

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Ю.В. ПОПКОВ, Е.А. ТЮГАШЕВ

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ
НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ
И ИДЕНТИЧНОСТЬ В СОВРЕМЕННЫХ
СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ
ТРАНСФОРМАЦИЯХ

НОВОСИБИРСК
2020

ББК 60.55
П 576

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Л.В. Анжиганова*
доктор философских наук *Ч.К. Ламажсаа*

Попков Ю.В.

П 576 Этнокультурный неотрадиционализм и идентичность в современных социокультурных трансформациях : монография / Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2020. – 256 с.

ISBN 978-5-7782-4153-4

В монографии актуализация этнокультурного неотрадиционализма и проблемы идентичности интерпретируются как глобальное проявление неоднозначных последствий современных социокультурных трансформаций. Феномен этнокультурного неотрадиционализма обосновывается в качестве ресурса формирования этнической и общенациональной идентичностей, анализируются возникающие при этом проблемы и противоречия. Раскрываются возможности социокультурного подхода и социокультурной феноменологии в исследовании обозначенных процессов. Выявляется важная роль политики этнокультурного неотрадиционализма и политики идентичности в реализации стратегических ориентиров государственной национальной политики.

Для исследователей в областях социальной философии, философии культуры и культурологии, этносоциологии и этнополитологии, этнологии и этнографии, работников сферы управления, а также студентов и аспирантов соответствующих специальностей.

Утверждено к печати ученым советом ИФПР СО РАН.

В оформлении обложки использованы фото автора Ю.В. Попова.

ББК 60.55

ISBN 978-5-7782-4153-4

© Попков Ю.В., Тюгашев Е.А., 2020
© Институт философии и права
Сибирского отделения Российской
академии наук, 2020
© Новосибирский государственный
технический университет, 2020

Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation
INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND LAW
SIBERIAN BRANCH OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
NOVOSIBIRSK STATE TECHNICAL UNIVERSITY

YU.V. POPKOV, E.A. TYUGASHEV

ETHNOCULTURAL
NEOTRADITIONALISM
AND IDENTITY IN CONTEMPORARY
SOCIOCULTURAL TRANSFORMATIONS

NOVOSIBIRSK
2020

ББК 60.55
П 576

Reviewers:
Doctor of Philosophy, Professor *L.V. Anzhiganova*
Doctor of Philosophy *Ch.K. Lamazhaa*

Popkov Yu.V.

П 576 Ethnocultural neotraditionalism and identity in contemporary sociocultural transformations: monography / Yu.V. Popkov, E.A. Tyugashev. – Novosibirsk: NSTU Publisher, 2020. – 256 p.

ISBN 978-5-7782-4153-4

The book interprets the actualization of ethnocultural neotraditionalism and the identity problem as a global manifestation of the ambiguous consequences of current sociocultural transformations. The phenomenon of ethnocultural neotraditionalism is justified as a resource for the formation of ethnic and national identities, with the analysis of corresponding problems and contradictions. The text reveals the possibilities of the sociocultural approach and sociocultural phenomenology for the study of these processes. It also shows the important role of the policy of ethnocultural neotraditionalism and identity politics in the implementation of the strategic guidelines of the state national policy.

The book is intended for researchers in the fields of social philosophy, philosophy of culture and cultural studies, ethno-sociology and ethnic political studies, ethnology and ethnography, management, as well as for undergraduate and graduate students in these fields.

ББК 60.55

ISBN 978-5-7782-4153-4

© Popkov Yu.V., Tyugashev E.A., 2020
© Institute of Philosophy and Law
Siberian Branch of the Russian
Academy of Sciences, 2020
© Novosibirsk State Technical
University, 2020

УСИЛЕНИЕ ЗНАЧИМОСТИ ИДЕНТИЧНОСТИ И НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА КАК ГЛОБАЛЬНОЕ ПРОЯВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ (вместо введения)

Ю.В. Попков

Современная эпоха — эпоха глобальных и всеобъемлющих трансформаций, начиная от фундаментальных сдвигов в технико-технологическом базисе общества и заканчивая качественными преобразованиями в системах связи и информации. Они осуществляются на всех уровнях социальной организации общества: глобальном, региональном, локальном, определяя кардинальные сдвиги в реальных социокультурных практиках, структурах общественного и индивидуального сознания.

Тот масштаб и та скорость, с которыми вторгаются в общественную жизнь и жизнь отдельного человека трансформации, определяют невиданный ранее динамизм социокультурных процессов. Э. Тоффлер 50 лет назад назвал шоком будущего «грохочущий поток перемен», который «прокидывает институты, производит сдвиг ценностей и высушивает наши корни»¹. И это относилось к тому времени, когда еще не было Интернета и других известных ныне средств связи и массовой информации.

С тех пор широта и глубина трансформаций лишь увеличились. Этот процесс определяет не только нарастание противоречий и кризисных явлений в глобальном масштабе, но и перегруппировку тех актуально значимых проблем, которые выдвигаются на авансцену все-

¹ Тоффлер Э. Шок будущего. Пер. с англ. М., 2001. С. 15.

мирной истории. К их числу в последнее время относится проблема идентичности. Проявляясь в разных формах и на разных уровнях, она характеризует осмысление себя и своей принадлежности к группе, к разного рода сообществам и конгломерациям. Знаменитый американский социолог и политолог С. Хантингтон, связывая идентичность в конечном счете со «смыслом себя», говорит о глобальном кризисе идентичности, который выражается в потере этого смысла и касается всех обществ и стран¹. Суть кризиса он четко и емко зафиксировал в названии своей монографии в виде вопроса «Кто мы?», на который становится все сложнее находить однозначный ответ.

Одним из индикаторов актуализации темы идентичности является становление самостоятельного научного направления идентитарных исследований и публикация посвященных специально этой теме серии зарубежных и отечественных энциклопедических изданий². Помимо этого в последние десятилетия, как отмечает одна из крупнейших российских исследователей проблемы идентичности И.С. Семененко, произошло формирование политики идентичности как важного направления современной публичной политики³.

Другой закономерной реакцией на современные глобальные социокультурные трансформации стало повышение значимости в общественном развитии этнического фактора. Это касается не только духовной, но и материальной культуры. Так, национальная экономика начинает восприниматься и позиционироваться как «разноцветная»⁴, то есть как полиэтническая экономика. Можно сказать, что современный мир переживает своеобразный этнический ренессанс, конкретными проявлениями которого являются рост значимости этнической иден-

¹ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. Пер. с англ. А. Башкирова. М., 2008. С. 35–43.

