и продолжали это

дело в советской России (все евразийцы были «белыми»), но, одновременно, и правым, поскольку, в отличие от правых, они не считали большевизм чисто внешним фактором, а дореволюционный режим отнюдь не рассматривали как нечто совершенное. [47].

Романтический бунт против современности находит свое выражение в работах ряда деятелей традиционализма. Так, В.В. Штепа возводит в статус носителя Традиции Субъекта (что вполне посттрадиционно), причем Субъект, совершающий индивидуальный прорыв к метафизике, приобщаясь к сакральному, ищет его не в прошлом, а в будущем. Субъект – всегда революционер и авангардист своего времени. Если прочие традиционалисты – генонисты – воспринимают в качестве инверсии, «контртрадицию» спиритуализм, нью-эйдж и прочие «лже-сакральные» движения, то Штепа видит инверсию в самом не-авангардном традиционализме, который ошибочно ищет в прошлом то, что может быть достигнуто лишь революционным порывом Субъекта.

В.В. Штепа является представителем несколько иного традиционализма, молодежного. Так, в статье «Прорыв на ту сторону...» он подчеркивает особую роль российского рок-движения, называя его Бронзовым веком культуры, по аналогии с Золотым и Серебряным веками [192]. Авангардизм и молодежно-ориентированный характер взглядов Штепы ставят его в оппозицию прочим традиционалистам, что, как полагает К. Фрумкин, выражает своего рода конфликт поколений внутри традиционализма.

Другой российский традиционалист, С. Корнев, изложивший свои взгляды в работе «Трансгрессивная революция», опубликованной в интернете, представляет иной традиционалистский синтез [80]. Подобно тому, как Джемаль объединяет традиционализм с суфизмом, А.Г. Дугин – с евразийством, геополитикой и другими системами, а В.В. Штепа – с авангардной молодежной культурой, Корнев ищет и находит дополнение традиционализму в постмодернизме. В чем, по мнению Корнева, заключается сходство постмодернистов, особенно французских левых, таких как Ж. Бодрийяр, с традиционализмом? И те, и другие едины в стремлении к деконструкции современности, а именно западной системы социального бытия –

капитализма, либерализма, эгалитаризма, западного империализма и т.д. С. Корнев использует постмодернизм с его мощной академической философской критикой современности: «Философы постмодерна (Бодрийар, Делез, Деррида, Лиотар, Фуко, Хайдеггер), деконструируя культурное наследие Запада, доказывают условность и искусственный, «насильственный» характер основных категорий западной рациональности. [174, с. 121].

Суть современного мира, по С. Корневу, далеко не постмодернизм. Постмодернизм занимает периферию социального бытия и представляет собой критику современности со стороны групп интеллектуалов. Западный мир остается модерным, «постмодерн–консервативным». Хотя постмодерн предполагает абсолютную фрагментированность, посттрадиционность социального бытия, Корнев обращает внимание на то, что государственные структуры, СМИ являются сугубо идеологическими образованиями, глубоко связанными с идеологическими системами (речь идет, прежде всего, о демократическом миссионерстве, мультикультуризме, толерантности и т.п.).

Традиционализм и постмодернизм выполняют, по Корневу, схожую функцию – деконструкции современности с целью расчистки культурного пространства. Капитализм, в свою очередь, стремится поддерживать некую традиционность через симуляцию старых форм социального бытия (семья, нация, общественное мнение, государство, религия и т.д.), но эти формы есть «изобретение традиции», препятствующее культурному развитию обществ. Однако именно через деконструкцию этих концептов лежит путь к революционному генезису новых форм, что для России означает возможность перерождения, построения нового общества, в котором сможет проявиться «изначальная» сущность «русскости», «русских архетипов». Это будет революция, которая очистит Россию от гниющих проявлений устаревших частных «постмодерн–консерватизма», этого полумодерна, а постмодерн превратится в «оружие Запада против Запада. Это меч, предназначенный для харакири. Харакири Запада должно превратиться в кесарево сечение, выпускающее на свет божий проглоченную Западом юную русскую культуру».

В целом концепция С. Корнева представляет собой необычный синтез идей славянофильства и постмодернизма, одну из версий традиционализма, конкурирующую с другими, еще одну перспективу видения, что вполне посттрадиционно. Подобные взгляды приводят многих исследователей, например А.И. Макарова и А.И. Пигалева к параллелям между традиционализмом и нигилизмом [131]. Не случайно антиисторицизм и антимодернизм – это черты, объединяющие как авангард, с его стремлением к децентризму и традиционализм, с его стремлением к «архаизму». Причем архаизм здесь выступает все тем же симулякром, общим метафизическим принципом, не связанным с конкретными моделями социального бытия прошлого, далеко не совпадающий с реальными архаизационными процессами в обществах.

О нигилизме внутри традиционализма говорил еще Ю. Эвола. Ницшеанский сверхчеловек, «человек нового типа» Эволы и, что особенно актуально для нас, «Радикальный Субъект» А.Г. Дугина – эти образы прямо и глубоко связаны с «активным нигилизмом» субъекта нового рода, с тем, что Ницше назвал «философствованием молотом», когда человек, лишившийся всех корней, преобразует отрицательное в положительное [119, с. 119–222]. Субъект, «активный нигилист», созидаящий через отрицание, – это и есть та самая традиционалистская элита, «дифференцированный тип» Эволы, сверхчеловек. Именно в «активном нигилизме» обретают реальные очертания абсолютно абстрактные концепции и Традиции и традиционалистского «проекта» [194, с. 192].

Именно в образе «особого человека» – члена той самой традиционалистской элиты, создание которой есть первое и главное условие Консервативной революции, заключается иной уровень революционности традиционализма, и в этом ее ключевое отличие от революции левых. Консервативная революция – это революция «особого человека» против мира «в тот период, когда в цивилизации налицо превосходство антисакральных и антитрадиционных, антидуховных процессов; когда эти процессы начинают преобладать, «обособленный человек» акцентирует свое неприятие внешнего мира, свое отрицание, свой «анархизм», свое «НЕТ». [...] Но, в отличие от «чистых нигилистов», «анархистов слева», в случае

возникновения во внешнем мире малейших признаков обратных духовных, реставрационных процессов, ратующих за восстановление Традиции, за возврат к Сакральному, «обособленный человек» тут же обнаруживает «утвердительную», «созидательную» сторону своей внутренней природы, обнажает свое внутреннее великое «ДА», «вечное ДА Бытия» («ewige Ja des Seins»), – писал Ницше» [47].

Таким образом, в центре традиционалистской Консервативной революции стоит не традиционализм, а традиционалист, субъект, «особый человек» – романтический образ.

Чем объясняется ориентация на субъект в идеологической системе, которая в наибольшей степени выступает против эгалитаризма, либерального индивидуализма и апеллирует к объективным, даже метафизическим понятиям, свободным от субъективной окраски? Почему Консервативная революция – это революция Анарха, величественного индивида?

Без сомнения, традиционализму в полной мере присущи и посттрадиционность, как способ рефлексивного социального бытия, построенного на выборе способов жизни, которые уже не даются человеку по праву рождения, и фрагментация общества, приводящая к хаосу идентичностей, где идентичность каждого – сложнейший синтез различных элементов, выбранных рефлексивно или бессознательно. Субъективизм – вот черта современности, против которой выступает Консервативная революция. И традиционалист–революционер в той же степени субъективист, но его нигилизм и авангардизм проистекают из иного источника – «высшей объективности» его единения с Традицией, величия его духа.

