

0-760954

*На правах рукописи*

**Полонская Ирина Нисоновна**

**СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ:  
ОНТОЛОГИЯ И ДИНАМИКА**

09.00.11 – социальная философия

**Автореферат**

диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Ростов-на-Дону–2006

Работа выполнена в Ростовском государственном университете  
в Институте по переподготовке и повышению  
квалификации преподавателей социальных и гуманитарных наук  
на кафедре социологии, политологии и права

**Научный консультант:** доктор философских наук, профессор  
**Волков Юрий Григорьевич**

**Официальные оппоненты:** член-корреспондент РАН,  
доктор философских наук, профессор  
**Горшков Михаил Константинович**

доктор философских наук, профессор  
**Ерыгин Александр Николаевич**

доктор философских наук, профессор  
**Маршак Аркадий Львович**

**Ведущая организация:** **Московский государственный  
университет им. М.В. Ломоносова**

Защита состоится "12" октября 2006 г. в 13-00 часов на заседании  
диссертационного совета Д.212.208.01 по философским и социологи-  
ческим наукам в Ростовском государственном университете (344006,  
г.Ростов-на-Дону, ул. Пушкинская, 160, ИППК при РГУ, ауд.34).

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке РГУ  
(344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Пушкинская, 148).

Автореферат разослан "10" сентября 2006 г.



0000300043

Ученый секретарь  
диссертационного совета



М.Б. Маринов

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность темы исследования.** Всплеск исследовательского и публицистического интереса к феномену традиции как таковой, традиционным формам социальной и частной жизни, внутреннему смыслу, скрытому в этих формах и составляющему по мнению многих как бы противовес профаническому прогрессизму и наступающему социокультурному кризису, наблюдается в отечественной и зарубежной социально-философской мысли с шестидесятых годов XX века. Является ли это продуктом определенной социальной ситуации, или же просто знаменует собой наступление новой фазы цикла, фазы «отрицания прогрессистского отрицания»? Вероятнее всего, правильны оба ответа. К концу века, насыщенного революционным негативизмом и революционными обещаниями кардинального изменения бытия человека в обществе, обнажилась тщета этих притязаний и была в полной мере заплачена и осмыслена их кровавая цена. С другой стороны, интерес к проблеме традиции в период позднего социализма подспудно мотивировался нарастающим социокультурным вакуумом, закономерным в обществе, начавшем отсчет своей исторической жизни с нуля, изгнавшем всякую культурную память, кроме революционной, но все больше на практике отдалявшегося от соответствия критериям «революционности».

Отказ от идеологем советской эпохи в постперестроечное время, естественно, стимулировал ностальгический поиск традиционных оснований социального переустройства. Теперь это диктуется уже простой потребностью общества в самосохранении, поскольку в ходе перестройки население получило шоковый урок аксиологического релятивизма. Двукратное на протяжении жизни двух поколений отбрасывание привычных мировоззренческих установок и двукратная ломка структур социального бытия поставили под угрозу социальную самоидентификацию множества людей, способствовали развитию у них безразличия, социальной апатии, идеологического нигилизма. С другой стороны, возникший идеологический вакуум стал быстро заполняться вновь актуализируемыми идеями национальной и религиозной сверхполноценности, межэтнической враждебности, и этому сопутствует намеренное спекулирование соответственно интерпретируемыми национальными и религиозными традициями. Кроме того, несомненными представляются усилия властных структур опереться в своем стремлении к социальной и экономической стабилизации российского общества на определенные исторически присущие ему ценностные паттерны, возведя их в статус «традиционных», хотя традиционными для России можно назвать не только эти почвеннические по характеру ценно-

сти, но и противоположные, оппозиционные. Таким образом, проблема традиции в настоящее время стоит в России как никогда остро, что делает актуальными исследования на эту тему.

Ностальгия по традиции в настоящее время не может рассматриваться как чисто российская, постсоветская реалья. Неожиданный поворот в сторону правого радикализма на Западе свидетельствует об определенном кризисе устоявшегося поствоенного демократического мира, о стремлении значительной части населения к более жестким формам социального порядка. Активное использование правыми политическими силами творческого наследия европейской школы традиционализма astonраживает и дополнительно стимулирует влечение философов и социологов к вопросам, связанным с метафизической и социальной сущностью традиции.

Наконец, необходимость обращения к данной тематике обусловлена недавними событиями глобального масштаба. Речь идет о том, что в последнее время окончательно кристаллизовалось и перестало быть подспудным, вышло на поверхность противостояние секуляризованного современного мира и мира религиозного фундаментализма, который можно рассматривать как доведенное до крайности воплощение практического мировоззрения традиционализма. Это противостояние, которое еще не обрело адекватного исследования в плане философии, есть нечто гораздо большее, чем социально-политическое явление, хотя и эту его сторону нельзя недооценивать. В нем обнаруживается глубинный метафизический пласт, подлежащий в конечном счете философскому исследованию. Исследование традиции – ключ к раскрытию метафизики социального бытия. Этим определяется его непреходящая эвристическая ценность.

Таким образом, актуальность социально-философского исследования традиции определяется совокупностью социально-политических, идеологических, внутритеоретических факторов, главными из которых являются: назревшая потребность общества в осмыслении и восстановлении традиций как значимого агента социальной стабилизации; угрожающая всему миру активизация религиозного фундаментализма; необходимость критического переосмысления традиционалистски-ориентированных идеологем, служащих обоснованием межнациональной и межкультурной розни.

**Степень научной разработанности темы.** Изучение сущности, содержания, исторических изменений и перспектив будущего социокультурной традиции имеет долгую и насыщенную историю. Оно происходило и происходит на нескольких уровнях: философского осмысления, исследования в рамках теории культуры, этносоциологии и становящейся традициологии, истории и теории религии, этнографии и фольклористики. На сегодняшний день существует обширная как зарубежная, так и отечественная литература, посвященная изучению сущности понятия традиции, динамики ее исторических изменений, соотношения традиции и новации.

Поскольку понятие традиции тесно связано с представлениями о соотношении настоящего и прошлого в культуре, о направленности истории и преэминентности ценностей, его субъективно-оценочная составляющая значительна, и это сказывается в доходящем до полярной противоположности разнообразии трактовок его референта. Соответственно в философской и социологической мысли сложились две основные парадигмы понимания сущности традиции. Натуралистическая или онтологическая парадигма восходит к идеям, развитым в классической социологии – в трудах К. Манхейма, М. Вебера, Э. Дюркгейма, Ф. Тенниса, рассматривавших традицию и традиционное в ракурсе дихотомического противопоставления индустриальному типу общества и рациональному типу организации власти. В настоящее время дихотомический подход к традиции и связанные с ним теории модернизации считаются неадекватными, требующими поправок (это обосновано в работах Ш. Айзенштадта, Л. Рудольфа и С. Рудольф, М. Сингера, Д. Типпса и др.), а натуралистическая парадигма исследования традиции представлена подходами, базирующимися на представлении об определенном неизменном (или относительно неизменном) содержательном культурном наследии, составляющем основу социокультурной макроидентичности, в межгенерационной передаче которого и заключается традиция. Таких взглядов придерживаются Р. Де Андрад, Д. Бен-Амос, Э. Гидденс, Д. Гросс, А. Кребер, А. Ллойд, Б. Макдональдс, Г. Уилли, Ф. Филипс и многие другие.

В то же время значительное количество сторонников в зарубежной традициологии получило конструктивистское понимание, согласно которому традиция представляет собой бесконечно изменчивую динамическую реальность, создаваемую культурными и политическими элитами живущих поколений. В конструктивистском понимании традиция полностью лишена неизменного определяемого ядра. Эта точка зрения представлена в работах Дж. Линнекин, М. Смит, К. Торен, Р. Хэндлера, Д. Шнайдера и др. Промежуточную позицию в оценке соотношения динамического и статического в социокультурной традиции занимают такие известные традициологи как Ш. Айзенштадт и Э. Шилз, выделяющие в структуре традиции постоянное ядро («центральную зону») и изменчивую периферию.

Помимо автономно конституировавшейся традициологии (как замечает отечественная исследовательница С. Лурье, за рубежом традициология вписывается в структуру социологии, тогда как в России она развивается скорее в дисциплинарных рамках культурологии), проблемы социокультурной традиции решаются в самом широком контексте практически всеми философскими, социологическими, культурологическими, антропологическими, религиоведческими школами. Эти проблемы нашли отражение в работах выдающихся мыслителей постмодернизма (Ж. Делез, Ж. Бод-

рийяр, Ж. Деррида), указывающих на «сконструированность» существующих знаковых систем культуры, их кризис и необходимость их деконструкции; в структуралистской лингвистике и культурологии (К. Леви-Стросс, Ф. де Соссюр, Р. Барт, Р. Якобсон и др.) в связи с исследованиями общих структур значения в традиционных культурах; в постструктуралистских антропологических исследованиях (Кл. Гирц и др.), согласно которым культурные миры не только автономны и равнозначны, но и непропищаемы друг для друга в плане понимания.

В исследованиях Я. Ассмана и М. Хальбвакса анализируется историческая динамика традиции и культурной памяти, а также связь между процессами традиционализации и изменением форм и технологий коммуникации. Э. Хобсбоум, М. Раппопорт, Т. Рэнджер, Дж. Гуди, Уатт исследуют значение письменности в процессе формирования традиции. Роль текста как агента межпоколенной коммуникации детально рассматривается в герменевтических работах Г. Гадамера и П. Рикера. Последний также сыграл значительную роль в анализе символических форм традиционной культуры наряду с Р. Алло, Э. Кассирером, М. Элиаде, К. Юнгом. Проблемы трансляции культурных образцов в традиции на уровне личного взаимодействия, воспроизводство культуры через воспроизводство типа личности успешно анализировались В.С. Семенцовым.

Нельзя обойти вниманием направление мысли, заявившее о себе как традиционализм и претендующее на реабилитацию и апологию традиционных форм религиозной и социальной жизни. Традиционализм «первой волны» был представлен преимущественно французскими католическими мыслителями, связывавшими понятие традиции с римско-католическим преданием (Ж. де Местр, Л. де Бональд, Ф. де Оливье, Ф. де Шатобриан). В XX в. парадигма романтизации традиции как изначальной формы организации жизни на сакральных основаниях приобрела новые очертания в трудах Р. Генона, А. Кумарасвами, Ф. Шуона, Ю. Эволя, где острая критика социального порядка, идеологии и культуры модерна давалась в контексте эзотерического подхода к истории человечества, а традиция рассматривалась как единое дореволюционное, аутентичное состояние общества. К традиционализму примыкает феноменологическая герменевтика М. Элиаде, предложенная им в качестве методологии интерпретации символизма религиозных традиций и изучения экзистенциальной специфики жизненного мира «традиционного человека». Исламское «крыло» традиционализма в настоящее время представлено работами С.-Х. Насра.

Со времен формирования психоаналитического направления в интерпретации явлений культуры сущность традиции плодотворно исследуется и в его рамках. В понимании З. Фрейда стремление к воспроизводству событий и практик прошлого является проекцией бессознательного переживания индивидуальной истории. К. Юнг создал во многом новую пара-

дигму изучения традиции, связав ее с архетипическими структурами коллективного бессознательного, что оказалось плодотворным прежде всего для объяснения традиционных механизмов достижения индивидуации и формирования личной идентичности, для исследования иррефлексивных составляющих традиции и ритуальных практик. В этом ключе традиция продолжает затрагиваться, в частности, в психоаналитических работах (Эд. Эдингер) исследованиях ритуала М. Евзлина, М. Поланьи и в значительной мере в работах В. Топорова.

Работы отечественных исследователей советского периода главным образом концентрировались на проблемах соотношения традиционного и инновативного, сущности и источников новации, природы стереотипизации и поиске единых закономерностей перехода от традиционных социальных форм к современным. В период с 1960-х по 1980-е годы было предпринято несколько попыток осмысления феномена традиции на основе господствовавшего формационного подхода и деятельностно-адаптивного понимания культуры – в работах Д. Балашова, В. Власовой, Э. Соколова, И. Суханова, Э. Маркаряна, В. Плахова, К. Чистова и др. Позже связанное с перестройкой переосмысление концептуальных основ марксистского понимания истории привело к отказу от представлений об универсальных линейных траекториях исторического развития, ведущих к однозначно понимаемому прогрессу (в частности, одним из первых среди советских исследователей эту проблему поднял М.К. Петров). В центре внимания оказалась проблема соотношения традиционного и инновативного в динамике культурных изменений (Э. Абрамян, С. Арутюнов, Ю. Давыдов, А. Першиц, А. Шушарин и О. Шушарина и др.), а также проблема поиска путей модернизации традиционных – в том числе и постсоветских – обществ (исследования А. Ерыгина, Н. Наумовой, Л. Романенко, В. Федотовой, В. Ядова и др.). В исследованиях конкретно-культурологического плана, в частности, востоковедческих, в этот период наметилась тенденция к совмещению историко-формационного и цивилизационного подходов к традиции. Особо следует упомянуть понимание традиции как мыслительной преемственности, лежащей в основе культуры (А. Зильберман, М. Мамардашвили).

Для постперестроечных десятилетий характерно включение в отечественный научный и культурно-публицистический оборот идей зарубежных традиционалистов первой и второй волны. В этой связи необходимо отметить вклад в развитие представлений о сущности традиции сложившейся в последние десятилетия отечественной школы традиционализма, в частности В. Арсеньева, А. Дугина, Г. Джемалы, Е. Головина, А. Малера, М. Стефанова, Т. Фадеевой, В. Штепы и др. Их работы, построенные на творческом освоении концепций крупных традиционалистских мыслителей, дают возможность увидеть в традиции метафизическую перспективу

и заслуживают серьезного и внимательного отношения. Следует здесь же упомянуть и «постмодерн-фундаментализм» С. Корнева, ставящий целью синтез возрожденной традиции и культуры постмодерна. Тем не менее все модификации традиционализма на российской почве остаются разновидностью «философского андеграунда», а идеи представляющих их авторов далеки от принятых стандартов социально-философского дискурса и могут использоваться в его рамках лишь с большими оговорками и ограничениями.

Из сказанного очевидно, что состояние научной разработанности проблематики, связанной с традицией и традиционностью, можно назвать неоднозначным. С одной стороны, в отечественной литературе и за рубежом имеется значительное количество работ, с различных методологических позиций и в рамках различных парадигм рассматривающих генезис, сущность и динамику традиции, ее соотношение с инновативным в культуре и обществе. С другой стороны, плюрализм подходов свидетельствует не только о научной значимости темы, но и о недостаточной проясненности самого понятия, и о неоднозначности исторического самоопределения наших современников. Тем более что большинство современных работ по традиции (исключая традиционалистские) пока находится на уровне постановки проблем и дискуссий. Нам представляется, что остается необходимым комплексное и многостороннее исследование традиции в ее сущностном, диахроническом и экзистенциально-личностном ракурсах. Не претендуя на исчерпывающее решение этой задачи, автор стремится внести в него свой посильный вклад.

Цель работы заключается в осуществлении социально-философского исследования онтологических и диахронических аспектов традиции как культурно-символической основы воспроизводства макроидентичности.