² Encyclopedia of Identity (ed. by R.L. II Jakson, M.A. Hogg). 2010: SAGE Publications, Inc.; Handbook of Identity Theory and Research (ed. by. S. Schwartz, K. Luyckx, V. Vignoles). 2011: Springer; Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв. ред. И.С. Семененко. М., 2017.

³ Семененко И.С. Политика идентичности и идентичность в политике: этнонациональные ракурсы, европейский контекст // Полис. Политические исследования. 2016. № 4. С. 8; Семененко И.С. Политика идентичности // Идентичность... С. 647–655.

⁴ Крюков В.А. «Разноцветная» экономика // ЭКО. 2017. № 10. С. 2. DOI: 10.30680/ECO0131-7652-2017-10-2-4.

тичности, повышение интереса людей к своему культурному наследию – этническим корням, истории, традициям.

Если еще недавно процесс модернизации мыслился многими как отказ от традиции, то в настоящее время растет убеждение, что без традиции невозможно настоящее и будущее. Особенностью развития многих этнокультурных сообществ является обращение к стратегии этнокультурного неотрадиционализма, что выражается в опоре на историческую память, в воспроизведении традиций, в этнической консолидации¹.

Разные формы проявления этнокультурного неотрадиционализма, оказывающие влияние на укрепление этнической идентичности, часто рассматриваются как угроза формированию общенациональной идентичности, как то, что ведет к фрагментации национальных государств. Восприятие этических идентичностей как конкурирующих с общенациональной идентичностью определяет государственную политику реализации модели государства-мононации и подавления оживляющихся этничностей.

В настоящее время, в атмосфере заботы о правах национальных меньшинств и дискурса мультикультурализма, эта интенция не всегда явно выражена. Но она реально присутствует в политике многих государств, в том числе и в России. Так, Стратегия государственной национальной политики РФ на период до 2025 г. (далее – Стратегия), в том числе в ее обновленном варианте, ориентирует на упрочение общероссийского гражданского самосознания (общенациональной идентичности), а об этнических идентичностях не упоминает². Но без их сохранения и поддержки, на наш взгляд, невозможно достижение другой целевой установки Стратегии – сохранение этнокультурного многообразия (разнообразия) России.

¹ Мадюкова С.А., Попков Ю.В. Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб., 2011; Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Феномен этнокультурного неотрадиционализма // Традиции и инновации в истории и культуре / отв. ред.: А.П. Деревянко, В.А. Тишков. М., 2015.

² Указ Президента РФ от 6 декабря 2018 г. № 703 «О внесении изменений в Стратегию государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года, утвержденную Указом Президента Российской Федерации от 19 декабря 2012 г. № 1666» // Официальный интернет-портал правовой информации. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001201812070007> (дата обращения: 20.04.2020).

Этническая идентичность остается существенно значимой для основной части населения. Вместе с этнокультурным разнообразием она выступает важным фактором современного развития и поэтому должна находиться в фокусе государственной публичной национальной политики.

Работа по осмыслению феномена этнокультурного неотрадиционализма и его связи с проблемой идентичности была начата в секторе этносоциальных исследований Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук более десяти лет назад в рамках программ фундаментальных исследований Президиума РАН и СО РАН¹. Настоящая монография является развитием этих исследований с акцентом на рассмотрение этнокультурного неотрадиционализма и идентичности в перспективе социокультурной феноменологии.

¹ *Мадюкова С.А., Попков Ю.В.* Феномен социокультурного неотрадиционализма; *Мадюкова С.А.* Этнокультурный неотрадиционализм в глобализирующемся обществе // *Этносоциологию – молодым* / под ред. Ю.В. Попкова, Е.А. Ерохиной. Новосибирск, 2013. Вып. 2; *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Феномен этнокультурного неотрадиционализма; *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Этнокультурный неотрадиционализм и политика идентичности // *Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения* / отв. ред.: В.Я. Баркалов, А.В. Иванов. Барнаул, 2016; *Мадюкова С.А.* Общероссийская гражданская идентичность и феномен этнокультурного неотрадиционализма // *Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения*; *Мадюкова С.А., Персидская О.А., Попков Ю.В.* Общенациональная и этническая идентичность этнических групп в регионах Сибири // *Знание. Понимание. Умение*. 2017. № 3; и др.

Данные работы иногда оцениваются критически за недостаточное вовлечение принципиально нового эмпирического материала (см.: *Верховцев Д.В.* Недорасколдованный мир, или концепции неотрадиционализма в гуманитарных и социальных науках // *Неотрадиционализм: архаический синдром и конструирование новой социальности в контексте процессов глобализации* / отв. ред.: В.В. Бочаров, В.А. Попов. СПб., 2019. С. 23–24). Но наше внимание сфокусировано на концептуальной интерпретации, в общем-то, известного материала. И прежде всего это составляет новизну реализуемого нами подхода и вызывает интерес у исследователей (см., например: *Ламажхаа Ч.К.* Наследие для будущего. Рецензия на: *Мадюкова С.А., Попков Ю.В.* Феномен социокультурного неотрадиционализма / под ред. Е.А. Тюгашева. СПб. : Алетейя, 2011. – 132 с. // *Новые исследования Тувы: Электронный журнал*. 2012. № 2. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_14/4851-lamazhaa.html (дата обращения: 23.02.2020)).

ГЛАВА 1

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИИ ТРАНСФОРМАЦИЙ

§ 1. Мультидисциплинарный фронт социокультурных исследований

Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев

В конце XX века в общественных и гуманитарных науках сформировался широкий фронт социокультурных исследований¹.

Как самостоятельные междисциплинарные области оформились социокультурная психология и педагогика, социокультурная лингвистика, социокультурная антропология и т. д. В указанных направлениях декларируется применение социокультурного подхода.

В настоящее время увлечение социокультурным подходом не спадает. Научная электронная библиотека eLIBRARY.RU в 2016 и 2017 годах регистрировала ежегодно более 3000 публикаций, содержащих в своем названии термин «социокультурный». В образовательные стандарты включено понятие социокультурной практики. В качестве самостоятельного направления высшего образования выделено направление «Социально-культурная деятельность». Следовательно, социокультурный подход воспринят образовательным сообществом и институализирован.

По определению Н.И. Лапина, социокультурный подход – понимание общества как единства культуры и социальности, образуемых деятельностью человека². Поэтому любое описание общества и культуры по сути воспринимается в качестве индикатора социокультурного подхода, или иначе: признание существенной взаимосвязи социального и

¹ Комплекс междисциплинарных гуманитарных исследований, осуществленных в рамках социокультурного подхода, представлен, например, в издании: Социокультурные исследования. 1997: Сб. ст. / под ред. Е.А. Тюгашева, Д.О. Серова. Новосибирск, 1997.