В революционной версии сути традиционализма, таким образом, возврату как таковому нет места – это нигилизм и авангард. Это не архаизация, не «обратная волна», не рецидив традиционного общества. Так называемый «возврат» традиционализма – скорее, теоретическая уловка, призванная примирить правую романтику консерватизма и левый авангардизм.

В какой мере традиционализм действительно противостоит современности? Насколько его «проект» отрицает посттрадиционность, насколько он направлен на преодоление конфликта идентичности, насколько противоположен

постмодернизму? В действительности ли традиционалистский «проект» стремится отвергнуть субъективность, к которой пришла межгенерационная коммуникация?

Но является ли постмодернизм врагом традиционализма, ведь цель и того, и другого – деконструкция модерна? Традиционализм и постмодернизм предлагают разные утопии, которые могут последовать после деконструкции: традиционализм предлагает элитаристский «проект», в котором Субъект, познавший высшую мистическую реальность, структурирует общество; постмодернизм предлагает хаос, как его понимают, например, В. Вельш, И. Хассан, Ж.–Ф. Лиотар.

Это же касается и посттрадиционности. Многократно, многими авторами (и нами в предшествующих разделах) указывалось, насколько традиционализм в своей идеологической, не стихийной форме несовместим с традиционностью в ее обычном смысле. Субъект традиционализма – Анарх, «особый тип», Радикальный субъект – проходит путь к Традиции (в ее мистическом, метафизическом смысле) в посттрадиционном мире. Иными словами, первый шаг на пути к Высшей объективности Традиции – признание посттрадиционности и движение к внутреннему постижению истины через нигилизм по отношению к окружающей действительности. По сути, если отделить сверхъестественную составляющую, Радикальный субъект – это еще один сознательный рефлексивный выбор своего социального бытия, к которому принужден любой посттрадиционный человек, причем на практике это путь либо к «изобретению традиции», либо к правому авангардизму.

Традиционализму присуще, как утверждали Мамлеев и Джемаль, стремление к выходу из самого себя и переходу к новому состоянию – посттрадиционализму. Традиционализм, отрицая возврат, как его понимают модернисты, т.е. архаизацию в прямом смысле этого слова, и отрицая так же революцию в ее левом понимании, как восстание масс (и критикуя своих предшественников по Третьему пути – национал–социалистов, фашистов и прочих – за ориентацию своих революций на массы, что предопределило их поражение), называют свой Третий путь, свою консервативную революцию уделом индивида. На практике это означает все тот же

посттрадиционный хаос идентичностей, мировоззрений и перспектив видения любой проблематики.

Таким образом, подводя итог вышесказанному, отметим следующее:

1. Существует две основные позиции взгляда на традиционализм, касающиеся его направленности.
2. Первую позицию можно обозначить как модернистскую, подходящую к традиционализму с позиций универсальных механизмов модернизации. Самым известным вариантом этой позиция является «теория обратной волны» С. Хантингтона, весьма популярная на Западе. Спектр теорий такого типа достаточно широк, но их объединяет общий признак – исходя из понимания модернизации как универсального процесса. Традиционализм рассматривается как явление, выступающее, с одной стороны, следствием определенной глобальной и локальной конъюнктуры (экономической, политической и социальной), а с другой – одним из специфических этапов модернизации обществ, «отставших» в этом процессе от «развитых» стран. В развитых государствах традиционализм связывают прежде всего с политикой «мультикультурализма», поощряющей меньшинства к усилению собственной «инаковости».
3. Промежуточную точку зрения выражает широкий спектр консервативных «проектов», таких как православная клерикализация, на основании модели «симфонии священства и царства», или «динамический консерватизм». С одной стороны, отрицая революционную составляющую традиционализма, эти «проекты» не предполагают «возврата в прошлое», к каким-либо конкретным моделям социального бытия. Акцент делается более на преемственности от прошлого, необходимости эволюционной модели развития общества, не предполагающей модернизационного универсализма и связанной с ней вестернизации, с другой стороны, не подразумевает архаизации как таковой. Наглядным примером такой позиции является «динамический консерватизм», формулирующий идею новаций в рамках традиции, где новация – частное проявления общего принципа традиционности. Преемственность от прошлого, а не возврат к нему – вот вектор развития позиций этой группы «проектов».

4. Вторая позиция – революционная, ее занимают большинство представителей традиционализма, которые не относят себя к консерватизму в его «охранительном» смысле. В России этот лагерь представлен Ю. Мамлеевым, А. Дугиным, В. Штепой, С. Корневым, Г. Джемалем и т.д. Согласно этой точке зрения, традиционализм – прежде всего революция, радикальная смена всей существующей парадигмы, деконструкция современности. Обращаясь к Третьему пути, геноцизму, идеям Консервативной революции и прочим, современный традиционализм близок авангарду, творческим и социально–политическим поискам групп творческих людей и интеллектуалов. Критикуя «Третий путь» в его вариациях первой половины XX в. за ориентацию на массы, что, по мнению современников, например Эвола, и предопределило поражение, парадоксальным образом ищет первооснову, Традицию не в прошлом, а внутри себя, в индивиде. Практически все российские традиционалисты – Дугин, Штепа, Корнев, Джемаль, а до них классики – Юнгер, Эвола – искали источник Консервативной революции не в массах, а в субъекте «особого типа», Радикальном субъекте. На практике это находит выражение в крайней разноплановости, противоречиях и несоответствиях внутри самого традиционализма.

Заключение

Возникновение традиционализма обусловлено теми же процессами, что и формирование посттрадиционного общества, – тотальной рефлексивностью социального бытия, необходимостью постоянного выбора субъектом форм существования в обществе, отсутствие готовых форм, переданных из прошлого в ходе межгенерационной коммуникации.

Традиционализм существует в двух основных формах. Нерефлексивный, неидеологический, традиционализм является близкой консерватизму формой социально–психологической и идеологической реакции субъекта (индивидуального и группового) на изменения в собственном социальном бытии. С наступлением индустриальной эпохи возникла новая, реакционная и рефлексивная, форма традиционализма. Им стал идеологический традиционализм, как сознательная ориентация на традицию, понимаемую одновременно социокультурно и метафизически.

Исходя из понимания современности как состояния утраты традиции, идеологический традиционализм (в отличие от консерватизма) стремится не к сохранению традиции, уже утраченной, а к радикальному преобразованию социального бытия, «прорыву к Традиции». Таким образом, цель идеологического традиционализма – радикальное альтер–модернизационное преобразование современности – составляет неакадемический социально–онтологический «проект». Неакадемический характер не подразумевает строго научное обоснование «проекта» и признает равноценность мифологических, религиозных и мистических обоснований наравне с научными. Социально–онтологический характер «проекта» обусловлен стремлением традиционализма структурировать общество в соответствии с «истинной природой социума», понимаемой трансцендентно, в духе платонизма, в противовес рационалистскому пониманию истории, называемому «ложным дискурсом».

Невозможность обрести Традиции во внешней, социальной среде обращает традиционализм, вполне в духе посттрадиционности, к личному, рефлексивному, духовному опыту человека. Исходной точкой поисков Традиции, борьбы против

современности во всех ее аспектах – социальном, политическом, цивилизационном – становится духовный опыт человека, его внутреннее переживание сакрального, нуменозного. Не случайно одним из крупнейших авторитетов для традиционалистов является М. Элиаде – его проект «антигуманизма» состоял в возврате субъекта к глубокому религиозному переживанию, которого он лишился в модерном обществе.