Для достижения указанной цели потребовалась постановка и решение ряда промежуточных исследовательских задач:

- проанализировать и сопоставить основные методологические подходы к пониманию и сущностному определению феномена традиции;
- оценить концептуальный вклад традиционализма как альтернативной парадигмы понимания традиции;
- выявить преемственность и различия между модернизмом и постмодернизмом, структурализмом и постструктурализмом) в понимании традиции;
- вскрыть и проанализировать коммуникативные механизмы межгенерационного воспроизводства культурной макроидентичности в бесписьменных культурах, исследовать процессы традиционализации ритуальных практик;
- проследить динамику фиксации и трансляции традиционного содержания в процессе генезиса культур, базирующихся на тексте;

- выявить специфику передачи традиционного содержания через текст и исследовать изменения, связанные с формированием визуальной культуры;
- рассмотреть функционирование традиции как символической системы коммуникации;
- исследовать традиционные практики в аспекте формирования экзистенциального пространства личной идентичности;
- изучить механизмы воспроизводства идентичности в традиционных культурах;
- раскрыть в сравнительном анализе идеально-типических характеристик специфику современного и традиционного типов ментальности;
- обосновать взаимосвязь между секуляризацией культуры и кризисом социокультурной традиции;
- проанализировать возможности и механизмы сохранения и адаптации традиций в процессе формирования глобальной постмодерной культуры.

**Объект** настоящего исследования составляет социокультурная традиция как непрерывно воспроизводящаяся система символически оформленных стереотипизированных знаний, представлений и практик в ее исторических модификациях.

**Предметом** исследования являются антропоонтологические основания и историческая динамика социокультурной традиции.

**Теоретико-методологическую основу исследования** составляют идеи и труды отечественных и зарубежных специалистов в области социальной философии и культурной антропологии, заложивших основы современного понимания социокультурной традиции как феномена, а также работы мыслителей, представляющих традиционалистский дискурс. Данная диссертационная работа написана с позиций онтологического понимания традиции как корпуса символических структур, обладающих объективным значением, отражающих статус человеческого бытия и конституирующих культурное сознание. Соответственно этому базовой сквозной методологией, которой автор придерживался на протяжении всего исследования, является символический структурализм, применительно к изучению традиции представленный прежде всего Ш. Айзенштадтом. Поскольку речь идет о символическом характере связи знаков и значений, в качестве второго, органически связанного с первым методологического подхода следует назвать герменевтическую феноменологию М. Элиаде. Большое значение для решения поставленных исследовательских задач имели теоретические представления о структуре личности и надперсональных структурах психического, развитые в юнгианской аналитической антропологии, в частности, концепция архетипических форм коллективного бессознательного и их роли в процессе индивидуации.

В то же время в работе над диссертацией автор ориентировался на некоторые интуиции, связанные с традиционализмом как альтернативным типом философского дискурса о традиции и позволяющие рассматривать феномен социокультурной традиции в перспективе метафизики социального бытия. В этом смысле продуктивными оказались работы Р. Генона, А. Кумарасвами, Ю. Эволя, отечественного философа-традиционалиста А. Малера, Т. Фадеевой и М. Стефанова.

Исследования российских специалистов – С. Иваненкова, Э. Маркаряна, К. Чистова, С. Лурье, В. Розова и др. – определили изначальный ракурс анализа и узловые проблемы, требующие решения в контексте поиска адекватного определения традиции. Речь идет о проблемах дифференциации понятий традиции и культуры, соотношения традиции и новации, зон идентичности и изменчивости внутри традиции, источников внутренней динамики последней.

Анализируя историческую динамику традиции в ее соотношении с культурной памятью и в процессе межгенерационной коммуникации, автор широко опирался на идеи Я. Ассмана и М. Хальбвакса, а также на концепцию культурной коммуникации Ж. Деррида, акцентирующую глубину различий между письменной и изустной формами передачи традиционного содержания; на материалы исследований К. Леви-Стросса и, соответственно, на элементы методологии классического структурализма в показе общих структур функционирования механизмов культурной памяти в бесписьменных и обладающих письменностью культурах; на герменевтические концепции Г. Гадамера и П. Рикера.

В ходе работы над диссертацией были получены результаты, содержащие следующие элементы научной новизны:

- показано, что две основные методологические парадигмы понимания сущности социокультурной традиции – объективистская (онтологонатуралистическая) и конструктивистская – предлагают логически несовместимые и эвристически ограниченные варианты ее определения, и обоснована необходимость более высокого уровня синтеза в исследовании сущности традиции;

- установлено, что в парадигме традиционализма понятие традиции относится исключительно к цепи эзотерических знаний и практик, обладающих онтологическим статусом канала восхождения, и к совокупности основанных на сакральном опыте форм культуры и социальной организации;

- выяснено, что понимание социокультурной традиции в рамках философии и культурной антропологии постмодернизма сводится к ее субъективизации, отрицанию онтологического наполнения ее как знаковой системы и концептуализации распада культурной преемственности;

- определено, что в мифоритуальном контексте бесписьменных культур идентичность сообщества и культурная память ассоциируются с представлением о единстве космического и социального порядка и вписаны в архаическую космологию;

- показано, что текст как агент межпоколенческой коммуникации создает структуру восприятия времени, формирующую историческое сознание и допускающую внутреннее дистанцирование реципиента от прошлого;

- обосновано значение развития визуальной культуры как фактора деформации передачи культурной памяти и размывания идентификационных границ в процессе воспроизводства макроидентичности;

- установлено, что символическая система традиции представляет собой целостный семантический контекст стереотипизации, воспроизводство которого составляет культурное воспроизводство сообщества в каждом из его членов;

- выяснено, что сакральная традиция располагает механизмами культурного воспроизводства макроидентичности через структурирование личности на базе непосредственного подражания учителю, предложен в качестве критерия типологизации культур на традиционные и современные характер культурного воспроизводства;

- установлено, что антропоонтологической основой традиционной культуры является корреляция символических структур сакральной традиции и архетипических образов бессознательного, конституирующих глубинные уровни индивидуальной психики и надперсонального психического;

- осуществлен сравнительный анализ идеально-типических характеристик традиционной и современной ментальности в отношении структуры сознания времени и выделены на этой основе типы социокультурного воспроизводства;

- обоснована связь секуляризации сакральной традиции с технологической и экономической модернизацией, с глобализационными процессами в культуре;

- показано, что социокультурная традиция является атрибутивным для социального бытия средством самовоспроизводства, и по мере утраты аутентичной сакральной традиции происходит искусственное конструирование новых традиционных форм для закрепления и воспроизводства макроидентичности.

Научная новизна полученных результатов исследования нашла отражение в следующих положениях, выносимых на защиту:

1. Выработка адекватного формального определения социокультурной традиции сталкивается с рядом трудностей, обусловленных широтой и многозначностью обыденного и научного использования этого понятия, а

также наличием методологических парадигм, предлагающих взаимоисключающие подходы к пониманию сущности предмета. Ограниченность онтологического подхода связана с игнорированием интерпретативной роли культурного субъекта и акцентированием объективной идентичности традиционного содержания как социального факта, в то время как конструктивистские определения лишают традицию объективного статуса, категоризируя ее как исторически изменчивый субъективный конструкт. Достижение более адекватного понимания требует учета включенности субъекта в процесс динамического конституирования традиции наряду с признанием объективности традиционного содержания, ограничивающего возможности произвольной интерпретации.

2. Традиционализм составляет альтернативную интерпретацию феномена традиции, акцентирующую ее метаисторизм и рассматривающую традиционные формы культуры и социальной организации в качестве акцидентальных по отношению к самой традиции как эзотерическому знанию. Понимание традиции как эзотерического знания определяет специфику традиционализма и противостоит ее пониманию как совокупности эстафетно передаваемых стереотипов культурного опыта, ориентирует на поиск сакральных оснований социального бытия и предписывает методологию изучения традиции через деконструкцию социокультурных форм модерна и герменевтико-феноменологическую реконструкцию значений символических структур традиционных мифоритуальных контекстов. В традиционализме традиция обладает онтологическим статусом канала восхождения к аутентичному бытию, мыслимому как изначальная интегрированность человеческой реальности в космическую интемпоральную целостность.

3. В философии и антропологии постмодернизма социокультурная традиция предстает как символическая система бесконечно вариативных, произвольно конструируемых, избираемых и интерпретируемых значений. Ключевая методологическая роль различия в постмодернизме здесь находит выражение в абсолютизации поливариантности и взаимной непознаваемости конкретных культурных традиций, в отрицании основанного на тождестве онтологического наполнения символических знаковых структур, в понимании социокультурного воспроизводства как игры различия и повторения в бесконечном копировании лишенных объективного референта знаков. Постмодернистская концепция традиции опирается на идею условности и перформативного характера любой культурной определенности, а также представление о креативной безграничности субъекта конструирования, творящего своей интерпретацией собственное прошлое; в качестве подхода к содержанию традиций предлагается метод герменевтической деконструкции, направленный на разрушение иллюзии объективности.

4. Исследование исторической динамики традиции предполагает анализ функционирования механизмов межпоколенческой коммуникации, преобразующих спонтанную коммуникативную память сообщества в рефлексивную культурную память, выступающую основой индивидуальной и групповой самоидентификации. Динамика традиции основывается на дифференциации и модификации структуры сознания времени и культурной памяти. Бесписьменный тип межпоколенческой коммуникации реализуется в эстафетной трансляции безмолвного знания в ритуальных и повседневных практиках, в рецитации эпических нарративов, и воспроизводство социокультурной идентичности осуществляется через причастность одной и той же сакральной космологии. Жесткая структура ритуала обеспечивает строгий характер повторения и четкость идентификационных границ, непосредственность архетипического мимезиса проявляется в прямом самоотождествлении участника с архетипическими образами. Мифоритуальный космологический контекст с его устойчивыми акцентами, циклическим повторением и макромасштабами поглощает индивидуальность, ассоциирует культурную память и идентичность с космическим и социальным порядком, а утрату последней – с хаосом и катастрофой.

5. Объективация культурной памяти поколений в базовом тексте письменной культуры и осуществление межпоколенческой коммуникации через текст создает особую структуру восприятия времени, допускающую возможность психологического дистанцирования субъекта от прошлого. Внутренняя незавершенность, процессуальность коммуникации через текст, присутствие в нем собственной телеологии формируют историческое сознание, воспринимающее прошлое как факт, а будущее как поливариантность и неопределенность. При этом текст вполне автономен от культурного ландшафта, функция которого сводится к фоновой. Механизм традиционализации состоит в формировании закрытого для изменений фиксированного текста-канона, утрачивающего изменчивость, свойственную «живой» культурной памяти. Табуированность канона оставляет, однако, пространство для позиционирования индивидуальности по отношению к культурному прошлому, которое осуществляется через комментирование и интерпретацию канонического текста, адаптацию его к новым историческим условиям, чем и определяется соответствующий – более динамический – тип воспроизводства культурной идентичности.

6. Доминирующее влияние визуальной культуры и изображения как основного способа коммуникации приводит к переструктурированию культурного пространства и размыванию культурной памяти в силу лабильности и зыбкости визуально транслируемых значений. Нестабильность смысловых границ образа, его определяемость контекстом формируют поливариантность понимания, виртуальность и пластичность образа переориентирует имажинативную деятельность субъекта на потребление, а

не на сотворчество. Визуальная культура лишает имагинацию привязки к пространственно-временным константам культурной памяти, способствует разрыву ее преемственности, индивидуализации и фрагментации культурного опыта.

7. Как символическая коммуникативная система традиция представляет собой единый и целостный семантический контекст стереотипизации восприятия и поведения на основе строго определенной герменевтики, воспроизводство которого и составляет культурное воспроизводство общества в каждом из его членов. Символические смысловые единицы традиционного контекста постепенно в той или иной мере теряют свое позиционное значение. Передача традиции как определенной космологии и мировоззрения, предписывающей конкретную систему практик, от поколения к поколению возможна лишь при условии полноты воспроизводства культурного контекста. Утрата или изменение каких-либо элементов контекста означает начало распада «живой» традиции, поскольку традиция всегда предполагает целостность понимания мира, единство социальной логики, основанной на сквозном различии сакрального в его символических репрезентациях и профанного. Незавершенность и контекстуальность символически выраженного знания свидетельствует о его неисчерпаемости, недостаточности любого перевода его в рациональную знаковую систему, который представляет собой всего лишь редукцию, тогда как символизм культурной традиции уходит своими корнями в нередуцируемое сакральное опыта.

8. Онтологическое ядро культурной макроидентичности составляет комплекс постоянных для данной традиции ценностей, ориентаций и характеристик, раскрываемых на экзистенциально-личностном уровне как архетипический прообраз личной идентичности-телоса, межпоколенческая трансляция которого происходит в контексте непосредственного общения учителя и ученика. Направленное формирование личной идентичности на основе духовного опыта учителя через прямой контакт и подражание представляется основным способом культурного воспроизводства в культурах традиционного типа и может служить базовым критерием типологизации культур на традиционные и современные.

9. Формирующее воздействие традиционной культуры на личность основывается на корреляции символических структур сакральной традиции и архетипических образов бессознательного, конституирующих глубинные уровни индивидуальной психики и надперсонального психического. Эта корреляция выступает как непреходящая антропоонтологическая основа традиционной культуры и определяет эффективность и высокий мобилизационный потенциал традиционных символов и практик как фактора поддержания социального порядка. Мобилизационные возможности сакральной традиции связаны с предлагаемой ею ориентацией личности

на достижение идентичности-телоса, ассоциируемой с осознанием глубинного «Я», Самости, и в то же время с укреплением идентичности посредством ее проецирования на более энергетически и символически целостный архетипический образ.

10. Опозиция «традиционное-современное» может быть переосмыслена и сохранена на основе классификации типов социокультурного воспроизводства. Традиционный тип социокультурного воспроизводства базируется на наличествующей в обществе непосредственной межличностной передаче сакральных смыслов и ценностей, на механизмах духовного ученичества и формирования личной идентичности в контексте ритуальных и культовых практик, и предполагает непрерывность культурной преемственности. Структура социокультурного воспроизводства современного типа предполагает возможность произвольно конституировать момент «нового начала истории», разрыва «истории» и «предыстории», маркирующего конец неаутентичной и начало аутентичной, согласованной с требованиями рациональности истории, что определяет «катастрофический» характер динамики воспроизводства, неизбежность культурных разрывов и кризисов.

11. Развитие модернизационных процессов в глобальном масштабе накладывает отпечаток на динамику традиции, способствуя общей секуляризации социального бытия и культуры, размыванию социокультурных определенностей и вытеснению или достраиванию их унифицированными секуляризованными культурными образцами. Прогрессирующая утрата традиционными формами сакрального наполнения приводит к снижению эффективности регулятивных функций и мобилизационного потенциала традиций, к росту культурной индифферентности масс и массовизации культуры, потере обществом духовной вертикали как измерения культурного и социально-психологического пространства, к формированию потребительского типа личной идентичности.

12. Традиция как передача и закрепление во времени сакральных или сакрализованных ценностей, определяющих культурную идентичность, составляет атрибут социального бытия и конститутив социального порядка. В секуляризованных обществах как целенаправленно, так и спонтанно конструируются новые традиции и реактуализируются старые традиционные символические формы, используемые для поддержания и дополнительной легитимации социальных ценностей и сложившейся системы; на реальные исторические фигуры проецируются черты архетипических образов традиционной культуры; создаются перформативные субституты традиционных практик.

**Научно-практическая значимость исследования** определяется тем, что полученные в ходе него результаты дают возможность углубления имеющихся теоретических представлений о сущности, антропоологии-

ческих основаниях и динамике исторических изменений социокультурной традиции, ее функционировании на уровне воспроизводства личной идентичности и культурной макроидентичности сообщества. Развитый в диссертации подход к исследованию традиции через типологию культурного воспроизводства личности позволяет глубже понять механизмы поддержания социокультурной преемственности и прояснить онтологический статус традиции с выходом в метафизику социального бытия.

Материалы исследования и полученные выводы могут использоваться в разработке и чтении общих и специальных курсов по социальной философии, культурологии, социальной и культурной антропологии, религиоведению и социальной психологии.