² Лапин Н.И. Социокультурный подход // Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 427.

культурного рассматривается как маркер реализации социокультурного подхода.

Согласимся, что даже простое оперирование термином «социокультурный» эвристично, поскольку формирует специфическую методологическую установку. В результате для объяснения таких явлений, как методологические средства, совместно используются понятия культуры и общества. Поэтому в данной ситуации можно говорить об интуитивном применении социокультурного подхода.

Вместе с тем указание на единство социального и культурного (общества и культуры) представляется недостаточным, поскольку дается вне дисциплинарного контекста. Каждое понятие определяется через другие понятия, которые принадлежат определенной дисциплинарной матрице и в ее рамках имеют строго определенное значение. Поскольку общество и культура изучаются представителями различных отраслей философии и науки, то возникает вопрос о дисциплинарном статусе социокультурного подхода.

Специально этот вопрос в философской и научной литературе не обсуждается. Но при авторских экспликациях социокультурного подхода и обосновании методологической специфики ряда инновационных дисциплин указывается на дисциплинарную принадлежность данного подхода в целом или отдельных его составляющих. Эти указания позволяют представить спектр мнений по обсуждаемому вопросу.

Чаще всего социокультурный подход относят к дисциплинарной области социологии¹. Это объясняется тем, что П.А. Сорокин, не вы-

¹ Данная точка зрения представлена в следующих публикациях: *Нечаев В.Я.* Социокультурная парадигма в социологии образования // Социология образования. М., 1993. Ч. I; *Сокурская Л.Г.* Понятие «социокультурное»: ретроспективный и актуальный анализ социологических интерпретаций // Методология, теория та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. Харьков, 2002; *Ельникова Г.А.* Социокультурная парадигма социологического исследования. URL: <http://конференция.com.ua/pages/view/705> (дата обращения: 20.04.2020); *Малес Л.В.* Концептуализация социокультурного анализа в социологическом исследовании культуры общества (постановка проблемы) // Социологический диагноз культуры российского общества второй половины XIX – начала XXI в. СПб., 2008; *Темницкий А.Л.* Социокультурное в условиях сложного общества: от нерасчлененного понятия к дуальным оппозициям // Вестник МГИМО Университета. 2011. № 4; *Белякова Ю.Л.* Социокультурный подход: этапы формирования и основные императивы // Государственное управление. Электронный вестник. 2011. Вып. 29; *Гофман А.Б.* Социальное – социокультурное – культурное. Историко-социологические заметки о соотношении понятий «общество» и «культура» // Социологический ежегодник, 2010. М., 2010.

делявший, правда, социокультурный подход как особую методологическую конструкцию, определял социологию как науку о социокультурных явлениях и впервые начал широко использовать гибридный термин «социокультурный». Резюмируя свое представление о предмете социологии, он писал, что социокультурное взаимодействие включает личность, общество (совокупность индивидов) и культуру как совокупность значений (а также норм и ценностей), объективированных в носителях и лицах¹.

Эвристика концепта социокультурного состояла во включении в проблемное поле социологии предметно-символического мира, то есть объективированного, овеществленного духа. В социологии начала XX века общество определяли как некоторый агрегат (ассоциацию) или взаимодействие индивидов², из-за чего возникала, в частности, проблема демаркации общества людей и сообществ животных. В теоретическом плане существенным недостатком подобных определений была неполнота абстрагирования, поскольку при конструировании идеализированного объекта социологии отвлекались от предметно-символического мира (присутствующего и у животных). Специфика общества людей, как полагал П.А. Сорокин, выражена в культуре. Поэтому себя и всех гуманитариев, не удовлетворенных натуралистическими объяснениями общественного развития и акцентирующих роль культуры как духовного фактора, он отнес к «социокультурной» школе³. Сегодня, когда в структуре биологии выделена социобиология, идею единства общества и культуры можно оценивать как авторский способ решения проблемы демаркации социологии.

Понятно, что с точки зрения необходимости фиксации в абстракции единства людей и предметно-символического мира неудовлетворительной была и первая попытка П.А. Сорокина определить социологию как науку о родовых свойствах и основных закономерностях социально-психологических явлений⁴. В этой версии предметно-вещный

¹ *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 218.

² Обзоры определений общества, предлагавшихся в начале XX века, содержатся в следующих изданиях: *Сорокин П.А.* Преступление и кара, подвиг и награда: Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. Сыктывкар, 2015. С. 39–43; *Шершеневич Г.Ф.* Социология. М., 2011. С. 57–72.

³ *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. С. 184–189.

⁴ Там же. С. 31.

мир оказывался за пределами общества (или социального явления). Поэтому он обратился к понятию культуры и стал писать о родовых свойствах социокультурных явлений¹.

Предложенная Сорокиным онтологическая конструкция получила поддержку у Т. Парсонса и его последователей, но в целом в социологии не была принята. А.Ю. Котылев объясняет это тем, что термин «социокультурный» просто замещал термин «социальный» в его общепринятом смысле. А идея синтеза социального и культурного, по его оценке, оказалась чужда большинству социологов². Общепринятым в социологии стало другое решение, из которого Сорокин исходил ранее, когда социальное понималось как включающее культурное («внешне-символическое»)³.

Проблема синтеза социального и культурного в целом не свойственна для социологии. Социологи изучают не социокультурную, а социальную реальность, рассматривая культуру, как признавали А. Кребер и Т. Парсонс, из перспективы общества – в качестве деривата социальной системы⁴. Характерно, что сам Т. Парсонс, в противоположность П.А. Сорокину, рассматривал культуру как компонент общества⁵, а термин «социокультурный» практически не использовал. А один из первых популяризаторов социокультурного подхода в отечественной социологии О.И. Генисаретский сразу предложил заменить оппозицию «культура – общество» противопоставлением культурной и социальной подсистем в составе общества⁶.

Наметившиеся в конце XX века в социологии «культурный поворот» и конституирование культуральной социологии принципиально

¹ Здесь П.А. Сорокин следовал, на наш взгляд, традиции народнической социологии, в которой общество рассматривалось как единство жизненной активности людей и созданной ею культуры как особой общественной среды (см., напр.: *Южаков С.Н.* Социологические этюды. М., 2008. С. 76).

² *Котылев А. Ю.* Понятие «социокультурный» в терминологическом словаре П.А. Сорокина // *Наследие.* 2012. № 2. С. 47.

³ *Сорокин П.А.* Преступление и кара, подвиг и награда... С. 54–61.

⁴ *Kroeber A. L., Parsons T.* The Concept of Culture and of Social System // *American Sociological Review.* 1958. Vol. 23. October. P. 582–583.