Субъект традиционализма («особый человек», как его называл Ю. Эвола, «радикальный субъект» А. Дугина) – личность–аутсайдер, ощущающая «неправильность» современности, чувствующая ненормальность посттрадиционности – общества без Традиции. Именно духовные поиски субъекта, его нигилизм по отношению к современности, заключающийся в проникновении сквозь прошлое к истоку – Традиции, есть залог и основа генезиса всего традиционалистского «проекта». Глубокое внутреннее переживание Традиции порождает особого человека – представителя новой, традиционалистской элиты. Формирование такой элиты Р. Генон, которого часто называют основателем идеологического традиционализма, считал первым шагом к победе традиционализма над современностью, модерном (современные традиционалисты раздвинули границы «враждебных сил» до постмодерна).

Элитократизм субъективного, идеологического и идеального, определяет социальный аспект традиционалистского «проекта» – признание необходимости строгой социальной иерархии. Жестко структурированное общество, объединенное единой целью и смыслом, противостоит бесформенному обществу посттрадиционности, наполненному людьми, мировоззрение каждого из которых представляет собой конструктор элементов самых разных систем, традиционных и нетрадиционных. Во главе такого общества – элита Традиции. Принадлежность к предполагаемой традиционалистской элите – не право, даваемое рождением, а особая форма меритократии: это признание заслуг человека в борьбе с «ложным дискурсом», его способности проникнуть в глубь Традиции, в высший мир принципа бытия на основании личного религиозного опыта.

В «проекте» традиционализма важное место уделено цивилизационной борьбе. В силу того что модерн, постмодерн, посттрадиционность, либерализм и прочие проявления Антитрадиции – это идеи и институты Запада, идея противостояния цивилизаций Традиции и цивилизаций Антитрадиции всегда присутствовала в традиционалистской философии. Именно цивилизационный аспект традиционалистского «проекта» делает его столь актуальным для современной России, которая, отказавшись, после неудачных попыток, от вестернизации – модернизации по западным образцам, ведет поиски собственной модели. Одной из моделей, зашедшей дальше бесплодных споров, стал «проект» Евразийского союза – экономического и политического объединения постсоветского пространства, в которое уже изъявили желание войти Российская Федерация, Казахстан, Белоруссия и Армения.

В традиционалистском неоевразийстве силы Традиции и Антитрадиции обретают, в отличие от абстрактно–философских идей прочих вариантов «проекта», четкие социальные, политические и цивилизационные характеристики. Развивая идеи евразийцев, геополитиков и мистиков, традиционалистское неоевразийство удачно вписывает собственное учение в политические тенденции современности. Это стремление к новой, постсоветской интеграции, возрождению великодержавности, противостоянию однополярному миру господства НАТО.

Актуальность традиционалистскому «проекту», как для современной России, так и для других обществ, придает, помимо прочего, проблематика идентичности. Признавая посттрадиционные изменения в межгенерационной коммуникации, отсутствие Традиции (в метафизическом смысле) и традиции (в социокультурном смысле) в современном обществе и вызванные этим проблемы в сфере идентичностей, традиционализм называет мировоззренческий хаос одной из главных черт современности, «ложного дискурса». Ставя перед собой задачу – противостоять «ложному дискурсу» и объединить неоднородные традиционалистские и близкие им (консервативные, «новые правые», часть «новых левых», часть националистов и т.д.) силы, традиционализм выдвигает концепцию отрицательной формы гражданской идентичности. В российской версии «проекта»

– евразийской. Конфликты идентичностей, которых полны и общества, и сам традиционализм, фактически непреодолимые в посттрадиционной лоскутности, фрагментарности, предполагается решить путем отрицательной интеграции по принципу «мы – не они», где «мы» – силы Традиции, а «они» – силы Антитрадиции, Дьяволополиса. В контексте неоевразийства эта матрица накладывается на «мы» – Евразия, «они» – Запад, страны «либеральной демократии».

Ключевым аспектом традиционализма является проблема его направленности. В публицистике и науке традиционализм по целому ряду причин связывается с архаизацией, стремлением к возврату общества в прошлое, деградацией его к доиндустриальному состоянию. Однако традиционалистский «проект», напротив, позиционирует себя как революционный (один из ключевых концептов «проекта» – Консервативная революция). Это не возврат к прошлому, не контр–прогресс, не отрицание технического и экономического прогресса. Традиционалистский «проект» альтер–прогрессивен, это новая версия «Третьего пути», попытка выработки иной модели развития цивилизаций.

Традиционализм сегодня слабо известен широким слоям российского общества. Не ставя своей целью массовую известность, он позиционирует себя как идеология элиты, созданная элитой, поддерживаемая элитой и формирующая элиту, причем под элитой понимается вовсе не принадлежность к определенным, занимающим высокое положение социальным группам. Традиционализм ориентирован внутрь субъекта, обращается к «особым» людям, тем, кто понимает неправильность современного мира, чувствует потребность выхода за его пределы. «Особый тип» – вот адресат традиционализма, человек, способный стать частью традиционалистской элиты. Традиционализм – идеология философов, ученых, публицистов, деятелей искусства. Это форма духовного поиска, где «проект» представляет лишь очертания возможного будущего, к которому необходимо найти путь через цивилизационную, социальную, политическую и внутреннюю борьбу.

Рассмотренные в данной работе аспекты не исчерпывают всей совокупности проблематики традиции, посттрадиционности и традиционализма. В современной

науке и философии продолжаются дискуссии о сущности традиции, ее характере и роли в современном обществе, о сути посттрадиционности, а также перспективах и сущности традиционализма. Однако результаты проделанной работы – раскрытие и трактовка особенностей и характера традиционалистского «проекта» в затронутых аспектах – позволяют продолжить дальнейшее, углубленное изучение понимания традиционализма, его целей и влияния на социальное бытие России и других стран.

Идеологический традиционализм был и остается не массовой идеологией и не философским «мейнстримом», а духовным поиском групп, объединенных вокруг интеллектуалов. Традиционалистский «проект» – не конкретная политическая программа, а своего рода поиск путей развития, общий вектор альтернативы, которую предлагают романтики–нигилисты постмодерну и посттрадиционности. Как одна из форм реакции на изменения в межгенерационной коммуникации, дробление мировоззренческих систем, «ценностный политеизм», традиционализм является одной из альтернатив рефлексивной ориентации посттрадиционного субъекта. Успехи традиционализма, влияние его идей на государственные «проекты»(Евразийский союз) подтверждают его актуальность. А не прекращающиеся поиски средств и путей к развитию своего «проекта», активность ряда представителей традиционализма свидетельствуют, что он не исчерпал себя и продолжает оставаться заметным явлением общественного бытия и предметом многочисленных исследований.