**Апробация работы.** Результаты диссертационного исследования, а также отдельные полученные по его ходу теоретические положения и выводы докладывались и обсуждались на всероссийских конференциях «Власть, право, толерантность» (Краснодар, 2004), «Сорокинские чтения 2004. Российское общество и вызовы глобализации» (Москва, 2004), на всероссийском форуме «Глобальное пространство культуры» (Санкт-Петербург, 2005), а также на научно-практических семинарах кафедры социологии, политологии и права Института по переподготовке и повышению квалификации преподавателей социальных и гуманитарных наук при Ростовском государственном университете.

Материалы исследования отражены в научных публикациях общим объемом 26, 98 п.л.

**Структура диссертации** определяется целями и задачами исследования и включает введение, четыре главы, состоящие из одиннадцати параграфов, заключение, список литературы из 273 наименований. Объем текста составляет 322 страницы.

## **ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ**

Во **Введении** обосновывается выбор и актуальность темы, раскрывается степень ее разработанности, определяются основные цели и задачи исследования, формулируются присутствующие в диссертации элементы научной новизны и излагаются тезисы, выносимые на защиту.

В **главе первой «ВЕРСИИ ПОНИМАНИЯ И МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ТРАДИЦИИ В РАМКАХ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА»** анализируются основные имеющиеся парадигмы понимания традиции. Исследование традиции имеет такое широкое предметное поле, что практически должно охватить всю сферу социокультурных феноменов – от таких универсальных, как мифологии,

базовые нарративы различных культур, ритуалы, до локальных обычаев и обрядовых практик, представляющих чисто этнографический интерес. Кроме того, само понятие сразу предопределяет исторический ракурс анализа, поскольку в нем имплицитно заложена временная динамика, взаимоотношения настоящего и прошлого и перспектива будущего. Наконец, понятие традиции предельно неконкретно: подступаясь к нему, любой исследователь неожиданно сталкивается с рядом эпистемологических трудностей. Хотя понятие традиции в смысловом отношении кажется совершенно прозрачным, это лишь видимость, и попытки дать ему удовлетворительное определение остаются малоэффективными.

Это побуждает начать рассмотрение темы именно с проблемы определения. В параграфе 1.1. «Проблема определения: онтологизм и конструктивизм» автор пытается систематизировать и подвергнуть критическому анализу имеющиеся определения традиции и кристаллизовавшиеся в них методологические подходы. Границы семантического спектра исходного латинского термина жестко указывают на основное качественное отличие того, что можно подвести под это понятие: традиция – это прежде всего то, что не создано индивидом или не является продуктом его собственного творческого воображения, короче, то, что ему не принадлежит и передано кем-то извне. Таким образом, аспект поддержания преемственности является ключевым в содержании понятия традиции, и это учитывается в большинстве имеющихся ее определений.

Обилие попыток подступиться к проблематике традиции и смысловая широта этого понятия, а также предметная и методологическая специфика исследующих традицию дисциплин обуславливают различие подходов к ее определению. В рамках классической модели социального знания и соответствующих ей представлений об объективности (социальный факт так же объективен, как и естественнонаучный) сложился исторически наиболее ранний подход, получивший в позднейшей литературе название натуралистического. Восходящий к натуралистическому подходу онтологический тип понимания традиции опирается на представление о поддающемся объективному определению социокультурном наследии прошлого, сохраняющем или модифицирующем свою качественную определенность при переходе в настоящее.

Как отмечали многие исследователи<sup>1</sup>, одно из затруднений такого подхода состоит в том, что он базируется на противопоставлении «тради-

---

<sup>1</sup> См., к примеру, *Eisenstadt, S.N.* Tradition, Change, and Modernity. New York, 1973; *Rudolph, Lloyd I., and Susanne H. Rudolph.* The Modernity of Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1967; *Singer M.* When a Great Tradition Modernizes. New York: Praeger, 1972; *Tipps D.C.* Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective. *Comparative Studies in Society and History.* 1973, 15:199-226.

ционного» и «современного» как двух конкретных, устойчивых и взаимоисключающих состояний, тогда как в живой культуре практически невозможно провести грань между традиционным и инновативным. В установлении этой дистинкции участвует наблюдатель, который сам вовлечен в социальное взаимодействие, и потому здесь тесны классические представления об объективности: сами понятия «традиционное» и «новое», «традиция» и «новация» имеют скорее субъективный, интерпретативный, нежели описывающий, объективный характер: изменчивость и неопределенность явлений культуры как социальных фактов означает постоянное обновление того социокультурного содержания, которое, тем не менее, продолжает символически интерпретироваться как традиционное<sup>2</sup>. Таким образом, понятие традиции в значительной мере связано с интерпретативной дистинкцией и в этом контексте становится условным.

Относительность и условность содержания понятия традиции в интерпретативной парадигме стала еще очевиднее по мере осмысления модернизации как социального и исторического явления, осознания последнего как имеющего цивилизационные границы и принадлежащего западному типу общества, отражающего его специфические социетальные, культурные и ментальные черты. В целом, подчеркивает автор, в неклассическом интеллектуальном контексте понятие традиции фактически теряет объективное содержание, и правомерность использования его без поправки на его относительность оказывается под вопросом.

В работах советских и российских авторов, преимущественно пользующихся деятельностным подходом к изучению феноменов культуры, проблема соотношения традиции и современности, традиции и новации также находит отражение и вызывает дискуссии. В деятельностном подходе заложены априори изменчивость и динамическая подвижность традиции, понимание ее как продукта исторического опыта. Однако здесь понятие традиции теряет определенность границ и практически распространяется на всю культуру.

Натуралистическое понимание традиции принадлежит классической парадигме. Оно представлено крупными мыслителями начиная с Э. Бюрка и К. Мангейма, хотя уже в XIX в. представления о традиции и традиционном обществе нашли воплощение в известных теоретических построениях, основанных на партикуляризме и антитезе: это теории статуса и контракта Мейна, «общины» и «общества» Ф. Тенниса, механического и органического типов солидарности Э. Дюркгейма. Однако если рассматривать натуралистическое понимание традиции более широко, оно связано с определенным типом историософии, предполагающим дихотомическое отношение к традиции. Из него выросло концептуальное направле-

---

<sup>2</sup> См.: *Smith. M. Estellie. The Process of Sociocultural Continuity // Current Anthropology. 1982. № 23. P. 127-141.*

ние, которое можно условно обозначить как модернизм или прогрессизм и для которого традиция выступает как отмеченная негативным знаком «диалектическая пара» новации. Другой вариант той же модели и второе звено оппозиции сложились преимущественно на почве философии, – это консервативный романтизм со своим восторженно-апологетическим отношением к традиции, составивший почву для конституирования философского и политического традиционализма. Возвращаясь к проблеме определения традиции, автор подчеркивает, что в конечном счете на основе классической парадигмы и восходящего к натуралистическому подхода возможен только один тип определения традиции – это определение, разграничивающее и противопоставляющее традиционную часть культуры и ее инновативную часть. В определениях такого типа традиционное полагается неизменным, а традиция понимается как передача этих практически неизменных моделей и культурных характеристик во времени. При этом временная непрерывность социокультурного воспроизводства рассматривается как основа социальной и культурной идентичности.

Альтернативу онтолого-натуралистическому пониманию традиции составляет конструктивизм, представители которого рассматривают традицию и все феномены культуры как символическую конструкцию, непрерывно творимую живущими поколениями и меняющуюся в зависимости от субъективной интерпретации и переосмысления. Такая интерпретация зачастую служит идеологическим целям. С точки зрения конструктивизма социальный факт представляет собой нечто неопределенное, процессуальное, находящееся в постоянном изменении; его объективность под большим вопросом. Автор полагает, и это признают сами конструктивисты, что их основным методологическим ориентиром стал принцип, разработанный в экзистенциализме, согласно которому «существование предшествует сущности и делает ее возможной». Имеется в виду онтологический приоритет живого, текущего и изменчивого субъективного бытия, которое обретает неподвижную поддающуюся определению, то есть ограниченную, предметную сущность, только когда становится прошлым. В таком случае субъект сам в процессе жизни творит свое прошлое и интерпретирует его. Различие между настоящим и прошлым для внутреннего мира субъективности раскрывается как разница между свободным бытием личности и объектным бытием вещи, «фактичностью» в терминологии Сартра.

Переноса этот принцип на социальные и культурные явления, конструктивисты рассматривают социальный факт уже не как факт, а как неопределенную в своих границах, непрерывно меняющуюся субъективно-объективную конструкцию. Такое понимание прослеживается в конструктивистских определениях традиции. В качестве примера автор анализиру-

ет позицию постмодернистского культуролога А. Гласси<sup>3</sup>, по мнению которого предпочтительным является следующее определение: традиция – это культурный продукт, созданный или продолженный прошлыми поколениями, который, будучи принят и переосмыслен последующими поколениями, дошел до настоящего времени. Цель такого пересмотра состоит в установлении корреляции между унаследованным содержанием традиции и нормативными принципами, которые считаются предпочтительными с точки зрения представлений о рациональности данного поколения, так, чтобы унаследованная традиция удовлетворяла их в целом и составляла жизнеспособную и социально эффективную культурную структуру. Определение аналогичного типа приводится в обзоре Е. Шацкого<sup>4</sup> как «субъектное»: его смысловым центром является не процесс социокультурной трансляции, не содержание транслируемых норм, а интерпретирующее и оценивающее отношение данного поколения к наследию прошлого. Итак, подчеркивает автор, проблема исчерпывающего и лишнего внутренних противоречий определения традиции, похоже, с полным основанием может быть отнесена к разряду неразрешимых. С одной стороны дискуссия ведется вокруг разведения понятий традиции и культуры. С другой стороны, наибольшую сложность представляет установление соотношения традиционного и инновативного моментов в культуре при определении традиции как неизменного ядра культуры. Отсутствие четких границ понятия, его многозначность и явная потребность в редукции к более определенным терминам приводят одних исследователей к страстному стремлению найти, наконец, адекватную дефиницию, а других – к сознательному нежеланию пользоваться понятием традиции<sup>5</sup> или к отрицанию его эвристического потенциала<sup>6</sup>.

По мнению автора, достижение более адекватного понимания требует учета включенности субъекта в процесс динамического конституирования традиции наряду с признанием объективности традиционного содержания, ограничивающего возможности произвольной интерпретации.

**Параграф 1.2. «Традиция как метаисторическая реалья: философия традиционализма»** посвящен анализу традиционализма как фило-

---

<sup>3</sup> См.: *Glassie H. Tradition // Journal of American Folklore. 1995, № 108. P.395-412.*

<sup>4</sup> *Шацкий Е. Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990.*

<sup>5</sup> *Ben-Amos D. The Seven Strands of Tradition: Varieties in its Meaning in American Folklore Studies // Journal of Folklore Research, 1984. № 21. P.125.*

<sup>6</sup> *Blum Stephen, Philip V. Bohlman, and Daniel M. Neuman, eds. Ethnomusicology and Modern Music History. Chicago: University of Illinois Press, 1991. P.6; Marcus, George E. The Redesign of Ethnography After the Critique of its Rhetoric. In Rethinking Knowledge. Reflections Across the Disciplines, eds. Robert F. Goodman and Walter R. Fisher. P. 103-121. Albany: State University of New York Press, 1995. P.106; Myers, Helen, ed. Ethnomusicology: An Introduction. New York: W. W. Norton, 1992. P.11.*

софской парадигмы понимания традиции. В философском исследовании традиции невозможно обойтись без анализа того способа ее понимания, которое предлагает традиционализм. Наиболее значимое отличие традиционализма в интерпретации традиции составляет наличие трансцендентального измерения как перспективы «вглубь». Если исследования традиции, осуществляемые в стандартах современной научной рациональности, замыкают горизонт философского видения социальной реальности границами человеческого жизненного мира, именно из последнего вывода генезис социальности, то основная теза традиционализма, напротив, заключается в требовании разомкнуть этот горизонт и включить в него надчеловеческую и трансториическую перспективу.

Автор показывает, что надчеловеческое в традиции, согласно традиционализму, поднимает ее над человеческим жизненным миром, который, в свою очередь, тем самым приобретает высокий, никогда в принципе не достижимый стандарт, с которым его соизмеряют. Это надчеловеческое начало раскрывается в непосредственном опыте сакрального, маркирует достигнутый реципиентом опыта предел, за которым далее начинается область трансцендентного, область ценностного, отличающегося от полезного и удобного, сфера сакрального, отличная от профанной повседневности. Так понимаемая традиция, подчеркивает автор, – это гораздо большее, чем социальная и культурная данность: это особая онтологическая реалья, наделенная полнотой бытия и сообщающая эту полноту человеческому существованию. Согласно социальным импликациям этого положения базовые характеристики традиционного общества суть проявления сакральных принципов социоустройства. По мере отхода от этих принципов, то есть по мере модернизации, в жизни общества нарастают негативные тенденции. Пропорционально росту материального благополучия и комфорта снижается духовный потенциал общества, сознание людей технизируется и атомизируется. Исторический процесс, мыслимый как нисхождение от сакрального истока, постепенная профанизация и десакрализация социальности, в контексте традиционализма представляет собой движение от полноты к оскудению, «забывание» аутентичной традиции, короче говоря, путь утраты. Как отмечает автор, представление о нисходящей направленности истории человеческого общества присуще не только традиционализму. Отчасти трактовка истории как нисхождения свойственна, например, философам постмодерна, пишущим о процессе деградации форм социального бытия, в конечном счете ведущем к распаду социальности, констатированному Ж.Бодрийяром. Для европейских романтиков упадок культуры связан с утратой способности к иррациональному, эмоциональному постижению, заменой живого чувства истинами рассудка. Определенные параллели можно проследить и в отношении экзистенциальной деградации сознания, констатированной М. Хайдеггером

в понятии «забывания бытия». По мнению автора, между философией Хайдеггера и философским традиционализмом существует интересная аналогия, поскольку Хайдеггер рассматривает историю европейской мысли и духовности тоже как историю падения и заблуждения, а изначальную ситуацию, предшествовавшую падению, – как аутентичное состояние. Автору представляется, что сопоставление с Хайдеггером способствует прояснению понимания традиции с точки зрения философии и методологии традиционализма. Для генонистов традиция в ее социальном измерении – только результат и отражение качественно иного бытия, обладающего плеромой и аутентичностью. Это бытие самотождественно, и в нем конечный итог движения и изменения есть возвращение к началу, в примордиальную точку. Преодоление забвения и у Хайдеггера, и у традиционалистов мыслится как результат специальной методологии, которая по своей сути представляет собой в обоих случаях герменевтико-лингвистическую реконструкцию. Хайдеггер реконструирует смысловые структуры древнегреческого языка, находимые им в высказываниях философов-досократиков; это делается для того чтобы выявить специфические черты мышления, архаически слитого с бытием, поскольку язык рассматривается как феноменология мысли. У традиционалистов задача заключается в том, чтобы реконструировать язык традиции, преодолев ставший всеобщим в мире язык модерна, и тем самым освободить человеческое мышление от внедрившихся в него профанных смысловых клише. Приписывая традиции метафизический, а не просто социокультурный статус, мыслители традиционалистской школы, в отличие от Хайдеггера, ориентируются на экзистенциальную целостность человеческого бытия в системе традиции, взаимосвязанность всех его проявлений, связь между проявленным и непроявленным уровнями реальности. Отвергая профанное понимание реальности как единого одномерного пласта, традиционализм, опираясь на эзотерические учения, отстаивает ее многомерность и в то же время холизм на основе общего для архаических культур принципа единства макрокосма и микрокосма.