⁵ *Парсонс Т.* Система современных обществ. М., 1998. С. 46.

⁶ *Генисаретский О.И.* Опыт методологического конструирования общественных систем // *Моделирование социальных процессов.* М., 1970. С. 48.

ситуацию не изменили. В культуральной социологии социокультурный дискурс фактически исчез¹.

В целом можно сказать, что в социологии социокультурный подход не разрабатывается, а концептуальный интерес к нему незначителен. Исключением являются социологически ориентированные разработки известного российского философа Н.И. Лапина. В его интерпретации социокультурный подход опирается на принципы активности человека, равновесия и взаимопроникновения социального и культурного, совместимости социетальности и поведения личности, обратимости социетальных и необратимости социокультурных процессов². В конкретно-социологических исследованиях Н.И. Лапин придавал особое значение антропосоциетальному подходу, учитывающему противоречие между социумом и индивидом. Этот подход снимает, на его взгляд, социокультурный подход и является его постклассической интерпретацией³. Методически содержание антропосоциетального подхода выразилось в историко-географических описаниях регионов и отдельных населенных пунктов: населения, его социальной структуры, мобильности и самочувствия, культурного капитала, качества и уровня жизни, экономической активности и мотивации труда, состояния государственного и местного управления, правопорядка и инноваций⁴.

По нашему мнению, данная методическая схема практически не опирается на декларируемые Н.И. Лапиным принципы социокультурного подхода. Представленные портреты регионов фактически являются комплексным междисциплинарным описанием состояния региональных сообществ.

Итак, содержание социокультурного подхода в социологии не раскрывается. Эталонные примеры его систематической реализации также

¹ *Handbook of Cultural Sociology* / ed. by L. Grindstaff, J. R. Hall, M. Lo. London, 2010; *The Oxford Handbook of Cultural Sociology* / ed. by J. C. Alexander, R. Jacobs and P. Smith. New York, 2012.

² *Лапин Н.И.* Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социологические исследования. 2000. № 7. С. 5–6.

³ *Лапин Н.И.* От социокультурного – к антропосоциетальному подходу // II Всерос. науч. конф. «Сорокинские чтения-2005. Будущее России: стратегии развития». 14–15 декабря 2005 г. URL: <http://lib.socio.msu.ru> (дата обращения: 20.04.2020).

⁴ *Регионы в России: социокультурные портреты регионов в общероссийском контексте* / сост. и общ. ред. Н.И. Лапина и Л.А. Беляевой. М., 2009.

отсутствуют. Поэтому дисциплинарная локализация социокультурного подхода в социологии маловероятна.

За рубежом заметным направлением социокультурных исследований является социокультурная психология, развивающая идеи Л.С. Выготского¹. В ее русле развиваются социокультурная педагогика и социокультурная лингвистика.

Маркируя себя как «социокультурную теорию» («социокультурализм»), представители социокультурной психологии исходят из того, что человеческая деятельность осуществляется в социальном и культурном контекстах. Сторонники социокультурной теории подчеркивают: 1) орудийную и символическую опосредованность мышления человека; 2) социальность познания и обучения; 3) необходимость многоаспектного генетического анализа происхождения, формирования и развития психических функций. С учетом этих положений разрабатываются конкретные рекомендации в области педагогической психологии.

Важно отметить, что сам Л.С. Выготский термин «социокультурный» не использовал. Восприятие его концепции как социокультурной теории объясняется тем, что советский психолог использовал символическую трактовку культуры Г. Зиммеля, на которую ориентировался и П.А. Сорокин. Ключевое положение социокультурной психологии – идея символического опосредствования человеческой деятельности. В этом пункте столь разные и никак не соотносящиеся друг с другом интерпретации социокультурного подхода полностью совпадают.

В целом социокультурная теория как таковая в этом направлении психологии хотя и декларируется, но не разрабатывается. Зарубежные исследователи в области социокультурной психологии ограничиваются разъяснением взглядов Л.С. Выготского и демонстрацией их прикладного значения.

Примечательно, что отечественные психологи считают Л.С. Выготского основателем культурно-исторического подхода, а социокультурный дискурс вообще не практикуют. По-видимому, использование в зарубежной психологии социокультурного дискурса стимулировано

¹ См.: *Верч Дж.* Голоса разума: Социокультурный подход к опосредованному действию. М., 1996; *Lantolf J.P.* Introducing sociocultural theory // *Sociocultural theory and second language learning*. Oxford, 2000; *The Cambridge handbook of sociocultural psychology* / eds. J. Valsiner, A. Rosa. Cambridge, 2007 и др.

внешними дисциплинарными влияниями, возможно, из области социологии. Таким образом, в социокультурной психологии осуществляется дисциплинарно-специфическая интерпретация содержания социокультурного подхода, но теоретически он не обосновывается.

Еще одним дисциплинарным локусом применения социокультурного подхода стала культурология.

Так, А.С. Ахиезер разрабатывал социокультурную методологию, объясняющую исторический процесс как противоречивое взаимодействие социального и культурного¹. Культура в его понимании – это текст (программа), ядром которого выступает нравственный идеал. Соответственно, социокультурный подход нацелен на выявление, отбор, а также конструирование наиболее эффективных программ, значимых для воспроизводства общества.

Российскую историю А. С. Ахиезер рассматривал как историю борьбы за воплощение нравственных идеалов (вечевого, авторитарного, либерального, соборного). Ситуация нравственных идеалов обусловлена, по его мнению, промежуточным положением России между либеральной цивилизацией (Западом) и традиционной цивилизацией (Востоком). Промежуточность российской цивилизации определяет ее внутренний раскол, процессы инверсии и медиации, цикличную повторяемость модернизации и архаизации.

Внимание к взаимосвязи культуры и социальных отношений, акцент на нравственной детерминации в истории, фокусировка на цивилизационной оппозиции «Восток – Запад» позиционируют концепцию А.С. Ахиезера не столько как культурологическую, сколько как философско-историческую, а также определенным образом решающую основополагающие вопросы философии культуры и социальной философии. Таким образом, в рамках данной интерпретации намечается не культурологическая, а философская локализация социокультурного подхода.

Ввиду того, что социокультурный подход находит применение в ряде дисциплин, он интерпретируется и как междисциплинарная инте-

¹ Ахиезер А.С. Культура и социальные отношения // Перестройка общественных отношений и противоречия в культуре. М., 1989; *Его же*. Методология социокультурного исследования переходных процессов (на материалах России): дис. в виде науч. докл. М., 1997; *Его же*. Философские основы социокультурной теории и методологии // Вопросы философии. 2000. № 9.