Список литературы

1. Абрамян, Э.Г. Инновация и стереотипизация как механизмы развития этнической культуры. / Э.Г. Абрамян // Методологические проблемы этнических культур. Материалы симпозиума – Ереван: изд-во АН Арм. ССР, 1978. – С. 93.
2. Агабеков, С.И. Системные аспекты высокотехнологической модернизации в России / С.И. Агабеков // Системный подход в современной науке. – М., 2004. – С. 226–227.
3. Ассман, Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. / Я. Ассман – М.,: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
4. Ачкасов, В.А. Трансформация традиций и политическая модернизация: феномен российского традиционализма. / В.А. Ачкасов // Философия и социально–политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности). Сборник статей. Выпуск 1. – Под ред. Ю.Н. Солонина. – СПб.:Издательство Санкт–Петербургского государственного университета– 2004. – С. 173–191
5. Ахиезер, А.С. Архаизация в российском обществе как методологическая проблема / А.С. Ахиезер // Журнал «Общественные науки и современность» – 2001. – №2. – С. 89.
6. Багдасарян, В.Э. «Теория консервативной революции» и советский эксперимент. / В.Э. Багдасарян // Армагеддон: Актуальные проблемы истории, философии, культурологии – М. – 2000. – С. 81–112.
7. Батура, А.А. Традиция как философско–культурологическая категория и ее социально–адаптационные функции: автореф. дис. ...канд. филос. наук: 09.00.11 / Батура Алексей Александрович. – Краснодар, 2000. – 23 с.
8. Бауман, З. Индивидуализированное общество / Бауман З. – Пер. с англ. Под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
9. Бауман, З. Текущая современность / З. Бауман – Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. – СПб.: Питер – 2008. – 240 с.

10. Белокуров, А.А. Мировоззрение кочевника Евразии как фактор формирования традиционного культурного ландшафта Евразии / А.А. Белокуров // Мир науки, культуры, образования. № 1. – 2008. – С. 32–34.
11. Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман – М., – 1995. – С .279–280
12. Бёрк, Э. Размышления о революции во Франции / Э. Бёрк – Сокращ. пер. с англ. Е. И. Гельфанд, предисл. К. К. О'Брайена – М.: Рудомино, 1993. – 143 с.
13. Бёрк, Э. Правление, политика и общество. Сборник / Э. Бёрк – Пер. с англ., сост., вступ. ст. и коммент. Л. В. Полякова – М.: Канон–Пресс–Ц. –Кучково Поле, 2001. – 480 с.
14. Бодрийяр, Ж. Реквием по масс–медиа / Ж. Бодрийяр // К критике политической экономии знака. – М.: Библион–Русская книга, 2003. – 272с.
15. Бодрийяр, Ж. Система вещей. / Ж. Бодрийяр – М.: Рудомино, 2001. – 168 с.
16. Бондырева, С.К., Колесов, Д.В. Традиции: стабильность и преемственность в жизни общества: уч. пособие. / С.К. Бондырева, Д.В. Колесов – Воронеж: Изд–во Московского психолого–социального института, МОДЭК, 2004. – 276 с.
17. Большая актуальная политическая энциклопедия/ Под общ.ред. А. Белякова и О. Матвейчева. – М.: Эксмо, 2009. – 412 с.
18. Брук, М., Васильченко, А.В. Миф о вечной империи и Третий рейх. / М. Брук, А.В. Васильченко – М.: Вече, 2009. – 368 с.
19. Валлерстайн, И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / И. Валлерстайн – Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2003. –368 с.
20. Вебер, М. Избранные произведения. / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 551 с.
21. Гадамер, Г. Истина и метод / Г. Гадамер – Пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

22. Гайдин, Б.Н. Понятие «константа культуры» в философско–культурологическом дискурсе / Б.Н. Гайдин // Тезаурусный анализ мировой культуры Сб. научн. трудов. Вып. 21. – М. – 2011. – С. 14–30.
23. Галкин, А.А., Рахшмир, П.Ю. Консерватизм в прошлом и настоящем. / А.А. Галкин., П.Ю. Рахшмир – М.: Наука, 1986. – 191 с.
24. Горичева, Т.М. Святое без бога / Т.М. Горичева // Московский эзотерический сборник. – М.:Книжная лавка – Терра – 1997. – С. 102.
25. Геллнер, Э. Национализм / Э. Геллнер – Пер. с англ. Т.В. Бредниковой, М.К. Тюнькиной; Ред. и послесл. И.И. Крупника. – М.: Прогресс, 1991. – 452 с.
26. Генон, Р. Кризис современного мира / Р. Генон; Пер. с франц. – М.: Эксмо, 2008. – 784 с.
27. Генон, Р. Духовное владычество и мирская власть / Р. Генон – Пер. с франц. Н. Тирос. – М.: Беловодье, 2012. – 196 с.
28. Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика / Р. Генон – Пер. с франц. Н. Тирос. – М.: Беловодье, 2004. – 256 с.
29. Генон, Р. Несколько замечаний по поводу доктрины космических циклов / Р. Генон // «Милый Ангел», Т. 1 – М.: Арктогея, 1991 – С. 11–15.
30. Генон, Р. Очерки о традиции и метафизике. / Р. Генон – Перевод с французского Быстрова В.Ю. – СПб.: «Азбука», 2000. – 320 с.
31. Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений / Рене Генон; Пер. с франц. М. Маковчика. – М.: Беловодье, 2013. – 321 с.
32. Генон, Р. Царство количества и знамения времени. / Р. Генон – Перевод с французского Любимовой Т.Б. – М.: «Беловодье», 1994. – 304 с.
33. Генон, Р. Царь мира. / Р. Генон – Перевод с французского Стефанова Ю.Н. – Вопросы философии № 3 – 1993. – С. 97–133.
34. Генон, Р. Эзотеризм Данте. / Р. Генон – Перевод с французского Любимовой Т.Б. – Философские науки № 8 – 1991. – С. 129–171.
35. Генон, Р. Символы священной науки. / Р. Генон – Перевод с французского Ника Тирос. – М.: «Беловодье», 1997. – 496 с.

36. Гидденс, Э. Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. / Э. Гидденс – М.: Весь мир, 2004. – 120 с.
37. Гидденс, Э. Социология / Э. Гидденс – Пер. с англ.; науч. ред. В. А. Ядов; общ. ред. Л.С. Гурьевой, Л.Н. Посилевича. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 703 с.
38. Гидденс, Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Э. Гидденс Пер. с англ. В. Анурина. – СПб.: Питер, 2004. – 208 с.
39. Гидденс, Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. / Э. Гидденс – М.: Академический проект, 2005. – 528 с.
40. Гофман, А., Хальбвакс, М. / Современная западная социология: Словарь – М.: Политиздат, 1990. – 386 с.
41. Гудков, Л.Д. Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. / Л.Д. Гудков – М.: Новое Литературное Обозрение, 2004. – 816 с.
42. Гуревич, П.С. Идентичность как психологический механизм / П.С. Гуревич // Вестник Российского Философского общества – 2011. №3. – С. – 44–49
43. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры. / А. Я. Гуревич – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
44. Дробижева, Л.М. Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. / Л.М. Дробижева – М.: ИС РАН, 2003. – 376 с.
45. Джемаль, Г.Д. Революция пророков / Г.Д. Джемаль – М.: Ультра. Культура, 2003. – 368 с.
46. Дугин, А.Г. Философия традиционализма [Электронный ресурс]/ А.Г. Дугин, // портал Арктогея – 2004 – Режим доступа: <http://www.arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=72>
47. Дугин, А.Г. «Лекция Александра Дугина в Италии. Основы евразийства, неоевразийство, евразийское движение», [Электронный ресурс] / А.Г.Дугин, //

Evrazia.tv – 2011 – Режим доступа: <http://www.evrazia.tv/content/alexander-dugin-italia>

48. Дугин, А.Г. «Традиционализм Генона и христианская Церковь» [Электронный ресурс] / А.Г. Дугин, // портал Арктогея – 2005 – Режим <http://www.arcto.ru/article/356>

49. Дугин, А.Г. «Абсолютная Родина» / А.Г. Дугин – М.: Арктогея, 1998. – 752 с.

50. Дугин, А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки / А.Г. Дугин – М.: Арктогея, 2002. – 415 с.