Для модернизма, в каком-то смысле и для Хайдеггера, «аутентичность» подразумевает бунт против предков, традиции, общества и его ценностей. Интимность, индивидуальная неповторимость «своей» смерти и момента осознания ее неизбежности – ключ к аутентичности, и чтобы его получить, нужна деконструкция всех ментальных и социокультурных конструкций, которые создает коллективность. Аутентичность достигается посредством ломки статичных форм. Социальные конвенции, традиционные модели, внутренние комплексы могут служить препятствием человеческой свободе и опутывать творческое воображение. Эта убежденность Хайдеггера отражает атомизм и замкнутость современного сознания, которое стремится черпать в самом себе ресурсы для разрешения экзистенциаль-

ной ситуации. Взгляды традиционалистов, от Генона до Элиаде, на проблему деконструкции статичных форм культуры отличаются от аналогичных требований постмодернизма, восстающего против любого фиксированного состояния. Деконструкции подлежит, с точки зрения традиционализма, знаковая и культурная система модерна. Различаясь между собой в частных вопросах, традиционалисты едины в критическом отношении к современному обществу, его идеологиям, философии, принципам социальной организации, отношениям между полами. В противоположность вере модернистов в безграничность прогресса, обеспечиваемого развитием производственных технологий и ростом социальной рациональности, традиционалисты рассматривают процесс модернизации как углубляющийся упадок. Эзотерический традиционализм фокусирует свое внимание на метафизической проблематике, по отношению к которой политическая позиция выступает как нечто производное. Тем не менее, как нам представляется, его следует классифицировать и как идеологию. Необходимо подчеркнуть, что традиционализм как всякое направление мысли неоднороден. Следует проводить различие между теми авторами, работы которых в любом случае составляют классическое культурное наследие, и теми, чьи труды несут явную печать политической ангажированности. В подаче последних традиционализм выступает как идеология по преимуществу, хотя нельзя отрицать роль этих авторов, впервые введших в отечественный культурный оборот имена, идеи и произведения крупных традиционалистских мыслителей. Хотя традиционалистский дискурс находится за пределами современного научного стиля мышления, и концептуальные положения традиционализма крайне трудно использовать в попытках объективно-научной интерпретации феномена традиции, автор полагает, что такое использование представляется в принципе правомерным и даже необходимым, поскольку именно традиционализм обращает наше внимание к связи традиции с метафизикой социального бытия.

**В параграфе 1.3. «Понимание традиции и интеллектуальный опыт постмодернизма»** автор обращается к интеллектуальному опыту философии постмодерна, ставшей в значительной мере концептуальным оформлением наступившего кризиса западной культуры. Постмодернистская философская мысль, в основном черпающая свои исходные концепты и установки из лингвистического и философского постструктурализма, базируется прежде всего на представлении о недопустимости и бессмысленности любой социокультурной абсолютизации и культурных определенностей вообще. Отсюда вытекает критическое отношение к идее познаваемости культурных миров и к возможности их познания на основе структуралистской методологии. Методологические установки структурализма, пишет автор, восходят к лингвистическим работам Ф. Де Соссюра, рассматривавшего язык как знаковую систему, существующую и изме-

няющуюся по своим внутренним познаваемым законам и правилам. Структурной единицей этой системы является знак, соединяющий в себе слово и его смысловое значение. Умопостигаемый аспект знака составляет его метафизическую, уводящую в бесконечную смысловую глубину грань. Соединение обоих аспектов происходит в ментальном акте понимания. Хотя для Соссюра связь, возникающая между обозначающим и обозначаемым, не является необходимой и однозначной, она все же и не полностью произвольна, чем и обеспечивается относительная стабильность смыслообразования в языке. Поэтому в конечном счете знаковая система языка может быть основой предсказуемой коммуникации в рамках сообщества, и если уяснить себе правила смыслообразования в рамках системы, можно использовать их как универсальный ключ к пониманию. Из лингвистики этот методологический принцип поиска структурного ключа или кода, как показывает автор, был распространен на изучение любых феноменов культуры, в том числе и социокультурной традиции, которая рассматривалась как определенность и целостность. Так понимали традицию и миф К. Леви-Стросс и ранний Р. Барт: для них культура как целостность базируется на определенном нарративе, который и представляет собой упорядоченную внутренними правилами систему знаков и значений. Исследование культур заключается в поиске анализе и обобщении конкретных структурных аналогий и сходств. Общие структурные элементы конкретных традиций свидетельствуют о возможности объективного их взаимопонимания и взаимопроникновения. По мнению автора, с позиции постструктурализма сходства, выявляемые между культурными традициями, значат гораздо меньше, чем существующие между ними различия, а задача установления единства качественных характеристик культур менее важна, чем понимание их самобытности и неповторимости. Эта методологическая позиция определяется иным по сравнению со структурализмом пониманием сущности знаковой системы: если обозначающее как элемент знака и представляет собой нечто фиксированное, то обозначаемое, составляющее непосредственно предмет понимания, бесконечно вариативно и уводит в беспредельность субъективной интерпретации. В постструктурализме знак уже больше не является чистой и простой связью (условной или закрепленной индивидуально или коллективно) между тем, что означает, и тем, что обозначается. Бесконечное множество различий делает невозможным объяснение феноменов культуры посредством простых аналогий и оппозиций, размывает мир представлений, основанных на идее тождества. Видение постструктурализма, подчеркивает автор, раскрывает бесконечный плюрализм равноценных и равноистинных культурных форм и нормативных систем. С точки зрения Ж. Деррида знаковые системы не обладают приписываемой им предсказуемостью: в действительности, в противовес иллюзии, чувственная и умопостигаемая состав-

ляющие знака не могут вполне однозначно соответствовать друг другу, из чего следуют вариативность понимания, невозможность надежной и беспроблемной коммуникации. Относительность, условность и фрагментарность всякого понимания и коммуникации распространяются и на понимание и трансляцию культурных норм, которые также подлежат деконструкции, поскольку тоже условны, хотя в рамках конкретного авторитарно утверждающего их социума выступают как абсолютные. Отсюда вытекает плюрализм в отношении социокультурных норм и требований. Каждая культурная традиция – это своего рода замкнутый универсум, который может быть понят только «изнутри», но ни в коем случае не раскрывает ключа к пониманию наблюдателю «со стороны». Этому принципа исследования традиций придерживается, к примеру, автор интерпретативной теории культуры Кл. Гирц, считающий, что именно вживаясь, иррационально вчувствуясь в социокультурный контекст, можно понять подлинные значения знаков и символов той или иной конкретной традиции. Причем это полученное понимание окажется полностью бесполезным при переходе к иному контексту. С точки зрения М. Фуко, конструирование культурных смыслов, согласно Фуко, происходит путем эксклюзии альтернативных способов понимания. Традиция, таким образом, для Фуко в любом случае основывается на эксклюзии из культурной памяти всего того, что остается за гранью этих устойчивых форм. Культурная эксклюзия – это форма жесткой авторитарной власти и интеллектуального, морального, психофизиологического подавления, инструментом которого выступает традиция как таковая.

Недостижимость полного тождества личности и невозможность полноценного опыта слияния личности с абсолютным бытием, согласно Делезу, порождают неутолимое стремление к повторению былого опыта, к постоянному возвращению, в котором, однако, тождество не обретается, а лишь умножаются подобию, пустые копии, выхоленные культурные символы, утратившие реальные референты. В этом процессе бесконечного дробления и умножения симулякров происходит разложение и распад нормальных внутренних связей культуры, опустошение и профанизация знака.

Полемизируя с теоретиком российского постмодерн-фундаментализма С. Корневым, автор подчеркивает, что последовательный духовный релятивизм постмодернизма, хотя и сопряжен с безусловным требованием внешней свободы, то есть нерепрессивного социального порядка, не оставляет пространства для внутренней экзистенциальной ориентации на традицию. Отсутствие какого бы то ни было подавления всего лишь оставляет за индивидом абстрактную возможность и право быть в полном смысле самим собой, но индивидуация в контексте традиции предполагает большее: она предполагает рост человека над собой, экзистенциально-

психологическую трансформацию, которая никак не может быть достигнута просто благодаря устранению внешних ограничений, налагаемых на субъекта.

В философии постмодернизма лишенное укорененности в традиции индивидуальное сознание эпохи модерна находит завершенное, концептуализированное выражение. Поэтому сам по себе постмодернизм может рассматриваться как продолжение критических, скептических, связанных с разочарованием, даже нигилистических тенденций модерна. Постмодерн-фундаментализм утверждает, что всякая определенность культурной и социальной формы относительна и должна быть превзойдена в вечном духовном движении. Такое понимание традиции раскрывает ее качественные характеристики как акцидентальные по отношению к иррационально-волевому импульсу духа. Ностальгическое влечение к традиционным ценностям составляет психологический механизм стремления к «вечному возвращению» в мир незабываемой самотождественности, однако это возвращение, согласно постмодернизму, возможно только с учетом различия: абсолютное повторение утраченных традиционных способов реализации тождества с самим собой и субстанцией недостижимо. Деконструкция традиционных социокультурных форм в таком случае выполняет роль предварительной, пропедевтической «расчистки» духовно-интеллектуального пространства в ожидании становления новой, наполненной жизнью формы.

Таким образом, постмодерн-фундаментализм, по мнению автора, лишь акцентирует и заостряет уже и так присутствующую в постмодернистском философском дискурсе ностальгически-эсхатологическую линию. Констатируя распад социальности в ее традиционных, квазитрадиционных и современной формах, постмодернизм в целом сходится в своей критике современного общества с традиционализмом.

В главе второй **«ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА ТРАДИЦИИ: МЕЖГЕНЕРАЦИОННАЯ КОММУНИКАЦИЯ И КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ»** автор останавливается на исследовании диахронического аспекта традиции как межгенерационной коммуникации и ее динамики, связанной с динамикой изменений в сфере коммуникативных технологий.

Парадоксальным образом исследования традиции не столь уж часто затрагивают ее коммуникативные аспекты, несмотря на то, что по определению традиция представляет собой прежде всего процесс и результат передачи информации, коммуникативное взаимодействие, субъектами которого являются отстоящие друг от друга далеко во времени поколения. Ряд исследователей видят в понимании традиции как коммуникации специфику философского подхода к традиции. С их точки зрения традиция предстает как явление социальной коммуникации, одна из форм челове-

ского общения.<sup>7</sup> В этом смысле традиция представляет собой обширное информационное поле, охватывающее всю унаследованную культуру и обеспечивающее социокультурную преемственность. Собственно говоря, темпоральную динамику традиции как раз и составляют те изменения в ее содержании, которые возникают в историческом процессе передачи (натуралистическая концепция) или же реинтерпретации живущим поколением (конструктивизм) культурных символов. Автору представляется, что нет смысла ставить вопрос о каком-либо собственном развитии традиции: можно ставить вопрос о присущей ей изменчивости, источником которой является сам межгенерационный коммуникативный процесс.

В параграфе 2.1. «Закрепление культурной памяти и традиционализация в ритуальных практиках» рассматриваются специфические черты функционирования традиции как механизма межгенерационной коммуникации в архаических бесписьменных культурах. По мнению современных философов и культурологов, способ трансляции культурного наследия в меньшей степени зависит от содержания традиций и в большей – от особенностей коммуникативных технологий. Так, В. Дж. Онг полагает, что переход к новым технологиям коммуникации является главной движущей силой всех культурных изменений.<sup>8</sup> Однако традиция – нечто большее, чем просто хранящийся в памяти опыт. М. Хальбвакс проводит различие между коллективной памятью в собственном смысле и традицией: первой соответствует коммуникативная – спонтанная, а второй культурная – осмысленная и концептуализированная память. Традиция, таким образом, предстает как память об уже интерпретированном опыте. Хальбвакс показал, что живое коллективное воспоминание, закрепляясь, принимает две разные формы: истории, то есть объективного аналитического воспоминания, и собственно традиции.<sup>9</sup> На этом этапе традиция как корпус информации превращается в культурное достояние сообщества, объединяющее традиционную информацию в общий фонд. На практике структура и социальная динамика, определяющие корпус традиции, изменяются, но он всегда остается общим социальным фондом сведений, и культурная память является всеобщим достоянием. И все же культурные сообщества достаточно различны, и можно проследить специфику межгенерационной коммуникации в зависимости от того, обладает ли данная культура письменностью, и в зависимости от места, которое занимает письменность в закреплении навыков и передаче верований, знаний и ценностей. Если горизонт культуры определяется языком и устным обще-

---

<sup>7</sup> Суханов И.В. Обычай, традиции, преемственность поколений. М., 1976; Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография, 1982, № 2.

<sup>8</sup> См.: Хаттон П. История как искусство памяти. СПб., 2003. С. 132.

<sup>9</sup> Цит. по: Ассман Я. Культурная память. М., 2004. С. 68.

нием, то именно письменность и графическая коммуникация вводят нас в мир, по праву называемый цивилизацией. Таким образом, необходимо проводить различие между бесписьменными культурами, где традиция функционирует как чисто устная; культурами, в которых функции сохранения и передачи этносоциокультурного наследия выполняют как устное предание, так и письменность; наконец, культурами, где межгенерационная коммуникация базируется на письменности и иных, более современных формах коммуникационного взаимодействия. Ритуалы и обычаи – это архаические формы, принимаемые традицией для обеспечения социальной связи. Несомненно, ритуалы обладают функцией коммуникации, но эта функция не является основной. В первую очередь они регулируют отношения между членами одного и того же сообщества, а также между ними и потусторонним миром или сакральным, Богом или божествами. Многие исследователи, как уже говорилось выше, стремятся обозначать термином «традиция» то, что не изменяется, другие же пытаются совместить в рамках этого понятия изменчивость и преемственность. Такую позицию в отношении ритуальных форм межгенерационной коммуникации занимают П. Мус, Ст. Тамбая и Дж. Истерман, понимающие традицию как продукт парадокса, «внутреннего конфликта» между идеальным вневременным порядком (неизменной структурой) с одной стороны и профанным миром изменений во времени с другой.<sup>10</sup> Указанные авторы прослеживают, как именно в ритуале «создается» традиция, то есть закрепляется ощущение легитимированной преемственности. В фиксированности структуры ритуала кроются основы престижа традиции, а в этом престиже, в свою очередь, скрыта ее власть. Этот тип процесса, согласно С. Сангрену, и есть «культурное конструирование истории».<sup>11</sup> Автор подробно останавливается на анализе процесса формализации, отличающего ритуал от более рутинных форм коммуникации. Как коммуникативная форма формализация эффективно определяет содержание традиции, создавая общие представления о природном и предсуществующем в вечности порядке. В процессе формализации не только закладывается и утверждается традиция; в нем в то же время складывается специфическая форма власти, «традиционный авторитет», основанная на апелляции к прошлому. Эффективность формализации отчасти определяется тем что это неосязаемая форма власти. Конкретные примеры, приводимые показывают, что специфически «риту-

---

<sup>10</sup> *Tambiah S.J. Culture. Thought. and Social Action: An Anthropological Perspective.* Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1985; *Tambiah S. Magic, Science, Religion. and The Scope of Rationality.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990; *Heesterman J.C. The Inner Conflict of Tradition.* Chicago: University of Chicago Press. 1985. P. 1-2, 10-15.

<sup>11</sup> *Sangren S. History and Magical Power in a Chinese Community.* Stanford: Stanford University Press. 1987. P. 207-115.