гративная методология, объединяющая методологический инструментарий различных дисциплин, изучающих общество и культуру.

Совмещение исследовательских традиций социальной и культурной антропологии сформировало в качестве самостоятельного направления социокультурную антропологию¹. Ее представители акцентируют разнообразие и вариативность культур. По оценке Ю.М. Резника, социокультурная антропология рассматривает социальные системы с точки зрения их культурного измерения (паттернов и других культурных образцов)².

Согласно Ю.М. Резнику, методология социокультурного анализа представляет собой многоуровневую систему подходов, принципов и методов исследования. Эта система объединяет общенаучные принципы, общефилософские и социально-философские основания, феноменологический подход и экзистенциальный анализ, познавательные и методологические возможности социологии, социальной и культурной антропологии, психологии и лингвистики³. Комментируя позицию Ю.М. Резника, добавим, что в рамках его интерпретации содержание методологии социокультурного анализа может быть расширено за счет методов философии культуры, а также других отраслей общественных и гуманитарных наук.

Э.А. Орлова ограничивала масштабы методологического синтеза в рамках социокультурного исследования совмещением концептуальных и методологических ресурсов социологии и культурной антропологии⁴. Проблемное поле социокультурного исследования определялось как «общество и его культура» («культура общества»).

На наш взгляд, интерпретация социокультурного подхода, предложенная Э.А. Орловой, допускает включение в проблемное поле социо-

¹ Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / под ред. Ю.М. Резника. М. – Киров, 2012; Социокультурная антропология права / [Н.К. Данилова, М.К. Ивина, Н.А. Исаев и др.]; под ред. Н.А. Исаева, И.Л. Честнова. СПб., 2015.

² Резник Ю.М. Культурология в системе наук о культуре: новая дисциплина или междисциплинарный проект? Фундаментальные проблемы культурологии: В 4 т. Том I: Теория культуры / отв. ред. Д.Л. Спивак. СПб., 2008. С. 27.

³ Резник Ю.М. Социокультурный подход как методология исследования // Вопросы социальной теории. 2008. Вып. 1.

⁴ Орлова Э.А. Методологические основания социокультурного исследования // Вопросы социальной теории. 2008. Вып. 1. С. 386.

культурного исследования других отраслей общественнознания. Поскольку она пишет, что «социокультурная реальность представляет собой философскую категорию»¹, то, очевидно, предполагается, что философские категории используются как методологическое средство социокультурного исследования.

Украинские социологи Н. Черныш и О. Ровенчак характеризуют реализуемый в социологии социокультурный подход как проявление интегративной тенденции в области социогуманитарного знания. Перспективными для социологии они считают представление В.С. Библера о культуре как главном предмете философии, положение В.С. Степина о возрастающей роли культуры с ее программной функцией, вывод М.С. Кагана об усилении роли культуры в жизнедеятельности человека и человеческих общностей². Разработка известными российскими философами социокультурного подхода (в том числе А.С. Ахиезером и Н.И. Лапиным) раскрыла, как считают Н. Черныш и О. Ровенчак, перспективы его применения в социогуманитарных науках, но породила методологический кризис при его реализации в анализе перспектив модернизации российского общества³.

Природу этого кризиса охарактеризовала С.Г. Кирдина. На ее взгляд, в трудах Ахиезера и Лапина, принадлежащих к традиции «социологии от философии», методология, исходящая из определяющей роли ценностей в общественном развитии, не раскрывает источника социокультурных изменений и возможностей перехода России к либеральной цивилизации⁴. Разделяя ее оценку, Черныш и Ровенчак предлагают отказаться от внешнего противопоставления общества и культуры и рассматривать культуру как качество, охватывающее всё⁵.

¹ Там же. С. 388.

² Черныш Н., Ровенчак О. Социокультурный подход в социогуманитарных науках: обмен смыслами // Социология: теория, методы, маркетинг. 2005. № 4. С. 97–98.

³ Там же. С. 101.

⁴ Кирдина С.Г. Социокультурный и институциональный подходы как основа позитивной социологии в России // Социологические исследования. 2002. № 12. С. 27.

⁵ Черныш Н., Ровенчак О. Основные понятия и положения социокультурного подхода и специфика применения их в социологии // Социология: теория, методы, маркетинг. 2006. № 1. С. 52.

Еще один вариант трансдисциплинарного позиционирования социокультурного подхода в области гуманитаристики был предложен В.П. Фофановым. Социокультурный подход он понимает как уровень (стадию, звено) исследований, когда при восхождении от абстрактного к конкретному осуществляется переход от единого к отдельному. На этом этапе исследование направлено на разработку конструктов, отображающих специфику реализации общесоциальных закономерностей в исторической действительности¹. Такими конструктами выступают, в частности, понятия социального организма, цивилизации, культуры и др.

Эти понятия, как известно, разрабатываются в различных философских дисциплинах. Поэтому дисциплинарный статус социокультурного подхода остается неясным.

§ 2. Дисциплинарный статус социокультурного подхода

Е.А. Тюгашев

Итак, методологически содержание социокультурного подхода в его нерerefлексивном применении в конкретных гуманитарных и общественных науках ограничено исходными общепринятыми представлениями об обществе, культуре и их взаимосвязи. Возникает вопрос: в какой дисциплине возможно методологическое обоснование социокультурного подхода?

Можно предполагать, что данная дисциплина находится в области не культурологии и социологии, а философии. Общественные и гуманитарные науки воспринимают социокультурный подход как уже имеющуюся методологическую разработку, пригодную для решения дисциплинарных задач.

Интересен тот факт, что 182 кандидатские и докторские диссертации, представленные к защите в Российской Федерации, начиная с 1993 по 2017 год, и посвященные изучению отдельных социокультурных феноменов, распределены в дисциплинарном спектре следующим образом: философия – 100 работ (54,9 %), культурология – 33 (18,1 %), социология – 29 (15,9 %), история – 6 (3,3 %), искусствоведение и пе-

¹ *Фофанов В.П.* Методологическое значение социокультурного подхода в разработке новой концепции советского общества // *Современные интерпретации социокультурных процессов.* Кемерово, 1994. С. 4.

дагогика – по 5 работ (по 2,8 %), филология – 3 (1,6 %), юриспруденция – одна работа (0,6 %). Следовательно, основной массив диссертационных исследований социокультурных феноменов выполняется в предметной области философии.

Философский статус социокультурного подхода подтверждается исследовательским опытом П.А. Сорокина, представленным в работе «Социальная и культурная динамика» (1957), которая чаще всего рассматривается как опыт реализации социокультурного подхода. Оценивая масштаб предпринятого исследования, автор считал возможным отнести его к области философии истории¹.