51. Дугин, А.Г. Гиперборейская теория. / А. Г. Дугин – М.: Арктогея, 1993. – 320 с.

52. Дугин, А.Г. Мистерии Евразии. / А.Г. Дугин – М.: Арктогея, 1996. – 752 с.

53. Дюркгейм, Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. – М.: Канон, 1995. – 352 с.

54. Дуглас, М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу / М. Дуглас, Пер. с англ. Р. Громовой под редакцией С. Баньковской; – М.: КАНОН–пресс–Ц, 2000. – 288 с.

55. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии / Э. Дюркгейм // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / Сост. М. П. Тапочки и Ю. А. Кимелева. – М.: Аспект Пресс. – 1994. – С. 35–69.

56. Ерасов, Б.С. Социально–культурная традиция и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки / Б.С. Ерасов – М.: Наука, 1982. – 280 с.

57. Ефименко, М.Н. Религиозная традиция как предмет социально–философского анализа: автореф. дисс. ...докт. фил. наук: 09.00.11 / Ефименко Марина Николаевна – М., 2001. – 36 с.

58. Илларионов, Г.А. Традиционализм и евразийство: онтологические истоки политической философии / Г.А. Илларионов // Исторические,

философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики № 1. Ч. 2. – Тамбов: Грамота – 2012. – 2012. № 1. Ч. 2. – С. 93–97.

59. Илларионов, Г.А. Возвратные процессы традиционализма на рубеже XX–XXI вв. / Г.А. Илларионов // Вестник КГПУ им. В.П. Астафьева №2 – 2011. – С. 281–286

60. Ильин, И.А., Собрание сочинений, т. IV / И.А. Ильин – М.: Медиум, 1994. – 621 с.

61. Ильин, И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. / И.П. Ильин – М.: Интрада, 1996. – 253 с.

62. Инглхарт, Р. Модернизационная теория и традиционная культура / Р. Инглхарт // Общая тетрадь. Вестник МШПИ. N 3–4 – 2008. – С. 53–54

63. Иноземцев, В.Л. Будем жить не хуже, чем Венесуэла / В.Л. Иноземцев // Новая газета. – №43. – 24.04.2009.

64. Иноземцев, В.Л. О невозможности модернизации России / В.Л. Иноземцев // Российская модернизация: размышления о самобытности. М. – 2008. – С. 160 – 163.

65. Иноземцев, В.Л. Демократия: насаждаемая и желанная / В.Л. Иноземцев // Вопросы философии – 2006. – № 9. – С. 35–36.

66. Иноземцев, В.Л. Эксплуатация: феномен сознания и социальный конфликт / В.Л. Иноземцев // Свободная мысль – 1998. – № 2. – С. 84–97.

67. Иноземцев, В.Л., Кузнецова, Е.С. Глобальный конфликт XXI века. Размышления об истоках и перспективах межцивилизационных противоречий / В.Л. Иноземцев, Е.С. Кузнецова // Полис. – 2001 – № 6. – С. 131–139.

68. Иванова, Е.А. Стереотип как феномен культуры: автореф. дис. ...канд. филос. наук: 09.00.11 / Елена Анатольевна Иванова – М., 2000. – 19 с.

69. Иванов, К.В. К вопросу о методологии исследования духовных традиций / К.В. Иванов // Философские науки №1 – 1973. – С. 15–22.

70. Каиров, В.М. Традиции и исторический процесс./ В.М. Каиров. – М.: Луч, 1994. – 188 с.

71. Капица, С.П., Курдюмов, С.П., Малинецкий, Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего. / С.П. Капица, С.П. Курдюмов, Г.Г. Малинецкий – М.: УРСС, 2003. – 283 с.
72. Касавин, И.Т. Познание в мире традиций. / И.Т. Касавин – М.: Наука, 1990. – 206 с.
73. Касавин, И.Т. Традиция в структуре познавательного процесса: автореф. дис. ...докт. филос. наук 09.00.11 / Касавин Илья Теодорович – М., 1989. – 36 с.
74. Касавин, И.Т. Заблуждающийся разум. Многообразие вне–научного знания. / И.Т. Касавин – М.: Политиздат – 1990. – 464 с.
75. Касавин, И.Т. Традиции и интерпретации. Фрагменты истории эпистемологии. / И.Т. Касавин – Спб.: РХГИ, 2000. – 316 с.
76. Кайуа, Р. Миф и человек. Человек и сакральное. / Р. Кайуа – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.
77. Кравченко, А.И. Культурологи: Словарь / А.И. Кравченко. – М.: Академический Проект, Трикста, 2003.– 496 с.
78. Козлов, В.И. Проблематика «этничности» / И.В. Козлов // Этнографическое обозрение. № 4 – 1995. – № 4. –С. 50.
79. Корнев С.Н. Трансгрессивная революция. Посвящение в постмодерн–фундаментализм [Электронный ресурс] / С.Н. Корнев Режим доступа: http://kitezh.onego.ru/trans_re.htm#cont
80. Косолапова, Е.А. Проблема традиции и историчности в герменевтике Х.–Г. Гадамера: автореф. дис. ...канд. филос. наук: 09.00.11 / Косолапова Екатерина Александровна – М., 1989. – 18 с.
81. Кретов, Б.И. Социальные механизмы инновационной деятельности человека: Философско–методологические аспекты. дис. ...докт. фил. наук: 09.00.11 / Кретов Борис Иванович – М., 1993. – 308 с.
82. Кузнецов, В. Н. Жан–Поль Сартр и экзистенциализм. / Н.Н. Кузнецов – М.: Издательство Московского университета, 1969. – 285 с.

83. Курсак, В.А. Проблемы социального наследия в переходном обществе: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11/ Курсак Виктор Александрович – М., 1996.– 29 с.
84. Культура и культурная политика: Материалы научно–методологического семинара. – М.: РАГС, 2001. – 216 с.
85. Ламажаа, Ч.К. Проблема архаизации общества / Ч.К. Ламажаа // Знание. Понимание. Умение – 2009. № 4. – С. 44–48
86. Лапин, Н.И. Ценности «сохранение – открытость изменениям» и сетевые инновационные институты / Н.И. Лапин // Общественные науки и современность – 2009. – N 5 – С. 37–51
87. Ларюэль, М. Александр Дугин, идеологический посредник / М. Ларюэль // Цена ненависти: Национализм в России и противодействие расистским преступлениям – М.: Сова – 2005. – С. 226–253
88. Леви–Строс, К. Неприрученная мысль / Леви–Строс К. – М.: Академический проект – 1999 – 385 с.
89. Лотман, Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур / Ю.М. Лотман // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987 – С. 3–11.
90. Лотман, Ю.М. Культура и взрыв. / Ю.М. Лотман – М.: Гнозис, 1992. – 271 с.
91. Лотман, Ю.М. Изъявление Господне или азартная игра? / Ю.М. Лотман // Искусство кино – 1994. № 1 – С. 126–132.
92. Лотман, Ю.М. Беседы о русской культуре. / Ю.М. Лотман – СПб., Искусство, 1994. – 399 с.
93. Лотман, Ю.М. Архаисты – просветители. – В кн.: Тыняновский сборник. Вторые Тыняновские чтения. – Рига– 1986. – Т. 12. – С. 124–151.
94. Лурье, С.В. Историческая этнология, [Электронный ресурс] / С.В. Лурье, // Библиотека Гумер – 1997 – Режим доступа http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Lyrie/44.php

95. Лучанкин, А.И. Традиции в социокультурной преемственности. Методологический аспект: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. / Лучанкин Александр Иванович – Свердловск, 1985. – 18 с.