альное» конструирование традиции и социальной идентичности может стать мощной и эффективной стратегией по целому ряду причин: оно максимизирует вовлечение авторитетного прецедента со всеми его моральными и ностальгическими коннотациями с одной стороны, и в то же время признает более гибкий уровень делегированного авторитета. Конструирование традиции может эффективно укреплять групповую идентичность. Утверждение традиции посредством строгого воспроизведения фиксированных практик представляет собой преемственную стратегию воспроизводства и валоризации традиции – в противоположность не только, соответственно, сокращению повседневных практик, связанных с текущей ситуацией, но также, и возможно более явно, разрешению сразу ритуализировать нечто в текущей ситуации и исходя из нее. Такая непосредственная ритуализация может вызывать состояние культурного стазиса, но сама по себе ритуализация представляет собой творческий акт создания, стратегического воспроизводства прошлого таким образом, чтобы максимизировать его господство над настоящим. Попытку выработать сеть практик, которая казалась бы идентичной прежним культурным прецедентам, можно назвать традиционализацией. Аналогично тому как различные стратегии традиционализации ритуала способствуют дифференциации сообществ, традиционализация может способствовать и их интеграции. Иначе говоря, традиционализация – это тип социальной стратегии, ведущей в разных случаях и к дифференциации, и к интеграции. Это происходит не в силу синхронности структуры ритуала и традиции. Напротив, отмечает автор, интеграция и дифференциация сообществ, происходящая как следствие ритуальных практик, тесно связана с темпоральным измерением ритуала. Организация ритуала во времени заставляет каждую единицу системы ощущать одновременно и собственную автономию, и свою включенность в сеть взаимоотношений с другими группами. Как мощное средство легитимации традиционализация может проявляться в почти полном повторении практик раннего периода, в адаптации таких практик к новым условиям или даже в выработке практик, полностью разрывающих связи с прошлым. Наиболее явные формы традиционализации включают в себя повторение старых социальных навыков, сохранение архаических лингвистических форм.

Одной из наиболее общих характеристик ритуального поведения, подчеркивает автор, является его неизменность, обычно трактуемая как упорядоченная последовательность действий, отличающаяся наличием точного повторения и физического контроля. Поскольку традиционализация включает в себя апелляцию к авторитету прошлого, которому должно подчиняться настоящее, повторяемость рассматривается как игнорирование движения времени. Кажется, что момент повторяемости подавляет значимость всего личностного и конкретного во имя вневременного авто-

ритета группы, ее мировоззрения и практики. Результатом повторяемости обычно бывает подчинение или послушание личности руководству и сложившимся условиям. Культурные изменения, к примеру, по отношению к двум этим типам обществ мыслятся в разных формах. В стабильных бесписьменных обществах передача мифов имеет тенденцию к постоянной адаптации, поддерживающей миф в состоянии «гомеостатического» взаимоотношения с мировоззрением сообщества. Наличие письменного текста вводит новую динамику: отход от текста, как и вариации внутри текстов, вызывают ощущение разрыва между старым и новым.

В параграфе 2.2. «От ритуала к письменному тексту и институционализации культурной памяти» анализируется динамика процесса конституирования традиции при переходе к текстовой межпоколенной коммуникации. Воплотившись в текст, традиции организуются, приобретают определенную структуру и передаются иначе, а это, в свою очередь, оказывает влияние на их форму и содержание. Письменность делает трансляцию более точной, но при этом утрачивается непосредственность, присущая устной передаче. Когда традиционное содержание воспринимается не на слух, а зрительно, этим обеспечивается его большее эмоциональное отстранение. Сам факт, что традиция может быть претворена в текст, меняет ее характер, поскольку в текстовом виде ее легче проверить на расхождения и противоречия, которые в устной речи обнаружить невозможно. Там, где преобладает устная передача, уже само правильное запоминание традиции требует определенных усилий, и остается мало возможностей для критической ее оценки. В процессе письменной трансляции содержание объективизируется и становится более доступным для критического восприятия. Таким образом, при текстуальном восприятии традиционного содержания оно воспринимается как абстрактное знание, а не как нечто осязаемое присутствующее. Непосредственно-эмотивная связь с ним ослабевает. Взаимодействие письменности и устных источников в процессе формирования и передачи традиции, полагает автор, проще оценить, понимая письменность предельно широко – как совокупность графических приемов, фиксирующих знания. Алфавитная письменность представляет собой лишь узкоспециализированный вид письменности, особенности и характеристики которого настолько слиты с современной культурой, что порой непонятно, как возможно фиксирование и сохранение знаний с помощью других графических приемов, таких как протописьменность. Пиктографическая письменная культура базируется на графических изображениях, расположенных порознь и сгруппированных, с помощью которых передается и расшифровывается сообщение.

Еще более высокий уровень протописьменности предполагает организацию порядка графических знаков таким образом, чтобы образовалась последовательность для передачи содержания пространственных устных тради-

ций. Протописьменная форма традиций полностью определялась их содержанием, которое передавалось избирательно посредством устного обучения. При такой передаче графические символы обладали меньшим весом, чем словесные формулы наставника или ритуальные жесты, которыми он пользовался для посвящения учеников. Этнографические данные указывают также на то, что при отсутствии оригинального текста, зафиксированного в письменном виде, слушателю очень трудно, а порой и невозможно, определить тождественность двух исполнений одной и той же песни в таком длинном произведении, как эпос, или тождественность одного и того же произведения в исполнении разных певцов. Несмотря на кажущиеся недостатки письменной передачи традиций, письменность стала предпочтительным способом передачи, поскольку письменные традиции обеспечивали качественно более высокий уровень точности. К тому же письменными традициями легче манипулировать, так как содержание, закодированное в законодательных актах, религиозных канонах и иных текстах, было по определению доступно только культурной элите, которой принадлежала монополия экзегезы. Устная же передача в силу ее особенностей менее поддавалась контролю сверху. Это способствовало постепенному вытеснению устных способов трансляции. Они сохранились и продолжают существовать параллельно с письменными, но по значимости ушли на второй план. Следует, однако иметь в виду, подчеркивает автор, что, хотя письменность постепенно вытесняла устную трансляцию как основной канал передачи традиций, она ни в коей мере не уничтожила этот устный канал. Множество традиций до сих пор транслируются изустно, несмотря на то что этот метод рассматривается как менее пригодный для значимых культурных традиций. И, наконец, когда передача традиции осуществляется ни строго устным путем, ни исключительно посредством письменности, а имеет институциональный характер, корпус традиции может подвергаться влиянию и другими способами. Во-первых, когда традиции институционализируются, их трансляция приобретает формальный характер, в силу чего правила и процедуры передачи подвергаются более тщательному контролю. Возникает некий официальный канон, определяющий приемлемость традиции и носящий жесткий и эксклюзивный характер. Более того, институционализированные традиции становятся всё более специализированными. Зачастую они выводятся из публичной сферы и становятся достоянием академий и учебных заведений, в которых передаются уже как узкоспециализированная информация. Однако чрезмерная институционализация может, как показывает автор, привести к искажению традиций.

**Параграф 2.3. «Текст как носитель традиции. От текста к визуальной культуре»** посвящен исследованию специфических особенностей трансляции культурной памяти через текст. Как подчеркивает автор, в

любой традиции, сколько бы изменений она ни претерпевала, имеются по крайней мере несколько элементов, присутствующих в ней от начала и до конца. Именно они конституируют традицию как целостность. Однако на определенном этапе дополнительные смысловые оттенки, вводимые в корпус традиции, могут заслонять собой ее неизменные элементы. Это прежде всего относится к письменным традициям, когда комментарии, накопленные поколениями, добавляются к первоначальному корпусу и сливаются с ним. В результате первоначальная традиция становится настолько перегруженной, что это мешает установить ее изначальный смысл. Проблема осложняется тем, что принимающее поколение может оказаться не в состоянии отличить первоначальные элементы традиции от последующих наслоений. Поэтому восприятие традиционного содержания в динамике межпоколенческого общения может быть очень затруднено. «В самом деле, никто не станет отрицать, – писал В.С. Семенов, – что традиционная культура – прежде всего культура, основанная на священном тексте: вне этой своей основы она не только непонятна, но, так сказать, вообще не существует. Если же это так, то справедливо и обратное: священный текст может быть понят лишь внутри традиционной культуры, поскольку вне ее, в силу аналогичных соображений, он существовать не может».<sup>12</sup> С точки зрения М.Фуко производство текста создает новую, беспрецедентную реальность, новое направление работы культурного мышления. Текст обладает исторической сингулярностью, и его понимание возможно только в том случае, если сохранились определенные элементы культурно-исторического контекста, в котором он был создан, оно происходит «через паутину интертекстуальности», в то время как сам дискурс является исторической конструкцией и не является достаточным и адекватным средством межпоколенческой коммуникации.

Формирование канонического текста, подчеркивает автор, означает момент жесткой фиксации «потока традиции», прекращение изменений, рост потребности в истолковании. Процесс формирования канона заключается в выстраивании последовательности истолковываемой и комментирующей литературы, которая, в свою очередь, тоже канонизируется, и образуются каноны первого, второго, третьего и т.д. порядка. Теперь содержание традиции перестает быть коммуникативной памятью и становится памятью культурной, в которой доминирует и продолжается определенная неизменная концепция понимания. В отличие от обществ с устной, или преимущественно устной трансляцией культурной памяти, где господствует принцип повторения и ритуал как базовое средство воспроизводства социокультурной идентичности, в обществах с текстовой куль-

---

<sup>12</sup> Семенов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты. – В кн.: Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С.5.

турой воспроизводство идентичности осуществляется главным образом через толкование текста-канона. В то же время повседневность остается изменчивой, процессуальной, и между ее реалиями и неизменным содержанием канона нарастает расхождение, преодолеть которое и призвано толкование. Посредством толкования истины канона адаптируются и «привязываются» к «новой» повседневной действительности как нормативные принципы ее организации, и в то же время снова и снова подтверждается культурная идентичность общества, единство и преемственность культурной памяти. Таким образом, существует глубокое различие между коммуникативной памятью общества, обеспечивающей преемственность традиционного содержания в живом потоке межпоколенческого общения, и культурной памятью, формирующейся в результате кристаллизации традиции как жесткого канона. Сопоставляя ритуал и текст как носители культурной памяти, автор подчеркивает, что мифоритуальный континуум принципиально замкнут в границах своего символического пространства, и рецитация закрепляет его космос, его устойчивый порядок, защищает его от хаоса беспомыслия. Эта замкнутость противостоит времени как потенциалу изменчивости, тяготеет к превращению вектора времени в круг, снова и снова обтекающий неизменное пространство. В отличие от мифопоэтического нарратива и ритуала, текст имеет свою внутреннюю незавершенную историю. Восприятие текста отчетливо происходит во времени, сама структура текста темпоральна. В отличие от рецитации, начало и конец которой условны и уходят в бесконечность, текст воспринимается как жесткая структура с четко выделенным началом, завязкой, внутренним развитием сюжета, кульминацией и концом, образующим его собственную телеологию. По содержанию текст более вариативен, нежели устное повествование. Текстовая коммуникация оставляет место для инновативных моментов, которыми определяется индивидуальная неповторимость текста. Текст имеет вектор времени, внешне направленный от начала к концу, а внутренне – от конца к началу. Текст вполне автономен от культурного ландшафта, функция которого сводится к фоновой, на передний же план выходит внутреннее время текста, определяющее его информационную структуру, его собственная динамика. Именно поэтому возникновение письменности представляет собой глубокий качественный рубеж не только в истории коммуникации, но и в восприятии человеческого пространства, времени и самого себя. Появление письменной культуры конституирует духовную историю как таковую. Если в культуре повторения прошлого и будущего не существует, они сливаются в неразличимости временного круга, то следовательно, там не существует и проблемы отношения к прошлому, его интерпретации, не существует и проектов будущего. Но в письменной культуре впервые появляется возможность объективации духовного опыта поколений через текст, и отсюда

проистекает возможность острого взгляда на прошлое и будущее, внутреннего дистанцирования от прошлого. Чтобы произошла линейная темпорализация культурного сознания, необходимо, чтобы имелся разрыв временного круга, его протяжение в вектор. Прошлое остается по ту сторону разрыва, и поддержание текстуальной традиции выглядит как бы мостом через пропасть. Развитие информационных технологий, изменивших сам характер восприятия времени и культурного прошлого. По сравнению с предшествующими веками восприятие пространства и времени предельно уплотнилось, но это было достигнуто за счет утраты ощущения временной протяженности прошлого. Произошла радикальная смена доминирующего типа коммуникации: визуальная культура, основанная на электронных изображениях, начала вытеснять как устную, так и письменную культуру. Нестабильность смысловых границ образа обеспечивает поливариантность понимания: в него постоянно привносится новый смысл. Визуальная культура лишает имажинацию привязки к определенному месту и времени, которая возможна лишь во взаимосвязи с давно укоренившимися коллективными воспоминаниями и значениями. В рамках культуры визуального типа структура социальной жизни нарушается, не оставляя ничего, кроме голого ощущения сиюминутности. В таких условиях то, что называется историческим опытом, лишается основы и превращается в последовательность несвязанных между собой мимолетных ощущений, ни одно из которых не объединено с другими непрерывностью исторического времени.

**В параграфе 2. 4. «Традиция как символическая знаковая система»** рассматриваются символические аспекты функционирования механизмов межгенерационной трансляции культуры. Автор отмечает, что мир культуры, воспроизводящий себя через механизмы традиции, представляет собой знаковую систему, однако непрямую, символическую: традиционные символы и образы несут в себе экзистенциально и метафизически наполненный второй смысл, который апеллирует к понимающему сознанию. Символ – это знак, помимо прямого несущий в себе иной, непрямой, фигуральный смысл. Поэтому сущность символа двойственна. В своем изначальном значении понятие символа включает в себя аспект репрезентации некоего более фундаментального целого через его часть. Эта часть как сигнификант гарантирует скрытое присутствие целого и указывает на этот более широкий контекст. Таким образом, символ как знак работает по принципу дополненности: символический объект, образ, слово или жест вызывают ассоциацию с определенными идеями, более полно и ярко выражая их смысл. Отсюда две функции символа – эзотерическая и экзотерическая, скрывающая и раскрывающая. Как подчеркивает П. Рикер, символ в одно и то же время и открывает, и скрывает заключенное в нем значение. поэтому оно понятно только посвященным, имеющим навык

интерпретации. Эта двойная функция символа делает его максимально пригодным средством выражения и трансляции мифопоэтического, религиозного и гностического содержания. В этой связи уместно вспомнить и Хайдеггера, писавшего, что истинная онтология должна быть «скрывающим раскрытием» бытия. Согласно теории символов М. Элиаде, открытый-скрытый характер символа проявляется как напряжение между тем, что данный символ означает (открывает) для сознания, и тем, что он означает (скрывает) за рамками непосредственной реальности. Символы религиозной традиции служат выражению отношений человека с сакральным.

Способность видеть и понимать символические значения характеризует специфически человеческий, наделенный духовным измерением тип понимания, выходящий далеко за пределы осмысления предметности и конкретной полезности вещей. В самой природе символа как непрямого знака, подчеркивает автор, заложен принцип различения явного и угаанного, поверхностного и глубинного, пользы и ценности. Даже рациональные научно-технические символы, отражающие математические, химические и иные отношения и функции, по сути также укоренены в сфере религиозного символизма. Их знаковое функционирование аналогично: они также отсылают к конкретному целому, обозначая часть. Понимание символов возможно только в контексте операционального воссоздания присутствия стоящей за символами качественно иной реальности, поскольку символы отсылают только к всеобщему как объекту, единство и полноту которого они восстанавливают сквозь призму множественности его проявлений и поливалентности значения. С символизацией связаны различные формы и уровни религиозного опыта и отношения к реальности. Р. Генон пишет: «Символика есть средство, наиболее приспособленное к обучению истинам высшего порядка, религиозным и метафизическим, то есть всему тому, что отвергает современный дух, рационалистический в своей основе».<sup>13</sup> Основная функция символа, подчеркивает автор, состоит в репрезентации скрытой реальности или идеи.