Кроме того, в соответствии с тремя модусами бытия (эмпирически-чувственным, рационально-умственным, сверхчувственно-сверхрациональным) П.А. Сорокин в составе социокультурного мира выделял три типа культурных систем (чувственную, идеациональную и идеалистическую) и три типа социальных отношений (семейственные, принудительные, договорные). Соотношение этих типов он усматривал не в последовательной смене в линейном порядке и не в циклической повторяемости, а как соотношение, существующее в режиме флуктуации (пульсации), смены в неопределенном порядке, с вариативными повторениями. В его видении социокультурная эволюция представляет собой вариабельную смену и обновление указанных форм.

¹ *Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М., 2006. С. 26.*

Обычно П.А. Сорокин воспринимается как социолог. Наряду с этим он активно занимался философией. См., напр.: *Сорокин П.А. Моя философия – интегрализм // Социологические исследования. 1992. № 10.* Анализ его философских взглядов посвящены многие работы, в частности: *Ford J. B. Sorokin as philosopher // Pitirim A. Sorokin in review. London, 1963; Toynbee A.J. Sorokin's philosophy of history // Pitirim A. Sorokin in review. London, 1963; Голосенко И.А. Философия истории Питирима Сорокина // Новая и новейшая история. 1966. № 4; Момджян К.Х. Критический анализ теории социокультурных суперсистем в философско-исторической концепции П. Сорокина: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1974; Зюзев Н.Ф. Философия Питирима Сорокина: дис. ... д-ра филос. наук. М., 2004; Бадмаева М.В. Социальная философия Питирима Сорокина: сущность, особенности: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11. Улан-Удэ, 2006; Поломошнов П.А. Интегральная парадигма социальной философии Питирима Сорокина. Персиановский, 2009; Алакын-Извеков В.Н. Философско-исторические воззрения П.А. Сорокина: генезис и эволюция. Томск, 2017.*

Суть своего подхода, по сравнению с философско-историческим циклизмом, П.А. Сорокин видел в идее о том, что культурные системы не погибают окончательно, а уступают господствующее положение альтернативным формам. Фиксация факта господства (преобладания) одного типа культуры означает неявное признание наличия соподчиненности типов культур: в интегрированной культурной системе одна культура является господствующей, другая – подчиненной, то есть субкультурой. Указывается на вызревание в недрах господствующей культуры обновленной исторической формы альтернативного типа культуры. Наряду с фактом смещения основных типов культур он указывает на наличие в каждой исторической эпохе во всех социокультурных регионах побочных (неосновных), промежуточных и переходных типов культур.

П.А. Сорокин разрешил, на его взгляд, многовековой спор в философии истории между «линеаристами» («прогрессистами») и «циклистами»¹. По его мнению, развитое им учение объясняет не только вариации и повторы в историческом процессе, сдвиги и отклонения на новые пути, но и неожиданные актуализации возможностей из «запаса развития». Поэтому будущее слабо предсказуемо, но неизбежно.

Обсуждая дилемму «линеаризм – циклизм», П.А. Сорокин решал важную философско-историческую проблему с помощью представления о социокультурных системах. Но разработка этого представления на основе исходных понятий общества и культуры, очевидно, должна проводиться на более абстрактном уровне философского знания, а не в области философии истории.

Возможно, такой дисциплиной является философия культуры. Можно констатировать, что во всех вариантах экспликации социокультурного подхода культура рассматривается как продукт общественного развития, то есть общество первично, а культура вторична и опосредствует развитие общества.

¹ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. С. 111. Поэтому в определенном смысле можно говорить о социокультурной парадигме как образце решения соответствующих проблем: Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Социокультурная парадигма в социальном знании // Новые парадигмы социального знания / отв. ред. В.В. Целищев. Новосибирск, 2013. Гл. 3.

Следовательно, теоретическое моделирование взаимосвязи культурного и социального входит в компетенцию социальной философии. Поэтому социокультурные исследования предложено рассматривать как уровень конкретизации собственно социально-философских конструкций¹.

Характеризуя предметную область социальной философии, К.Х. Момджян включает в нее анализ социокультурных взаимодействий². К числу влиятельных направлений в социальной философии он относит учения, объясняющие социальную динамику имманентными изменениями культурных систем (сферой духовных смыслов)³. Поэтому представляется обоснованным предположение о том, что в дисциплинарном позиционировании социокультурный подход имеет социально-философский статус.

Для определенного подтверждения этого вывода можно использовать тот факт, что основной массив диссертационных исследований социокультурной тематики выполняется, о чем мы говорили выше, в предметной области философии. Как показывает проведенный нами статистический анализ, из 100 философских диссертаций, представленных к защите в Российской Федерации с 1993 года на соискание ученых степеней доктора и кандидата философских наук и посвященных изучению конкретных социокультурных феноменов, выполнены следующие: по специальности 09.00.11 – Социальная философия – 57 % диссертаций; по специальности 24.00.01 – Теория и история культуры – 23 %; в области философской антропологии, философии культуры, философии религии и религиоведения – 13 %; по иным специальностям – 7 % диссертаций.

Возможность социокультурного осмысления действительности в социальной философии предполагалась Ю. Хабермасом, который, решая проблему применимости марксизма к реальности позднего капитализма, обратился к социокультурному подходу⁴.

¹ *Фофанов В.П.* Социальность онтологии // Проблема способа бытия объекта исследования как методологическая проблема / отв. ред. С.С. Розова. Новосибирск, 2002. Гл. 1. С. 7.

² *Момджян К.Х.* Социальная философия. С. 609.

³ Там же. С. 611.

⁴ На это указывается в исследовании: *Фарман И.П.* Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса. М., 1999. С. 218.

Он описывает человеческое общество как находящееся (по сравнению с животными) на «социокультурной ступени развития»¹. Принадлежность к данной ступени определяется формированием в человеческом обществе социокультурной системы, которая существует в иерархической связи с экономической и политической системами². Под социокультурной системой он понимал культурные традиции (систему культурных ценностей) и институты, которые посредством социализации и профессионализации придают традициям нормативную силу³. В целом социокультурная система обеспечивает воспроизводство человеческой жизни, ограничивает поле допустимых экономических и политических решений и формирует мотивационные механизмы человеческого поведения.

Предложенная Ю. Хабермасом модель была воспринята в отечественной социальной философии. Так, представителями Волгоградской школы социальной философии указывалось на социокультурную детерминацию общественного развития и было предложено разрабатывать социокультурную парадигму как более широкий вариант материалистического понимания истории⁴.