96. Магун, В.С, Руднев, М.Г. Базовые ценности россиян в европейском контексте / В.С. Магун, М.Г. Руднев // Общественные науки и современность – 2010. N 3, 4. – С. 21

97. Малахов, В.С. Национализм как политическая идеология / В. С. Малахов; Отв. ред. Б. Г. Капустин. – М.:КДУ, 2005. – 118 с.

98. Макаров, А.И. Традиция против истории в философии современного европейского традиционализма / А.И. Макаров // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 6. – М. – 2001. – С. 275–283.

99. Макаров, А.И. «История» и «традиция» в философии европейского традиционализма (Рене Генон и Мирча Элиаде) автореф. дис. ...канд. филос. наук: 09.00.11 / Макаров Андрей Иванович – Волгоград, 1999. – 26 с.

100. Мар, П.Г. Традиция и идентичность. – Новые идеи в философии. / П.Г. Мар // Ежегодник философского общества СССР. – М.: Наука, 1991. – 227 с.

101. Маркарян, Э.С. Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений. / Э. С Маркарян // В кн.: Методологические проблемы этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, изд-во АН Арм. ССР – 1978. – С. 88.

102. Маркарян, Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции. / Э. С. Маркарян // Советская Этнография – 1981, N 2. – С. 87.

103. Маркарян, Э.С. Об исходных методологических принципах исследования этнических культур / Э. С. Маркарян // Методологические принципы исследования этнических культур. – Ереван– 1978. – С. 54–62.

104. Маркарян, Э.С. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США / Э.С. Маркарян // Этнология в США и Канаде. – М. – 1989. – С. 63–75.

105. Маркарян, Э.С. Науки о культуре императивы эпохи / Э. С. Маркарян. – М.: Наука, 2000. – 164 с.
106. Маркарян, Э.С. О значении междисциплинарного обсуждения проблем культурной традиции / Э. С. Маркарян // Советская этнография. – 1981.– №3, – С. 41–53.
107. Маркарян, Э.С. Теория культуры и современная наука (логико–методологический анализ) / Э. С. Маркарян. – М.:Наука, 1983. – 284 с.
108. Мангейн, К. Диагноз нашего времени / К. Мангейн; Пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
109. Мохосоев, А.А. Пространство и время этноса / А.А. Мохосоев // Бурятия. – 1996. – С. 1–3.
110. Морган, Л. Г. Древнее общество и исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Л. Г. Морган; пер. с англ. под ред. М. О. Косвена; предисл. Я. П. Алькора. – 2–е изд., стер. – Л.: Изд–во Ин–та народов Севера ЦИК СССР, 1934. – 350 с.
111. Момджян, К.Х. Введение в социальную философию. / К.Х. Момджян – М.: Книжный Дом «Университет»: Высшая школа, 1997. – 445 с.
112. Мурадян, С.А. Гносеологический анализ проблемы стереотипа:автореф. дис. ... канд. филос. наук. / Мурадян Саркис Александрович – Ереван, 1977. – 21 с.
113. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин–т философии РАН; Нац. обществ.–науч. фонд; Предс. научно–ред. совета В.С. Степин.
114. Носова, И.В. Традиции как социальный феномен и объект социолого–информологического анализа. автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. 09.00.11 / Носова Ирина Владимировна – Новосибирск, 2000. – 18 с.
115. Нойзер, В. Структурные изменения в посттрадиционном обществе / В. Нойзер // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета – 2009. – №2(1). – С. 20–24.
116. Нойманн, И. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. / И. Нойман – М.: Новое издательство, 2004. – 335 с.

117. Нечипуренко, В.Н. Ритуал (опыт социально–философского анализа) / В. Н. Нечипуренко. – Ростов – на Дону: Изд–во Рост. ун–та, 2002. – 32 с.
118. Ницше, Ф. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом / Фридрих Ницше // О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Фридрих Ницше. – М.: АСТ, 2005. – С. 119 – 222 с.
119. Онианс, Р. На коленях богов. / Р. Онианс. – М.: Прогресс–Традиция, 1999. – 592 с.
120. Осипова, О.А. Американская социология о традициях в странах Востока. / О.А. Осипова – М.: Наука –1985. – 129 с.
121. Ожегов, С.И. Словарь русского языка. / С.И. Ожегов – М.: Русский язык, 1978.– 817 с.
122. Паин, Э.А. Вызовы культурного разнообразия и поиски ответов на них в современном обществоведении / Э. А. Паин // Природные и социальные вызовы XXI века: природа, общество, пространство. Географические подходы в странах СНГ. – М.: Наука – 2012. – С. 37–52.
123. Паин, Э.А. Об особенностях современного русского национализма (по материалам анализа современной русской прозы) / Э.А. Паин // Россия реформирующаяся: Ежегодник – 2005 / Отв.ред. Л.М. Дробижева. – М.: Институт социологии РАН – 2006. – С. 260–273.
124. Паин, Э.А. Между империей и нацией. Модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России. / Э.А. Паин – М.: Новое издательство, 2004. – 248 с.
125. Паин, Э.А. Этнополитический маятник. Динамика и механизмы этнополитических процессов в постсоветской России / Э. А. Паин – М.: Институт социологии РАН, 2004. – 328 с.
126. Панарин, А.С. Стратегическая нестабильность в XXI в. / Э.А. Паин – М.: Алгоритм, 2003. – 558 с.

127. Пантин, И.К., Плимак, Е.Г., Хорос, В.Г. Революционная традиция в России. 1783–1883 гг. / И. К. Пантин, Е.Г. Плимак, В.Г. Хорос – М.: Мысль, 1986. – 341 с.
128. Парсонс, Т. Система современных обществ. – / Т. Парсонс – М.: Аспект Пресс, 1998. – 269 с.
129. Полонская, И.Н. Социокультурная традиция: онтология и динамика: автореф. дис. ... докт. филос. наук : 09.00.11 / Полонская Ирина Нисоновна – Ростов н/Д, 2006. – 55 с.
130. Пигалев, А.И. Философский нигилизм и кризис культуры. / А.И. Пигалев – Саратов: Изд-во Саратов. Унив., 1991. – 149 с.
131. Розов, М.А. Научное знание и механизмы социальной памяти: автореф. дис. ... докт. филос. наук: 09.00.11 / Розов Михаил Александрович – М., 1990. – 45 с.
132. Розов, М.А. Теория социальных эстафет и проблема анализа знания / М.А. Розов // Теория социальных эстафет: История Идеи –Перспективы. Новосибирск: НГУ – 1997. – С. 9–67.
133. Российская социологическая энциклопедия. Под общей ред. Г.В. Осипова. – М.: Изд. группа НОРМА–ИНФРА – М, 1998. – 672 с.
134. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология / / Ред.–сост. И. Н. Сиземская, Л. И. Новикова.– М.: Наука, 1993 – 367 с.
135. Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: Сб. тр. евразийцев / Отв. ред. Н. И. Толстой; Рос. фонд культуры. – М.: Беловодье, 1997. – 525 с.
136. Рябых, Ю.А. Внешнеполитические ориентиры Русской православной церкви (1991–2000)/ Ю.А. Рябых // Pro et Contra. Осень 2001 Том 6, №4. Внешняя политика России: 1991–2000. Часть II. – М.: изд-во Московский Центр Карнеги, 2001. – С. 118–134.
137. Скворцов, Н.Г. Проблема этничности в социальной антропологии. / Н.Г. Скворцов – СПб: Изд-во СПбГУ, 1996. – 184 с.