Опосредующая функция символа связана с его эпистемологическим и онтологическим аспектами. Когнитивная специфика символа сопряжена с его уже описанной выше двойственностью в процессе скрывающего раскрытия, с его интерпретативной функцией в процессе восприятия и понимания религиозного опыта. Тем сложнее, подчеркивает автор, проследить генезис, развитие и детализацию символических структур культурной традиции. Почти всегда символ вначале прямо или косвенно бывает связан с чувственными впечатлениями и объектами окружающего мира. Многие символы традиции воспроизводят природные объекты, но некоторые конструируются искусственно в процессе интуитивного восприятия,

---

<sup>13</sup> Цит. по: *Фадеева Т.М., Стефанов Ю.Н.* Предисловие к русскому изданию. – В кн.: *Генон Р.* Символика креста. М., 2004. С.29.

эмоционального переживания или рациональной рефлексии. В большинстве случаев такие символические конструкции также связаны с объектами чувственного восприятия. Однако, по мнению автора, очевидна тенденция к упрощению содержания символа, превращению в знак и абстрагированию от первоначального чувственного объекта, а также тенденция к соединению нескольких процессов в единый символ. Как отмечает Ю.Г. Волков, «идеологии обладают возможностью относительно автономного и порой парадоксального развития на чисто символическом, а не концептуальном уровне... Символический уровень идеологии относительно самостоятелен и для существования не всегда нуждается в формировании новой солидной идеологической концепции».<sup>14</sup>

Автор полагает, что основания процесса символизации кроются в сознании и сфере бессознательного, в области имажинативного и религиозного опыта. Следовательно, проблема первоначальной интерпретации символических кодов опыта переживания сакральной реальности встает уже перед самим реципиентом. Здесь берет начало структура религиозного символизма. Однако сам по себе символ представляет собой объективное концентрированное выражение опыта трансцендентного, а не субъективный конструкт, возникающий по ходу индивидуального творческого процесса. Тем не менее процессы рациональной концептуализации и структуризации играют существенную роль в генезисе и развитии символа. Интерпретация традиции предполагает распознавание ее символического языка, «прочтение», и не только прочтение, но и встраивание получаемой информации в сознание, соответствующую его ориентацию, а также определенный тип социального оперирования символами традиционной культуры. В этом смысле любая символическая система значений несет в себе конкретный жизненный мир, создаваемый в соответствии с определенной метафизикой мироустройства, на основе конкретных символических кодов исходного опыта. Такие коды, полагает автор, развертываются в определенные экзистенциальные и социетальные установки, содержащие императивные по характеру восприятия их индивидом нормы отношения к миру и своему месту в нем, деятельности в ее практической и созерцательно-теоретической разновидностях и надеянию, пространству и времени, космическому и социальному порядкам и их взаимосвязи, существующей между ними напряженности, путям ее преодоления и индивидуального спасения. Итак, система символических кодов создает конкретный ракурс понимания мира и места человека в нем. Определенная интерпретация символов образует целостную когнитивную картину. По мере отдаления во времени от базового опыта сакрального нарастает степень отрефлексированности, уровень концептуализации первоначального содержания. Од-

---

<sup>14</sup> Волков Ю.Г. Социология. Ростов-на-Дону, 2004. С.162-163.

нако, по мнению автора, понимание символических кодов – это процесс, в который включены не только рациональные уровни сознания, работающие с общезначимыми смыслами, но и его иррефлексивная составляющая. Поэтому автору представляется, что следует говорить о двух отличных друг от друга формах интерпретации символов традиции: это рефлексивная интерпретация, в большей мере связанная с осмыслением текста, и иррефлексивное понимание символических последовательностей действий в ритуальных практиках.

Автор заключает, что символ не отсылает прямо к объективно существующему референту и не может быть понят на основе универсальных законов смыслообразования. Исследования ритуальных практик как последовательностей символических действий постоянно наталкивались на необходимость дополнительных герменевтических средств для понимания их значения. Уже Б. Малиновский заключил, что невербальные символы ритуала вообще лишены значения вне целостного контекста ритуальной ситуации. Эта идея была развита Малиновским в общую ситуационную теорию значений, опровергавшую семантические теории, вырастающие из генеративной лингвистики, согласно которым индивидуальные единицы значения самостоятельно несут свою семантическую нагрузку безотносительно к контексту. Понимание и трансмиссия одного и того же символа в различных социальных контекстах различается в зависимости от роли этого символа в организации и поддержании социальных характеристик общения. Общение участников коммуникативного процесса происходит в соответствии с определенными коммуникативными моделями, на основе неизменного набора стереотипов и представляет собой способ символизации общей социальной деятельности. В структуре последней значение традиционных форм коммуникации состоит в том, что они выступают в функции символического регулятора социальных связей и поведенческих моделей. Будучи стереотипно воспроизводимыми, вербальные и невербальные формы коммуникации поддерживают трансляцию между поколениями санкционированного коллективного опыта. Непосредственный коммуникативный процесс всецело контекстуален. Передача традиции как определенной космологии и мировоззрения, пердписывающей конкретную систему практик, от поколения к поколению возможна лишь при условии полноты воспроизводства культурного контекста. Утрата или изменение каких-либо элементов контекста означает начало распада «живой» традиции, поскольку традиция всегда предполагает целостность понимания мира, единство социальной логики, основанной на сквозном различении сакрального в его символических репрезентациях и профанного. Следует обратить внимание и на то, что, как подчеркивают М. Мамардашвили и А. Пятигорский, «сбой» в передаче традиции как определенной формы символической коммуникации заложен в природе самой символической

коммуникации. Последняя «отличается от привычных способов коммуникации знания в известных нам культурных механизмах. Здесь перед нами вообще какой-то другой принцип коммуникации, другой принцип построения самого коммуницируемого знания, принцип, о котором можно сказать следующее: *завершенное знание вообще не может коммуницироваться, или – что если что-то «произойдет» и коммуницируется, то это незавершенное знание*».<sup>15</sup> Тем самым, по сути, постулируется неизбежность смысловых деформаций и искажений в процессе исторической передачи фиксирующих культурную память символических конструкций и в процессе их герменевтического толкования. Автору представляется, что «незавершенность» – как и «контекстуальность» – символически выраженного знания означает его неисчерпаемость, недостаточность любого «перевода» его в рациональную знаковую систему, который представляет собой всего лишь редукцию. Символизм культурной традиции уходит своими корнями в нередуцируемое сакральное опыта, «невысказанное», и это подводит к теме главы третьей **«ОНТОЛОГИЯ ТРАДИЦИИ: ЦЕННОСТИ И ЛИЧНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ»**.

Анализируя традицию как механизм и средство поддержания социокультурной преемственности, мы тем самым рассматриваем ее сквозь призму социальной цели и объективной рациональности. Однако исследование традиции будет неполным без обоснования ее и в пространстве человеческой субъективности. Традиция – это своего рода связующее звено между экзистенциальным и социальным уровнями человеческого существования. Она в одно и то же время и несет в себе запечатленную конкретную форму социального бытия, и проникает в самые интимные глубины внутренней жизни личности, придавая ей структуру и наделяя смыслом. Отсюда вытекает необходимость зайти в исследовании традиции и с этой стороны, и исследовать конституирующую роль традиции в процессе становления субъективности. Рассмотрение этого вопроса требует уточнения представлений о личности, ее структуре, границах, возможностях самосознания и динамике идущих в ней внутренних процессов.

Этой задаче посвящен **параграф 3.1. «Личная идентичность, индивидуация, самость»**. Понимание влияния, которое традиция оказывает на личность, совершенно очевидно связано с динамикой самих наших представлений о личности. Если мыслить личность только как простую совокупность ролей, полностью определяемую социальной структурой, то человек не может по своей инициативе выйти за пределы того, что предписывает структура. Если же понимать под личностью самодостаточный субъект социального действия, соизмеряющий события со своими целями и стандартами, то ее взаимоотношения с традицией как «историческим

---

<sup>15</sup> Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М., 1997. С. 165.

априори» гораздо сложнее. Попытка снять противостояние субъекта и структуры в понимании социальной сущности личности представлена, например, в символическом интеракционизме. Стало уже привычным утверждение, что личность – это одновременно и социальный продукт, и социальный фактор.<sup>16</sup> В первом аспекте она рассматривается как ограниченный, структурированный объект, тогда как во втором как нечто изменчивое и креативное. Эта дистинкция, однако, упускает из виду основной принцип понимания личности как единой целостности, ни полностью детерминированной социальным миром, ни предзаданной от рождения. Иначе говоря, основной акцент делается на социальном генезисе индивидуальности. Но социальное конструирование личности имеет дело с теми смыслами и значениями, которые ассоциируются с публичным «Я», которое видимо и понятно другим и является частью культурного понятия личности. Однако автор отмечает, что полное понимание личности требует широкой концептуализации контекста, выходящего за рамки непосредственного определения ситуации, включающего всю полноту исторических и культурных предпосылок.

Этимология понятия личности в европейском культурном контексте скорее всего связана с античной драмой и актерскими масками. Первоначальное представление о личности связано с идеей маски или роли. Маска – зримое воплощение смысла и эмоционального значения роли, превышающих индивидуальное значение ее носителя, эмпирического человека. На это указывает С. Аверинцев, подчеркивающий эйдетическую, онтологическую, формообразующую значимость маски, и, следовательно, роли, в античной культуре.<sup>17</sup> Понимание личности как публичной персоны, роли-маски составляет неотъемлемую черту традиционной ментальности. Субъект проявляет свои лучшие качества, пытается соответствовать роли, слиться с «маской», подняться на ее трагическую высоту. К пониманию личности как публичной роли и сознанию значимости ролевых требований сводилась традиционная этика. Однако, как показывает автор, экзотерическая сторона традиции, связанная с идентификацией человека с его ключевой ролью, не исключала ее эзотерической стороны, предписывавшей необходимость интеграции ролевых персон в единой личности. Речь шла не только об интеграции ролей, но и о достижении единства и целостности разрозненных частей внутреннего «Я». Представление о личности, подспудно присутствующее в традиционной культуре, созвучно в общих чертах идеям психоанализа и отражает сложность строения человеческой психики и процессов ее внутренней динамики. Греческая и иу-

---

<sup>16</sup> *Rosenberg M.* The self-concept: social product and social force. In *Social Psychology: Sociological Perspectives*, ed. M. Rosenberg, R. Turner. New York: Basic Books, 1981. P. 593-624.

<sup>17</sup> *Аверинцев С.* Образ античности. СПб., 2004. С. 52.

дейская эзотерика, как показывает автор, предвосхитила в определенных чертах структурализм в психологии, зафиксировав в натурфилософских образах составный характер психического целого, в которое входит «разумная (словесная) душа», обладающая потенциалом самосознания; «вitalная» и «вегетативная» души, соответствующие структурам бессознательного, в которых локализованы инстинктивная и аффективная составляющие психики. Целостность и гармония душевной жизни зависят от степени, в которой разумная душа с ее требованиями владеет инстинктивной сферой. Классическая философия, в свою очередь, предложила несколько вариантов фрагментарного понимания личной идентичности. Так, если для Локка идентичность тождественна непрерывному сознанию, самосознанию и памяти, то для Канта идентичность – это свободная воля, реализующая себя в практической нравственности и конституирующая субъекта как цель-в-себе. Но эта последовательность поступательного движения через отдельные моменты идентичности к пониманию идентичности как целостности сама указывает на необходимость нового уровня синтеза. На этом фоне заслугой психоаналитического направления является научное обоснование сложной структурированности личности и ее связи с надындивидуальным психическим. Психоанализ впервые поставил проблему интеграции бессознательных влечений и инстинктов в индивидуальную идентичность. Стоит отметить, что именно в бессознательном, согласно психоанализу, коренится потребность в повторении пережитого позитивного опыта, являющаяся биопсихической базой традиционного поведения. Возможна и альтернативная позиция: например, современный исследователь Б. Макдоналдс полагает, что следование традиции происходит на уровне дискурсивного осознания.<sup>18</sup> Однако превалирует мнение, согласно которому выстраивание поведения в соответствии с традиционными моделями – преимущественно бессознательный процесс. Так считают Гэйли<sup>19</sup> и Шилз,<sup>20</sup> не говоря уже о Юнге и Элиаде. Но понимание традиционного поведения как чисто или преимущественно бессознательного не может быть столь однозначным: тот же Шилз, к примеру, признает роль сознательного выбора индивидов в поддержании традиции. Однако главная идея психоанализа, подчеркивает автор, связана с кризисом и радикальным углублением представлений мыслящего субъекта о самом себе. Психоаналитическая концепция личности в самом общем виде сводится к пониманию проблемности, незавершенности, противоречивости и историчности внутреннего бытия субъекта. Поэтому для психоанализа проблема строения личной идентичности и индивидуации приобретает

---

<sup>18</sup> *McDonald B. Tradition As Personal Relationship // Journal of American Folklore. Vol. 110. 1997.*

<sup>19</sup> *Gailey A. The Nature of Tradition // Folklore. 1989. №100(ii). P.143.*

<sup>20</sup> *Shils E. Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1981. P.12.*

временное измерение, процессуальность, субъект обретает свою археологию и телеологию. Иными словами, освоение собственного прошлого личности, ее индивидуальной истории значимо для раскрытия и реализации ее внутреннего восхождения к своей глубинной идентичности, превышающей наличное бытие и понимаемой как итог духовного движения. Целостность достигается через последовательное прохождение и интеграцию в свою личность определенных фаз ее индивидуальной истории, символизируемых образами бессознательного. Можно сделать вывод, что в психоаналитическом понимании идентичность личности телеологична, это не данность, а результат ее предзаданного верхним пределом психологического и мыслительного роста. Автор подчеркивает, что Гегель также ассоциирует совершенство реализованной идентичности с полнотой исторической памяти на уровне как онтогенеза, так и филогенеза. В «Феноменологии духа» обосновывается необходимость интеграции в финальной фазе всех предшествовавших и снятых в процессе развития фаз становления духа путем вспоминания. Чем совершеннее сознание, тем больше и полнее оно помнит свою историю, поскольку тем самым оно помнит и знает себя. В финале истории духа должно, согласно Гегелю, совпасть историческое и логическое: итог развития должен как бы вобрать в себя свое диахроническое измерение. Реализованная полнота памяти, таким образом, выводит из исторического в трансисторическое, из индивидуального в трансперсональное, представляет собой канал, соединяющий индивидуальность и человечество. В юнгианском психоанализе акцент делается именно на наличии трансперсонального контекста индивидуального бытия, речь идет о коллективном сознании и коллективном бессознательном. Для Юнга возможности гармонизации личности и достижения ею идентичности связаны не только со вспоминанием, но и с преодолением давления на сознание архетипических образов бессознательного. Интеграция внутренних структур личности, согласно юнгианскому психоанализу, заключается в реализации сознательного динамического единства Эго и Самости, а сакральная традиция предлагает эффективный механизм индивидуации, который в секуляризованном обществе не имеет аналога. Достижение индивидуации, подчеркивает автор, это результат стратегии направленного структурирования личности, осуществляемого в рамках живой культурной традиции.