Как можно заметить, в предложенной Ю. Хабермасом исследовательской стратегии понятие социокультурного вводится в социально-философскую онтологию противоречиво. С одной стороны, всё общество определено как социокультурное бытие, а с другой стороны, в качестве социокультурной системы описывается только одна из подсистем общества, существующая наряду с экономической, политической и другими подсистемами (родства, морали, права и т. д.).

С 1990-х годов Ю. Хабермас перестал использовать термин «социокультурный», а культуру стал неявно понимать в философско-истори-

¹ Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. М., 2010. С. 22.

² Там же. С. 15–17.

³ Там же. С. 234.

Ю. Хабермас следует Т. Парсонсу, выделявшему социокультурную сферу, в которой на основе институционализированного взаимодействия индивидов создается и сохраняется культурная традиция (*Парсонс Т. О социальных системах*. М., 2002. С. 554–555).

⁴ Крапивенский С.Э. Социокультурная детерминанта исторического процесса // *Общественные науки и современность*. 1997. № 4; *Научные школы Волгоградского государственного университета. Социальная философия* / отв. ред. С.Э. Крапивенский. Волгоград, 2000.

ческом смысле как локальное общество, говоря о межкультурной коммуникации, борьбе, диалоге и взаимопонимании культур и т. п.¹

В связи с эволюцией взглядов Хабермаса привлекает внимание намеченная В.П. Фофановым возможность отнесения социокультурных исследований к области философии истории. Рассматривая социальную философию как комплекс дисциплин, содержание философии истории он видит в описании взаимодействия цивилизаций – «социокультурных единств», в состав которых входят отдельные социальные организмы². Социокультурные исследования, на его взгляд, как раз и должны раскрывать генетическую специфику взаимодействующих социальных организмов³. Очевидно, что социокультурный подход в данном понимании относится не к общесоциальной философии, а к области философии истории.

Таким образом, во всех вариантах экспликации социокультурного подхода культура рассматривается как продукт общества, опосредствующий его развитие. Поскольку теоретическая фиксация взаимосвязи общества и культуры (а также социального и культурного) входит в компетенцию социальной философии, то есть все основания говорить о том, что социокультурный подход имеет социально-философский статус.

В самой социальной философии намечены различные варианты интерпретации социокультурного подхода. В связи с этим необходимо более детально сравнить эти различающиеся интерпретации и обосновать выбор наиболее предпочтительной.

§ 3. Парадигмальные интерпретации социокультурного подхода

Е.А. Тюгашев

Признание социально-философского статуса социокультурного подхода является принципиально важным, поскольку это определяет соответствующую позицию в трактовке его содержания. Как бы ни

¹ Общество интерпретируется как ансамбль культур, а отдельная культура – как субъект: «Но внутри комплексного, сложного в своей целостности общества одна культура может отстоять себя перед лицом других культур...» (*Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М., 2002. С. 12–13).

² *Фофанов В.П.* Социальная философия: к новой исследовательской программе // Гуманитарные науки в Сибири. 1997. № 1. С. 39.

³ Там же. С. 37.

осознавалась дисциплинарная принадлежность социокультурного подхода, объективно присущий ему дисциплинарный статус будет с необходимостью выражен в его интерпретациях. Разнообразие социально-философских учений, оперирующих понятиями «общество» и «культура», определяет возможность выдвижения различных толкований социокультурного подхода. В связи с этим представляется необходимым определиться с выбором интерпретации, наиболее предпочтительной для исследования заявленной темы.

В современной социальной философии предложено выделять две ее расходящиеся ветви – валюативную (ценностную) философию и рефлексивную философию¹. Согласно К.Х. Момджяну, валюативная социальная философия отвечает на вопрос о смысле человеческого существования, обсуждает желаемые формы общества, говорит на языке суждений о ценности и выступает как «социальное проповедничество». А рефлексивная социальная философия описывает сущность, субстанцию и существование социальной реальности.

К.Х. Момджян обоснованно характеризует социальную философию по П.А. Сорокину как валюативную философию². Поэтому реализуемое знаменитым социологом и его последователями понимание социокультурного подхода можно условно обозначить как валюативное.

¹ Момджян К.Х. Социальная философия // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М., 2010. Т. 1. С. 609.

Известный белорусский исследователь оспаривает выделение этих ветвей, резонно полагая, что и ценностная философия может быть рефлексивной (Грицанов А.А. Последний из могикиан (о статьях К.Х. Момджяна) // Личность. Культура. Общество. 2010. Вып. 2. С. 95). Не считает это деление вполне правомерным и видный казанский философ Н.А. Терещенко (Терещенко Н.А. Социальная философия в ситуации «смерти социального» (к вопросу о пан-философском статусе социально-философской теории): автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11. Казань, 2012 С. 12).

На наш взгляд, К. Х. Момджян посредством этих терминов обозначил эмпирически очевидное уже с конца XIX века различие в тематике отечественной и западной (в основном англо-американской) традиций социальной философии. Последняя в конкретно-прикладном аспекте обсуждает проблемы общественных целей и идеалов, ценностей, прогресса, свободы, равенства, толерантности, расовой интеграции и т. п. См., напр.: Mackenzie J. S. An Introduction to Social Philosophy. Glasgow, 1895; *Contemporary Debates in Social Philosophy* / ed. by Laurence. Oxford, 2007.

² Момджян К.Х. Прогрессирует ли современная социальная философия? Ч. 2. Два типа философии и два вида поступательного развития в ней // Этнос, нация, ценности: Социально-философские исследования. М., 2015. С. 269.

Отличительной чертой валюативной интерпретации социокультурного подхода является плюралистическое, многофакторное объяснение, исходящее из сложного и разнообразного социокультурного контекста (среды, оснований, условий и факторов). Так, с точки зрения В.Г. Николаева, использование термина «социокультурная система» ориентирует на многофакторный подход и дистанцирует его от культурного, технологического и тому подобного детерминизма¹. Н. Черныш и О. Ровенчак полагают, что в сложной социокультурной системе две группы факторов (социальные и культурные) в равной мере определяют развитие общества². Н.И. Лапин указывает, что в социокультурном подходе социальные и культурные отношения рассматриваются не как односторонние детерминанты, а как равновлиятельные факторы развития общества³. Как подчеркивает А.Л. Темницкий, Сорокин смог «уйти от однофакторного подхода к объяснению изменений в социальной реальности, будь то экономический детерминизм К. Маркса или культурный детерминизм М. Вебера»⁴. В целом социокультурный подход интерпретируется как многофакторный⁵, а его истоки усматриваются в позитивистской концепции многофакторного детерминизма⁶.

¹ Николаев В.Г. Социокультурная система // Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб., 1998. Т. 2. С. 547–548.