138. Сокольский, С.П. Консерватизм, либерализм, социализм... / С.П. Сокольский // Мировая экономика и международные отношения.–1992.– №8. – С. 89.
139. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / Под ред. Л. М. Брагиной –М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. – 384 с.
140. Сугрей, Л.А. Традиционализм в контексте социально–философского анализа: дисс. ...докт. филос. наук: 09.00.11 / Сугрей Леонид Александрович - Ставрополь, 2003 – 397 с.
141. Суханов, И.В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. / И.В. Суханов – М.: Политиздат, 1976. – 215 с.
142. Суханов, И.В. Обычаи, традиции и обряды как социальное явление. / И.В. Суханов – Горький: Волго–Вятское книжное изд-во, 1973. – 256 с.
143. Степин, В.С. Теоретическое знание, структура, историческая эволюция традиции. / В.С. Степин – М.: Прогресс, 2003. – 743 с.
144. Степин, В.С., Горохов, В.Г., Розов, М.А. Философия науки и техники. / В.С. Степин, В.Г. Горохов, М.А. Розов – М.: Контакт–Альфа, 1995. – 380 с.
145. Степин, В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего. [Электронный ресурс] / В.С. Степин, // 1998– Режим доступа <http://philosophy.ru/library/stepin/epoch.html>
146. Тихонова, С.В. Человек в пространственных структурах глобального социума: дис. ...докт. филос. наук: 09.00.11/ Тихонова Софья Владимировна – Саратов, 2003. – 136 с.
147. Тишков, В.А. Очерки теории и политики этничности в России. / В.А. Тишков – М.: Русский мир, 1997. – 532 с.
148. Тишков, В.А. Конфликт в сложных обществах. Введение к русскому изданию / В.А. Тишков // Этнополитический конфликт: пути трансформации: настольная книга Бергхофского центра. – М. – 2007. – С. 12-14.
149. Тишков, В.А. Стратегия и механизмы национальной политики в Российской Федерации / В.А. Тишков // Этнографическое обозрение – 1993. – № 5. – С. 5–12.

150. Тишков, В.А. Этническое и религиозное многообразие основа стабильности и развития российского общества / В.А. Тишков // Гражданское общество: История и современность. – Чита – 2007. – С. 7–19.
151. Толковый словарь русского языка в 3-х тт. / Под ред. Д. Н. Ушакова. – М. – 2001. – Т. 1. – 704 с., Т.2. – 688 с., Т.3. – 672 с.
152. Толстых, В.И. Этнос глобального мира / В.И. Толстых // Этика: новые старые проблемы. К шестидесятилетию Абдусалама Абдулкеримович Гусейнова/ Отв. ред. Р.Г. Апресян. – М.: Гардарики, 1999. – 256 с.
153. Толстоухов, А.В. Глобальный социальный контекст и контуры эко-будущего. / А.В. Толстоухов // Вопросы философии – 2003. – № 8. – С. 61–64.
154. Тоффлер, Э. Шок будущего / Э. Тоффлер – М.: Аст, 2002. – 557с.
155. Тхагапсоев, Х.Г. К особенностям социального бытия современной России. / Х.Г. Тхагапсоев // Вопросы философии – 2004. – № 12. – С. 155–163.
156. Умланд, А. «Последний бросок на Юг» Жириновского и дефиниция фашизма / А. Умланд // Без темы. – 2007. – Т. 2. – №2 (4). – С. 46–57.
157. Умланд, А. Постсоветские правозэкстремистские контрэлиты и их влияние в современной России (На примере восхождения Александра Дугина) / А. Умланд // Неприкосновенный запас. – 2008. – №1 (57). – С. 80–93
158. Умланд, А. “Неоевразийство”, вопрос о русском фашизме и российский политический дискурс / А. Умланд // Континент – 2007 – № 133. – С. 279–285.
159. Федорова, М.М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века. / М.М. Федорова – М.: Институт философии РАН, 1997. – 204 с.
160. Федотова, В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения / В.Г. Федотова // Вопросы философии – 2000. – № 4 – С. 3–27.
161. Федотова, В.Г. Неклассические модернизации и альтернативы модернизационной теории Текст. / В.Г. Федотова // Вопросы философии – 2002. – № 12 – С. 3–21.
162. Федотова, В.Г. Модернизация «другой» Европы / В.Г. Федотова – М.: ИФРАН, 1997. – 255 с.

163. Федотова, В.Г. Хорошее общество / В.Г. Федотова – М.: Прогресс–Традиция – 2005. – 544 с.
164. Федотова, В.Г., Колпаков, В.А., Федотова, Н.Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации / В.Г. Федотова, В.А. Колпаков, Н.Н. Федотова. – М.: Культурная революция, 2008. – 608 с.
165. Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки. / П.Фейерабенд – М.: «Прогресс», 1986. – 544 с.
166. Философский словарь : основан Шмидтом Г. / под. ред. Г. Шишкоффа. М.: Республика, 2003 – 575 с.
167. Философско–психологические предположения Школы диалога культур / под общ. ред. В.С. Библера – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998. – 216 с.
168. Филатов, С.Б. Новое рождение старой идеи: православие как национальный символ / С.Б. Филатов // Полис. – 1999. – № 3. – С. 138–149.
169. Финько, М.В. Религиозно–философская концепция русской культуры (на материале работ И.А. Ильина): автореф. дисс. ...докт. филос. наук: 09.00.11 / Финько Маргарита Васильевна – Ростов–на–Дону, 2004. – 46 с.
170. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. / М. Фуко – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
171. Фуко, М. Археология знания. Перевод с французского С.Митина и Д.Стасова / М. Фуко – Киев: Ника–центр, 1996. – 208 с.
172. Фуко, М. Порядок дискурса / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с французского С. Табачниковой – М.: Касталь, 1996.– 448 с.
173. Фрумкин, К.Г. Традиционалисты: портрет на фоне текстов / К.Г. Фрумкин // Дружба народов, 2002. – С. 121–141
174. Флиhbьберг, Б. Хабермас и Фуко: мыслители для гражданского общества / Б. Флиhbьберг; пер. с англ. Д.Г. Лахути // Вопросы философии. – 2002. – № 2 – С. 137–157.

175. Хантингтон, С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. / С. Хантингтон – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 635 с.
176. Хантингтон, С. Политический порядок в меняющихся обществах. / С. Хантингтон – М.: Прогресс–Традиция, 2004. – 480 с.
177. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций. / С. Хантингтон – М.: АСТ МОСКВА, 2006. – 571 с.
178. Хантингтон, С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. / С. Хантингтон – М.: РОССПЭН, 2003. – 368 с.
179. Хачатурян, В.М. «Вторая жизнь» архаики: архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. / В.М. Хачатурян – М.: Academia, 2009. – 292 с.
180. Ценности гражданского общества и личность / сост. А.И. Михайлова, отв. ред. Р.Г. Апресян – М.: Гардарика, 2001. – 238 с.
181. Цымбурский, В.Л. “Новые правые” в России: национальные предпосылки заимствования идеологии / В.Л. Цымбурский // Куда идет Россия? Альтернативы общественного развития, под ред. Т. Заславской – М. – 1995. – С. 472–482.
182. Честнейшина, Д.А. Социально–философская антропология И.А. Ильина: автореф. дис. ...канд. фил. наук. 09.00.11 / Честнейшина Диана Анатольевна – Архангельск, 2006. – 22 с.
183. Чистов, К.В. Традиция, «традиционное общество» и проблема варьирования / К.В. Чистов // Советская этнография – 1981. – № 2. – С. 105 – 107.
184. Чистов, К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. / К.В. Чистов – Л.: Наука, 1986. – 220 с.
185. Шабатура, Л.Н. Традиция в социокультурном развитии личности: дисс. ...докт. филос. наук: 09.00.11/ Шабатура Любовь Николаевна – М., 2004. – 414 с.
186. Шамо́в, В.А. Проблема теории традиции в современной европейской и американской философии культуры: В. Хёсле, Д. Зильберман, С. Аэш : дисс. ...канд. филос. наук: 09.00.11. / Шамо́в Виктор Альбертович – Нижний Новгород, 2006. – 164 с.