В параграфе 3.2. «Сакральные ценности как онтологическое ядро культурной идентичности» обосновывается конституирующая роль сакральных ценностей в процессе формирования культурной традиции. Автор, опираясь на идеи Р. Отто, показывает, что в основе генезиса культуры находится опыт сакрального и потребность в почитании абсолютной, предельной ценности, входящая в структуру сознания. Такой опыт, согласно Отто, нередуцируем и открывает доступ к особой реальности, которая ка-

тегоризируется как сакральное, «священное». Понятие сакрального у Отто выступает как комплексная категория, в которой соединены два противоположных момента: рациональный (делающий возможным существование доктринальной теологии) и внерациональный (собственно переживание нуминозного). К. Юнг локализует потребность во взаимоотношениях с сакральным на уровне трансперсонального бессознательного, где проступает архетипический образ абсолютной ценности – нумен, символ сакрального. С точки зрения Элиаде потребность в сакральном может быть либо осознанной, либо ушедшей глубоко в бессознательное, а видовая специфика человека заключается в том, что он есть «*homo religiosus*», человек, почитающий святыни. Сознывая или не сознавая это, человек может существовать и воспроизводить свою личную идентичность лишь соотнося себя с ценностями как «своими ценностями». Принцип внутренней организации традиции как специфического модуса мировоззрения заключается в центрированности вокруг сакральной ценности. Автору представляется, что сакральные ценности, понимаемые в онтологическом ключе – как репрезентация в жизненном мире человека предельного онтологического блага – являются ядром идентичности-телоса, которая, следовательно, также должна пониматься как в своей основе онтологическая реалья. Именно здесь пункт наиболее серьезного расхождения с конструктивизмом, символическим интеракционизмом и другими чисто динамическими концепциями в оценке традиции,<sup>21</sup> оспаривающими онтологическое представление об идентичности и формулирующими чисто динамическую концепцию идентичности как результата непрерывного процесса социального взаимодействия, взаимодействия с окружающей социальной средой, который, следовательно, всецело определяем внешними влияниями и относителен. Биопсихическая укорененность культурной преемственности связана, на взгляд автора, с ее антропоонтологической укорененностью. Всеобщие культурные модели отражают онтологический статус бытия человека, его специфическое восприятие пространства и времени, особенности его экзистенциального опыта. Относительное сходство культурных форм, традиция и культурная преемственность определяются единством основных структур экзистенциального опыта и ограничивают культурную поливариантность. Тем не менее, подчеркивает автор, культурная идентичность имеет и динамический аспект, проявляющийся в исторической и этнокультурной относительности систем ценностей. Однако, как показал еще Шилз, динамика культурной идентичности ограничивается наличием неизменной «центральной зоны культуры»; изменчива и поливариантна

---

<sup>21</sup> См.: *McLean George F.* Tradition, harmony and transcendence. Cultural heritage and contemporary life. Series III, Asia. Vol. 5.

лишь культурная периферия<sup>22</sup>. Единая центральная зона, согласно Шилзу, интегрирует в себе сакральные ценности общества, обеспечивающие ему связь с трансцендентным. Будучи нередуцируемым пределом культуры, она генерирует символы данной культуры и задает парадигму их интерпретации. Иными словами, это ее сакральный центр, онтологическое основание, уводящее в метафизику. В то же время наряду с нередуцируемым культурно-религиозным априори Шилз признает и конструирование социальных ценностей элитами подсистем общества. Согласно Ш. Айзенштадту, внутренняя динамика традиции связана с процессом кристаллизации устойчивых структур социального и культурного опыта, конституирования на их основе культурной макроидентичности посредством институционального закрепления определенных фигур опыта и интерпретации их на основе предзаданных культурным априори символических космологии и мировоззрения.

Автору представляется правомерным прибегнуть к идеальной типизации с целью проведения сравнительного анализа типологических характеристик, отражающих различие культурных контекстов. Наиболее значимые и всеобщие для человеческой ментальности социокультурные символы конституируют сеть архетипов. Архетипы представляют собой чрезвычайно емкие, сверхзначимые узловые структуры. Если современный человек, как правило, не сознает власти, которую над ним имеют архетипические образы, то человек традиции находится в абсолютном плену этих образов, которые безраздельно владеют его сознанием. Реальность индивидуального существования в таком случае зависит от того, насколько оно связано с архетипическими образами. Иными словами, реальны, полны значения, небессмысленны для традиционного человека лишь те действия, которые воспроизводят архетип посредством имитации или повторения. Реальность обретается исключительно через причастность архетипу или его повторение; все, что не имеет архетипической модели или образца, лишено смысла, то есть ирреально. Человек традиционной культуры ощущает себя реальным лишь настолько, насколько перестает, с точки зрения современного сознания, быть самим собой, имитируя и повторяя действия архетипического Другого, идентифицируя себя в мифе. Традиция предлагает действенный путь формирования личной идентичности на основе актуализации и пробуждения подспудных архетипических структур – это путь прямой трансляции знания и моделей действия от учителя к ученику. Метафизическая нагруженность такой трансляции очевидна: в традиционной культуре, как это показывает В. Семенов на примере ведической культуры, прямое воспроизводство паттернов духовного знания приравнивается к воспроизводству жизни в физическом порождении, а учитель культур-

---

<sup>22</sup> Shils E. Centre and Periphery. – In: Polanyi M. (ed.), *The Logic of Personal Knowledge: Essays*. London: Ronthedge and Kegen Paul, 1961.

ной традиции рассматривается как отец и даже более: «Из двух отцов – дающего физическое рождение и дающего знание веды – почтеннее отец, дающий знание веды; веды рождение, данное ведой, вечно и после смерти, и в этом мире».<sup>23</sup> Это не просто передача знания: в традиционной культуре наделение духовного учителя качествами и статусом отца ученика связывается фактически с передачей от учителя к ученику ядра определенной личной идентичности. Личная идентичность, сформированная современным обществом, обладающая собственными специфическими чертами, определяемыми культурной принадлежностью, индивидуальными психологическими особенностями, степенью автономности воли и действия, глубоко отлична от идентичности-принадлежности к духовной цепи, возникающей как продукт ученичества. Воспроизводство социокультурных моделей в традиционной культуре, подчеркивает автор, осуществляется на основе передачи («от лица к лицу»). Так достигается трансториальность традиционной культуры: передача от лица к лицу предполагает максимально полное, как бы непобеждаемое временем воспроизводство как духовно-культурных характеристик личности учителя, так и общего культурного контекста.

**В параграфе 3.3. «Традиция и индивидуальная свобода: генезис ментальности модерна»** исследуются характеристики современного типа ментальности в ракурсе сравнительного анализа с традиционным типом последней. По мнению автора, философский образ «человека модерна» – это автономный, принципиально свободный субъект посткантовской мысли. Именно после Канта, благодаря кантианской революции в философии стало всеобщим достоянием понимание человека как носителя креативной, свободной субъективности и человеческой культуры как процесса конструирования мира. Антропологический принцип «человек делает себя сам» – покоится на кантианском представлении о человеке как носителе принципа свободы, противостоящего миру природы как субъект объекту. У Канта человек как разумное существо определяет и структурирует природу в соответствии с субъективными конструкциями пространства и времени. По своей свободной воле совершая выбор в пользу поступка, соответствующего представлениям о моральном, человек доказывает свою сущность морального, разумного и свободного существа. Радикальное и наивное понимание необусловленности человеческой воли в свободном действии возлагает бремя индивидуальной свободы на способность поступать морально. Этическая робинзонада кантианства создает для человеческой личности как бы «необитаемый остров» морали, где происходит жесткая проверка ее состоятельности в условиях невозможности нахождения какой-либо онтологической опоры. Способность поступать морально

---

<sup>23</sup> Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавалиты. С.10.

исходя только из собственных внутренних критериев, «нравственный закон внутри нас» становится основанием «мира свободы».

В то же время и космический порядок, и нравственный закон сходны в том, что то и другое суть проявления главенства рациональной упорядоченности. Но если звездное небо с его незабываемым порядком дано изначально, то господство нравственного закона должно быть достигнуто и закреплено в противостоянии умопостигаемой сущности личности и ее эмпирического характера на протяжении всей индивидуальной истории. Таким образом, статика космического противопоставляется историзму этического. В самом деле, моральный выбор, осуществляемый в «мире свободы», предполагает некое последующее «историческое поле» реализации этого выбора в практических действиях. Выбор имеет темпоральный статус «начала» новой, этически безупречной индивидуальной истории. Иначе говоря, выбор творит новый временной континуум, становится индивидуальной точкой отсчета времени в отличие от «космологического первособытия» архаической традиции и по сути конституирует историю. Посткантовская антропология отражает не универсальный человеческий тип, а психологию личности, свобода и творческий потенциал которой составляют базу рационалистической нравственной аксиоматики. Из этой аксиоматики вытекает требование свободы морального выбора, абсолютность личностного понимания рациональности как регулятивного принципа человеческого поведения, ценность поступка в его индивидуальной неповторимости и рискованности, идея полноты личной ответственности.

Однако, подчеркивает автор, стремление к эмансипации индивидуального сознания от власти традиции прослеживается задолго до Канта, уже у европейских мыслителей Нового времени. Возникновение эмпиризма и рационализма как таковых означает принципиально нового типа мышления, связанное с переоценкой самого понятия начала. В традиционном мировоззрении было совершенно невозможно представить себе какое бы то ни было «начинание заново» – в познании, социальном бытии, культуре. Всё, имеющее в мире ценность и смысл, уже присутствовало в нем изначально, составляя четкие экзистенциальные горизонты. Мысль о возможности радикального «начинания заново» можно обнаружить в трудах Бэкона и Декарта, как и их интеллектуальных наследников. Так, общественный договор представляет собой легитимное второе начинание: с ним резко завершается естественное состояние человеческого сообщества и – в едином акте договора – возникает никогда не бывший прежде консенсуальный политический порядок. Для этого необходимо принимать как должное то, что, во-первых, можно начать все сначала и создать нечто лучшее; что, во-вторых, такое «начинание заново» может инициироваться не обязательно свыше, для этого достаточно человеческо-

го волеизъявления. Возможность начать все сначала подрывает монополярный авторитет традиции. Необходимо подчеркнуть, что идея «начинания заново» имеет пространственное и временное измерения. Новое начинание рассматривается не только как событие, связанное с конкретным моментом времени (например, заключением общественного договора), но и как явление, локализованное в пространстве. К середине XIX века западная цивилизация породила значительное количество представлений и концептов, конкретизировавших и развивавших новый социальный проект. Наиболее важными из них, по мнению автора, были следующие: (1) мир не стоит принимать таким как он есть, поскольку он подвержен воздействию индивидуальной воли; (2) индивидуальное «я» автономно и самодостаточно, но традиционные горизонты его ограничивают; (3) социальный статус индивида должен быть не аскриптивным, а зависеть от степени развития у него качеств, которым в традиционных обществах значения не придается (рациональности, целеустремленности, эмоциональная сдержанности и т.д.); (4) ориентировать свое поведение следует на будущее, а не на прошлое; (5) модерная эпоха не имеет аналогов в прошлом и дает индивиду небывалые возможности; (6) она (модернити) должна найти новые ценности в себе самой, из себя самой вывести новые социальные нормы, не апеллируя к критериям прошлого. Отсюда следует, что возможность произвольно конституировать момент «начала истории заново», идея разрыва «истории» и «предыстории» органически связана с идеей этической робинзонады. В структурном отношении «начало истории» означает начало полностью осмысленного и ответственного, аутентичного существования: в этом и заключается смысл разрыва во времени.

**Глава четвертая «КРИЗИС ТРАДИЦИИ И МОДЕРНИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ»** посвящена исследованию изменений культурного пространства, связанных с модернизацией. Историческая динамика социокультурной традиции в контексте современности, вне сомнения, имеет во всех отношениях нисходящую направленность. Речь идет и об упадке социального и политического влияния традиции; и о вытеснении традиционных ценностей, моделей поведения и жизненных стилей на периферию общества, об их маргинализации; и о секуляризации социальной жизни и утрате сакральными традициями эффективности в выполнении регулятивных и интегративных функций, оскудении каналов поддержания культурной преемственности и формирования полноценной культурной идентичности; и о возникновении и искусственном конструировании функциональных заменителей сакральных традиций; и о вытеснении глобальной массовой культурой локальных этнокультурных традиций.

**В параграфе 4.1. «Секуляризация и модернизация культурного пространства»** целью автора является исследование процессов секуляризации и модернизации пространства культуры. Автор показывает, что ин-

корпорирование традиционных культурных форм современной цивилизацией и адаптация традиционных обществ к процессу модернизации сопровождаются радикальным преобразованием, переосмыслением содержания, ассоциируемого с традицией, сложными адаптационными процессами в институциональной структуре, реинтерпретацией и трансформацией конкретных традиционных форм, изменениями общественного сознания и культуры. Основное направление культурных изменений, касающихся оттеснения традиции на периферию социальной жизни, как представляется автору, связано с секуляризацией общества, культуры и сознания.

В современной литературе существует известный плюрализм подходов к проблеме сущности и исторических перспектив секуляризации. Осмысление феномена секуляризации общества и сознания в социологическом аспекте обрело классическое выражение в концепции рационализации М.Вебера. В русле идей Вебера рассматривает секуляризацию П. Бергер. Однако если Вебер связывает капиталистическую рационализацию со спецификой религиозного опыта протестантизма, то Бергер, в отличие от него, видит первоначальный источник секуляризации в экономической сфере, рассматривая ее как результат модернизации промышленного производства. В целом теории секуляризации описывают тип общества и культуры, контрастирующий с так называемыми традиционными обществами, в которых единый, укорененный в сакральных паттернах и символических структурах космологический и моральный порядок строго коррелирует с измерениями социальной системы – культурным, политическим, экономическим и психологическим.<sup>24</sup> В этом смысле социокультурные ценности, позиции, обычаи и поведенческие конвенции в традиционном обществе взаимно усиливают друг друга. Это взаимное усиление натурализирует базовые единицы социальных групп и делает более аутентичными когнитивные и психологические измерения культуры, такие как доступность определенных эмоций, характеристики фемининности и маскулинности и стили духовности. Такое общество характеризуется единым господствующим порядком вещей, обеспечивающим ощущение гармонии всех аспектов социальной и личной жизни, хотя при этом другие типы порядка могут существовать в латентной или маргинальной форме. В противоположность этому типу порядка в секулярном обществе утрачивается эта степень и тип гармонии. В силу процесса, который ряд исследователей называют «институциональной дифференциацией», религиозные институты становятся независимыми от институтов политических и культурно-образовательных.<sup>25</sup> Достигнув относительной автономии, институты начинают функционировать отдельно, обладая разными степенями

---

<sup>24</sup> The Process of Secularization: A Post-Parsonian View // Scientific Study of Religion 9, no. 2 (Summer 1970). P. 117.

<sup>25</sup> *Ibid.* P.126.

прямой и непрямой взаимозависимости. Секуляризационная дифференциация институтов дает им возможность развивать собственные ценностные структуры, которые могут уже не гармонизировать друг с другом.