187. Шандыбин, С.А. Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели / С.А. Шандыбин // Этнографическое Обозрение – 1998. – №1. – С. 14–27.
188. Шацкий, Е. Утопия и традиция / Е.Шацкий – М.: Наука, 1990. – 350 с.
189. Шмитт, К. Политическая теология. Сборник / К. Шмитт переводы с нем. А. Филиппова – М.: «КАНОН–пресс–Ц», 2000. – 336 с.
190. Шмитт, К. Понятие политического / К.Шмитт // Вопросы социологии – 1992 – № 1. – С. 37–67.
191. Штепа, В.В. «Прорыв на ту сторону...» [Электронный ресурс] / В.В. Штепа // Прорыв на ту сторону... – 1997. – Режим доступа <http://kitezh.onego.ru/proryv.html>
192. Эвола, Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. / Ю. Эвола – М.: АСТ, 2005. – 445 с.
193. Эвола, Ю. «Рабочий» в творчестве Эрнста Юнгера / Ю. Эвола. – СПб.: Наука, 2005. – 192 с.
194. Эвола, Ю. Языческий империализм / Ю. Эвола // М.: Русское слово, 1992. – 204 с.
195. Эйзенштадт, Ш.Н. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. / Ш.Н. Эйзенштадт – М.: Аспект–пресс, 1999. – 416 с.
196. Элиас, Н. Общество индивидов / Н. Элиса – М.: Праксис, 2001. – 336 с.
197. Эрикссон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эрикссон. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. – 344 с.
198. Эрикссон, Э. Детство и общество. / Э. Эрикссон – СПб: Издательский центр «МарТ», 2006. – 592 с.
199. Элиаде, М. Аспекты мифа. / М. Элиаде – М.: Инвест–ППП – 1996. – 239 с.
200. Элиаде, М. Космос и история. Избранные работы. / М. Элиаде – М.: «Прогресс», 1987. – 312 с.

201. Элиаде, М. Мефистофель и Андрогин / М. Элиаде – СПб.: «Алетейя», 1998. – 376 с.
202. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении. / М. Элиаде – СПб.: «Алетейя», 1998. – 250 с.
203. Элиаде, М. Священное и мирское. / М. Элиаде – М.: Изд-во Московского университета, 1994. – 144 с.
204. Элиаде, М., Кулиано, И. Словарь религий, обрядов и верований. Научный редактор Е. Мурашкина. Перевод с французского. / М. Элиаде, И. Кулиано – СПб.: «Университетская книга», 1997. – 416 с.
205. Элиаде, М. Шаманизм: архаические техники экстаза. / М. Элиаде – Киев: «София», 1997. – 286 с.
206. Энгельс, Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс – М.: Госполитиздат, 1952. – 328 с.
207. Юнгер, Э. Рабочий. Господство и гештальт. / Э. Юнгер – СПб.: Наука, 2000. – 539 с.
208. Юнгер, Ф.Г. Греческие мифы / Ф.Г. Юнгер – СПб.: Фонд УН-т, 2006. – 400 с.
209. Юнгер, Ф. Г. Ницше: Пер. с нем. А.В. Михайловского. / Ф.Г. Юнгер. – М.: Праксис, 2001. – 256 с.
210. Юнгер, Ф. Г. Совершенство техники: Пер. с нем. / Ф. Г. Юнгер – СПб.: Фонд УН-т, 2003. – 560 с.
211. Юнгер, Ф.Г. Язык и мышление: Пер. с нем. К.В. Лощевского / Ф.Г. Юнгер – СПб.: Наука, 2005. – 301 с.
212. Юнгер, Э. Тотальная мобилизация; О боли / Э. Юнгер; Пер. с нем. А.В. Михайловского; Под ред. Д.В. Складнева – СПб.: Наука, 2000. – 537 с.
213. Ben-Amos D. The Seven Strands of Tradition: Varieties in its Meaning in American Folklore Studies. Journal of Folklore Research, 1984.
214. Bloch. M. Political Language and Oratore in Traditional Society, New York: Academic Pres, 1975

215. Federici, Michael P. Eric Voegelin: The Restoration of Order. Wilmington, DE: ISI Books, 2002
216. Foulquie P. et Saint-Jean R. Dictionnaire de la langue philosophique. Paris, 1969.
217. Giddens A. Beyond Left and Right: The future of radical politics. Cambridge: Polity Press, 1999
218. Gross D. The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1992.
219. Glassie H. Tradition // Journal of American Folklore. – 1995. – № 108.
220. Griffin R., «Revolts Against the Modern World: The Blend of Literary and Historical Fantasy in the Italian New Right» in Literature and History, 1985
221. Goody J. The Interface between the Written and the Oral. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
222. Gulen Fethullah M. In True Islam, Terror Does not Exist // Terror and Suicide Attacks: an Islamic Perspective. New Jersey, 2004
223. Hanson A. The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic // Am. An. 1989. V. 91.
224. Halbwachs, M, The collective memory, New York, Harper & Row Colophon Books. 1985.
225. Heeslerman J.C. The inner Conflict of Tradition, Chicago: University of Chicago Press, 1985.
226. Jackson J. Culture. Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupes. Columbia // Am. Eth. 1995. V. 22. № 1.
227. Kushiner, James M., Ed. Creed and Culture: A Touchstone Reader. Wilmington, DE: ISI Books, 2003
228. Riggs F. Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society. Boston, 1964.
229. Russello, Gerald J. The Postmodern Imagination of Russell Kirk. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2007
230. Shils. E. Tradition. London, Boston: Faber and Faber, 1981

231. Schneider D.M. American kinship: a cultural approach. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice–Hall, 1968.
232. Stern L. W. Psychology of Early Childhood up to the six year of age. London. 1924.
233. Stone, Brad Lowell Robert Nisbet: Communitarian Traditionalist. Wilmington, DE: ISI Books., 2002
234. The Invention of Tradition / Ed. by E. Hobsbawm, E. Ranger. New York: Columbia University Press, 1993.
235. The Unanimous Tradition, Essays on the essential unity of all religions, by Joseph Epes Brown, Titus Burckhardt, Rama P. Coomaraswamy, Gai Eaton, Isaline B. Horner, Toshihiko Izutsu, Martin Lings, Seyyed Hossein Nasr, Lord Northbourne, Marco Pallis, Whitall N. Perry, Leo Schaya, Frithjof Schuon, Philip Sherrard, William Stoddart, Elémire Zolla, edited by Ranjit Fernando, Sri Lanka Institute of Traditional Studies, 1991
236. Willey, Gordon R. and Philip Phillips. Method and Theory in American Archaeology. University of Chicago Press, Chicago, 1958.