В результате секуляризации возрастает количество возможностей индивидуального выбора вероисповедания, способа поведения, аффилиаций и сфер самореализации. Само существование таких возможностей делает индивида гораздо более значимым в качестве социальной единицы, и соответственно менее значимой семьей или группой. В традиционной системе, напротив, личность реализует свою идентичность в системе взаимосвязанных отношений. В секулярных социальных и культурных контекстах индивиды тоже вовлечены во взаимоотношения, но их идентичность меньше напрямую зависит от общей совокупности этих отношений. Некоторые исследователи, такие как Р. Белла, полагают, что секуляризм стимулирует развитие индивидуализма, побуждающего людей определять свою идентичность путем возвышения над другими или противостояния им, а не с помощью других или вместе с ними.<sup>26</sup>

Бергер рассматривает секуляризацию сознания как результат широко распространившегося разочарования в истинности традиционных религиозных определений реальности. Кокс в специальном исследовании, посвященном процессу секуляризации в культуре, понимает его как исчезновение «непременной религиозной обусловленности символов, на которых строится культура».<sup>27</sup> Поскольку этот символизм в традиционных социокультурных системах был универсальным, секуляризация символов культуры связана с политической и социальной секуляризацией. Еще одной составляющей антитрадиционных процессов, как показывает автор, было все более быстрое развитие урбанизации. Перемены в области техники и технологии сопровождалось появлением новых форм консьюмеристского капитализма, что не только нарушило традиционный жизненный мир, как это было в эпоху Первой промышленной революции, но фактически трансформировало его. Уже в начале 19 века в повседневную жизнь внедрилась сложная рыночная система отношений, что привело к разрушению традиционных моделей и представлений. И все же, несмотря на бурное развитие рыночной экономики, она лишь постепенно изменяла мир; невозможно было мгновенно и для всех слоев населения создать абсолютно новые «нормативные ориентации». Однако результатом стало беспрецедентное разрушение и реконтекстуализация остатков традиции, которые превратились в подчиненные составляющие. Но в таком случае присутствие прошлого в обыденной жизни резко уменьшается, а ценность

---

<sup>26</sup> *Bellah Robert N. Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life.* New York: Harper and Row, 1986. P. 221, 233.

<sup>27</sup> Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М., 1995. С.35.

традиции серьезным образом подрывается. Консьюмеристская культура вытесняла на периферию ценности традиции; чтобы ограничить память о прошлом, достаточно было перейти на новый уровень потребления. В конце XIX века культура забывания быстро вытесняла ранее доминирующую культуру воспоминания. Вследствие этих процессов политические элиты обнаружили бесполезность традиции как средства легитимации; востребованным остался лишь ограниченный набор политических традиций, служащий их целям. Многие из существующих традиций, противоречивших так понимаемой рациональности, отодвигались на периферию общества и культуры или предавались забвению. Результатом стало интенсивное и экстенсивное уничтожение социальной инфраструктуры, что, в свою очередь, привело к еще большему оскудению культуры. Однако, как оказалось, традицию в ее интегративной функции мало чем можно заменить. С одной стороны, государство поощряло рациональность, с другой стороны, культивировало тоталитаризм. И рациональность, и тоталитаризм использовались как заменители традиции в надежде, что они будут способствовать социальной и политической интеграции. Однако рациональность сама по себе не может стать самодостаточным фактором социальной интеграции; тоталитаризм, хотя и объединяет людей на короткое время, особенно в моменты кризиса, не может обеспечить стабильности на длительный исторический срок. Одна из причин малой эффективности государственных заменителей традиционных ценностей состоит в том, что смысл не может создаваться административным путем. В культурном вакууме, образовавшемся вследствие ослабления традиции, интенсифицировались рационализирующие интенции бюрократической институциональной системы. Поскольку традиционные сообщества утратили свое значение и смысл, важную роль играть рынок, обеспечивающий появление новых представлений и моделей поведения, способствовавших реинтеграции социальной жизни на повседневном уровне. Предлагая изобилие товаров и привлекательный, ориентированный на потребление стиль жизни, рыночное общество смогло мобилизовать широкие слои населения на позитивное отношение к консьюмеристским ценностям. Идея возврата к прежним традиционным формам категорически отвергалась, поскольку в ретроспективе мир прошлого представлялся ограниченным и дезиндивидуализированным. Человеческая личность как таковая все более подвергалась давлению безличных структур государства и экономики. Интеллектуальной реакцией на это стал общий поворот философии и культуры к проблемам личности, возникновение экзистенциализма, «философии жизни», психоанализа как терапевтического метода и философской парадигмы. Итак, целый ряд системно связанных друг с другом технологических, социальных и культурных изменений способствовал кризису традиции. Во-первых, большие социально-экономические изменения, в

частности, ускорение индустриализации, привели к разрушению прежних традиционных контекстов. Во-вторых, институциональные и политические тенденции рационализации и консолидации современного государства способствовали ослаблению влияния традиционных ценностей и практик. В-третьих, ряд интеллектуальных и культурных движений, действующих на идеологическом уровне, выступили против традиционных форм и наследия прошлого. Влияние первых двух групп факторов на динамику традиции было объективным следствием масштабных макросоциальных процессов. Однако интеллектуальное наступление на традицию было вполне осознанным и целенаправленным. Внимательный анализ таких культурных явлений как, допустим, «философия жизни» дает понять, что объектом критики была выбрана именно традиция как «мертвая жизнь». Установкой художественного модерна стала способность к творчеству, ассоциируемая со способностью осуществить полный разрыв с прошлым, дистанцироваться от традиционных культурных источников и стремление найти новые, неисследованные пути. Оригинальность или творческая сила стала рассматриваться как продукт спонтанного взаимодействия с ситуационным.

**Параграф 4.2. «Трансформация и конструирование традиций в современном мире»** посвящен анализу процесса искусственного конструирования функциональных заменителей традиции. Современное общество, как показывает автор, утратив сакральную традицию, сохранило потребность в ее гармонизирующей функции. Возникла необходимость в функциональных заменителях, роль которых общество пытается возлагать на бюрократические организации, консьюмеризм и массовую культуру вкупе со СМИ. Однако если изначально предполагалось, что потребность в традиции может быть полностью изжита, то в дальнейшем у правящих элит возник новый интерес к традиции, к возможностям и путям использования ее в своих целях. Искусственное формирование традиций-артефактов, функционально подменяющих сакральную традицию и имитирующих связь с прошлым, стало, подчеркивает автор, атрибутом современного общества.

Традиция-артефакт, выражающая интересы правящих социальных групп, опирается на символическую силу культурных идеалов, используя определенные авторитетные идеи, ассоциируемые с древностью или далеким прошлым, даже когда сами культурные идеалы и даже сами представления о древности включают в себя инновации. Формирование таких искусственных традиций может происходить с привлечением механизмов формализации и ритуализации и с обязательной отсылкой к прошлому. Особенно большую значимость и стабилизирующее социальный порядок культурное влияние имело конструирование новых традиций в социалистических обществах, как в СССР, так и в странах Восточной Европы.

Культурная революция и направленное уничтожение традиций в порядке расчистки почвы для строительства новой культурной реальности оставили за собой вакуум ценностей и моделей, который сам по себе составлял угрозу для удержания власти. Элиты вели идеологическую борьбу против того, что называлось «пережитками национализма» и «буржуазной культурой», как в ее высокой, так и в массовой ипостаси. В противовес необходимо было создать массовую культуру с социалистическим содержанием, придав ей определенную национальную окраску.

Элиты социалистических режимов целеустремленно создавали новые традиции, конструируя искусственную систему ритуалов – «социалистическую систему празднований».

Такие конструкции в совокупности образовывали то, к чему относилось понятие «социалистическая обрядность». Такие искусственно создаваемые ритуалы и традиции обладают определенным системным качеством, иными словами, неоспоримой способностью структурировать жизнь индивида, семей, коллективов и общества в целом. Они распространились очень быстро и продемонстрировали свою способность вытеснять традиционные ритуалы. С падением коммунистического режима эти искусственно созданные традиции потеряли опору. Западные общества не знали ничего сравнимого с созданием новой социалистической системы традиций, ритуалов и празднеств. Однако и здесь локальные этнические традиции подвергались сильному воздействию еще более мощных факторов. Речь идет о распространении рыночных отношений на все более обширные сферы социальной деятельности и усилении влияния массовой культуры и средств массовой информации на социальные практики, обычаи, ценности и цели. В суррогатах традиции таятся определенные опасности. Огромные ресурсы власти, которыми обладает государство, сила стихии рынка и продуманное воздействие массовой культуры способствуют более сильному давлению на мышление и поведение людей, чем то, на которое способны сами по себе традиции. От этого давления у индивида очень мало средств защиты. Суррогаты традиций выступают среди прочего средствами и орудиями управления или манипулирования человеческим мнением и поведением, причем истоки и цели такого манипулирования находятся за пределами культурных моделей и идеалов, предлагаемых аутентичными традициями.

Отдельный уровень проблемы сохранения традиции и сопротивления манипулированию сознанием посредством суррогатов массовой культуры составляет воздействие глобализации на культуру, которое большинством авторов рассматривается в основном в аспекте разрушения и подчинения локальных культур глобальной массовой культурой. Согласно В. Межуеву, культурная глобализация, в отличие от глобализации экономической, будучи безальтернативным процессом, должна осуществляться с учетом

культурных и идентификационных различий, в противном случае она гибельна. «То, что является благом для рынка, для культуры – смертельная угроза. Рынок нуждается в единых для всех правилах игры, культура – в их разнообразии. Рынок нивелирует все национальные различия и особенности, культура без них не существует».<sup>28</sup> Как отмечает О. Астафьева,<sup>29</sup> глобализационным процессам в культуре неизбежно сопутствует нарастание кризисных явлений в сфере этнокультурной идентичности.

Так, Дж. Арнет<sup>30</sup> показывает, что изменения поведения, наблюдающиеся в связи с глобализационными процессами, заметнее всего на молодежи и подростках: речь идет о закреплении деструктивного поведения и хаосе идентичностей. Идентификационный хаос, угрожающий массовой деструкцией идентичностей, согласно Томлинсону, имеет место, когда разрыв с традиционными практиками и мировоззрением приводит к утрате культурных смыслов и эрозии традиции.<sup>31</sup> В анализе, представленном в работе Стивенсона и Зушо,<sup>32</sup> обосновывается прогрессирующая утрата значимости и авторитета коллективистских ценностей и практик в Японии и Китае по мере роста влияния глобальной индивидуалистической культуры. Хотя внешне может казаться, что современный человек свободнее своих предков от социального давления, фактически он, наоборот, сильнее подвержен воздействию ряда более эффективных политических и экономических факторов и менее от него защищен. Именно эти угрозы и давление со стороны реалий современной эпохи побуждают многих к «бегству» в имажинативное пространство романтизированного прошлого. Этот выбор, предлагаемый традиционалистскими движениями XX века, в действительности, естественно, едва ли осуществим, хотя в идее ухода в прошлое есть определенная привлекательность, особенно в связи с критическим отношением к настоящему. Неосуществимы и неоконсервативные проекты искусственной реставрации традиционных моделей в настоящем типа «консервативной революции» и постмодерн-фундаментализма. Единственный реальный выбор в настоящее время заключается в том, чтобы адаптироваться к современному обществу, а не в бегстве от него. Именно

---

<sup>28</sup> *Межуев В.* Модернизация и глобализация – два проекта эпохи модерна // Глобализация и перспективы современной цивилизации. М., 2005. С. 25.

<sup>29</sup> *Астафьева О.Н.* Многообразие моделей этнокультурной идентичности в современном информационно-коммуникативном пространстве // Там же. С. 107.

<sup>30</sup> *Arnett J.J.* The psychology of globalization // *Am. Psychol.* 2002. № 57. P. 774-783.

<sup>31</sup> *Tomlinson J.* Globalization and Culture. Chicago: Univ. Chicago Press, 1999.

<sup>32</sup> *Stevenson H.W., Zusho A.* Adolescence in China and Japan: adapting to a changing environment. – В кн.: *The World's Youth: Adolescence in Eight Regions of the Globe*, eds. B.B. Brown, R. Larson, T.S. Saraswathi. New York: Cambridge Univ. Press, 2002. P. 141-170.

это предлагает современная секуляризованная культура: средства массовой информации, идеологи и мыслители различных направлений постмодернизма рекомендуют принимать мир таким, как есть, оптимистически используя его многочисленные возможности. Однако принимать его следует критически, сознательно опираясь на символические смыслы сакральной традиции в целях освобождения от клишированной современной массовой культуры и замкнутости сознания.

В **Заключении** подводятся общие итоги работы, формулируются основные выводы.

**Основное содержание диссертации отражено  
в следующих публикациях:**

**Монографии**

1. Полонская И.Н. Религиозный опыт и традиция в свете экзистенциального анализа. Ростов н/Д.: Издательство СКНЦ ВШ, 2002. 4,5 п.л.
2. Полонская И.Н. Традиция: от сакральных оснований к современности. Ростов н/Д.: Издательство РГУ, 2006. 14,28 п.л.

**Статьи**

3. Полонская И.Н. Традиция: смысловые грани понятия // Научная мысль Кавказа. 2004. № 2. С. 14-20. – 1 п.л.
4. Полонская И.Н. Философские принципы традиционализма // Научная мысль Кавказа. 2005. №4. С. 30-36. – 0,7 п.л.
5. Полонская И.Н. Понимание традиции и интеллектуальный опыт постмодернизма // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2005. № 1. С. 3-7. – 0,7 п.л.
6. Полонская И.Н. Традиция: проблема определения // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2006. № 2. С. 6-10. – 0,7 п.л.
7. Полонская И.Н. Религиозная традиция: экзистенциальный аспект социальной регламентации // Научная мысль Кавказа. Приложение. 2004. № 9. С. 53-60. – 0,5 п.л.
8. Полонская И.Н. Опыт Ничто как выражение коллапса религиозной традиции // Научная мысль Кавказа. Приложение. 2004. № 8. С. 37-44. – 0,5 п.л.
9. Полонская И.Н. Натуралистические концепции традиции в современной социально-философской мысли // Традиционализм и модернизация на Северном Кавказе. Южнороссийское обозрение. 2004. №23. С. 125-136. – 0,7 п.л.
10. Полонская И.Н. Традиция и проблема индивидуальной свободы // Общество и право. 2006. № 1 (Краснодар, Академия МВД России). С. 66-71. – 0,7 п.л.
11. Полонская И.Н. Индивидуация и идентичность в контексте традиции // Общество и право. 2005. № 1. С. 90-96. – 0,7 п.л.
12. Полонская И.Н. Социальная традиция в объективном и субъективном измерении // Социально-гуманитарные знания. 2005. № 4. Приложение 1. С. 159-170. – 0,5 п.л.

13. Полонская И.Н. Текст как носитель традиции // Социально-гуманитарные знания. 2005. № 4. Приложение 2. С. 121-130. – 0,5 п.л.

14. Полонская И.Н. Традиция как коммуникация и культурная память // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Специальный выпуск «Наука: проблемы, поиски, решения». 2005. С.119-126. – 0,4 п.л.

15. Полонская И.Н. Традиция как символическая знаковая система // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Специальный выпуск «Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания». 2005. С. 115-123. – 0,4 п.л.

16. Полонская И.Н. Методология и философия традиционализма // Путь в науку. Молодые ученые об актуальных проблемах социальных и гуманитарных наук. Выпуск 6. Ростов-на-Дону. 2005. С. 205-218. – 0,5 п.л.

17. Полонская И.Н. Формирование идентичности в контексте традиции // Социально-гуманитарные знания. 2006. Приложение. Ростов-на-Дону. 0,65 п.л.

#### Тезисы

18. Полонская И.Н. Традиция и социокультурная преемственность // Власть, право, толерантность. Ч.3. Материалы международной конференции. 7-8 октября 2004. Краснодар. С. 40-47. – 0,4 п.л.

19. Полонская И.Н. Антитрадиционализм и социальная робинзонада модерна // Тезисы I Всероссийской научной конференции «Сорокинские чтения 2004. Российское общество и вызовы глобализации». М.: Альфа-М., 2004. 0,25 п.л.

20. Полонская И.Н. Традиционализм и глобальные процессы в культуре // «Глобальное пространство культуры». Тезисы форума (философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 12-15 апреля 2005 г.). СПб., 2005. 0,25 п.л.

#### Учебники

21. Полонская И.Н., Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону, 1996. 15 п.л. (5,0 п.л.).

Формат 60x84/16 печать офсетная. Гарнитура Times.  
Тираж 100 экз. Зак. № 117.  
Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ООО «Ант»  
344018, г. Ростов-на-Дону, пер. Островского, 153.