² Черныш Н., Ровенчак О. Основные понятия и положения социокультурного подхода и специфика применения их в социологии. С. 48.

³ Лапин Н.И. Отношения общественные // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 3. С. 178.

⁴ Темницкий А.Л. Социокультурное в условиях сложного общества: от нерасчлененного понятия к дуальным оппозициям. С. 182.

⁵ Подход социокультурный (многофакторный) // Человек и общество: Культурология. Словарь-справочник / под ред. О.М. Штомпеля. Ростов-на-Дону, 1996. URL: http://man_society.academic.ru (дата обращения: 20.04.2020); Жежера Е.А. Формирование социокультурной компетентности курсантов высших военно-учебных заведений в процессе изучения гуманитарных дисциплин: автореф. дис. ... канд. педаг. наук. Челябинск, 2008. С. 21; Ильиных Е.В. Социокультурный подход к анализу общества // Человек в мире. Мир в человеке. Пермь, 2014. С. 332.

⁶ Михайлова Е.Е. Проблема социокультурного развития в российской позитивистской философии истории второй половины XIX – начала XX века: дис. ... д-ра филос. наук. Тверь, 2004. URL: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/156688.html> (дата обращения: 20.04.2020); Косарская Е.С. Проблема типологии социокультурного развития в философии истории русского позитивизма конца XIX – начала XX века: дис. ... канд. филос. наук. Тверь, 2015. С. 144.

Действительно, развитая П.А. Сорокиным методика социокультурного описания исходит из принципа многофакторной детерминации. Этот принцип вытекает из плюральности его мировоззрения, в котором действительность мыслится как качественно неисчерпаемая, безграничная и до бесконечности делимая количественно «бесконечность бесконечностей»¹. Поэтому он обращал внимание на сложность влияющих на поведение человека сил, ложность исторического монизма и предлагал учитывать космические, биологические и социально-психологические влияния². Можно заметить, что в приведенном суждении указаны факторы, которые позднее мыслитель называл факторами социокультурного изменения³.

Оценивая применение П.А. Сорокиным многофакторного подхода, К.Х. Момджян делает вывод о том, что его взгляды де-факто соответствуют канонам социально-философского монизма⁴, а именно: он абсолютизировал сознание как субстанцию, определяющую всё многообразие явлений человеческой деятельности в социуме. По мнению П.А. Сорокина, мысль (понятие, знание, наука) есть основание и суть общественного бытия, ведущий фактор общественного развития⁵.

Впрочем, социальный идеализм может реализовываться и посредством многофакторного подхода. Достаточно учесть разнообразие мысли и культуры в детерминации общественного развития. Так, поскольку П.А. Сорокин различал два базовых типа ментальности (чувственный и идеациональный), то можно говорить о двухфакторной модели социокультурной эволюции.

Важно подчеркнуть, что для него социальное не является самостоятельным фактором социокультурной эволюции. Культура производна от социального, но социальная динамика определяется культурной динамикой. Показательным для его культурного детерминизма является известное исследование социокультурной динамики, в которой обще-

¹ *Sorokin P.A.* Reply to my critics // Pitirim A. Sorokin in review. London, 1963. P. 379.

² *Сорокин П.А.* Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. М., 1994. С. 181–182.

³ *Сорокин П.А.* Социокультурная динамика и эволюционизм // Американская социологическая мысль. М., 1996.

⁴ *Момджян К.Х.* Введение в социальную философию. М., 1997. С. 374.

⁵ *Сорокин П.А.* О так называемых факторах социальной эволюции // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 531.

ственные отношения он рассматривает в последнюю очередь, а первоначально описывает искусство, философию, этику и право.

Начиная свою знаменитую работу, П.А. Сорокин определял культуру как всё созданное или измененное в результате деятельности взаимодействующих индивидов¹. Поскольку культура определена как объективация социального взаимодействия, то она вторична по отношению к социальному, и, казалось бы, сначала будет описываться социальная, а затем культурная динамика. Но анализ социальной стороны социокультурных явлений начинается только в V части, а до этого рассматривается динамика искусства, философии, науки, этики, религии, политики и права. При этом он не показывал, каким образом социальные взаимодействия объективируются и порождают различные типы культуры, ограничиваясь указанием на «сродство» культурных систем и систем общественных отношений и определяющую роль культурной ментальности по отношению к общественным отношениям. При этом типы и флуктуации социальных отношений рассматриваются как производные от типов и флуктуаций систем культуры. Поэтому у мыслителя речь идет, прежде всего, о культурной, а затем уже о социальной динамике².

В ранний период своего творчества П.А. Сорокин не противопоставлял социальное и культурное, а рассматривал культуру как модус социального. Примечательно, что его опыт эмпирических социологических исследований, представленный в работах «Современное состояние России» (1922) и «Социология революций» (1927), не подтверждал выдвинутых теоретических положений об определяющей роли психики в социальной динамике. В этих работах изменения в народной психике и идеологии рассматривались после анализа изменений в народонаселении, экономике и политике, социальной дифференциации и неравенства. Поэтому не случайно в центре внимания оказалась тема социальной мобильности. Но любопытно, что результаты ее исследования, представленные в работе «Социальная мобильность» (1927), позднее переиздаются под названием «Социальная и культурная мобильность» (1959). Аналогичную трансформацию претерпевает работа «Кризис нашего времени» (1941), переизданная уже как «Кризис нашего времени: социальный и культурный обзор» (1957).

¹ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. С. 33.

² Поэтому можно говорить не о социокультурном, а о «культуросоциальном» описании у Питирима Сорокина.

Ю.Н. Давыдов обращал внимание на переворот в общетеоретических воззрениях П.А. Сорокина, завершившийся к концу 1920-х годов. По его оценке, итогом этого переворота стало дуалистическое толкование социального феномена, а точнее – замена монистической категории «социальное» категорией «социокультурное», не исключающей опасность дуалистического толкования, что «чувствовал и сам Сорокин, но которой ему не всегда удавалось избежать»¹.

На наш взгляд, само по себе использование категории «социокультурное» не всегда является маркером дуализма. Но в американский период творчества П.А. Сорокина дуализм явно присутствует, и он выражен в устойчивом употреблении в названиях и текстах его трудов терминологических конструкций «социальное и культурное», «общество и культура».

Обсуждая вопрос о соотношении общества и культуры в структуре социокультурного явления, П.А. Сорокин в «Обществе, культуре и личности» (1947) предлагал два его решения. В первом варианте общество и культура интерпретируются как компоненты, а во втором варианте – как аспекты социокультурного взаимодействия². Он также уточнял: «... “Общество” не может быть более широким термином, чем “культура”... Единственно возможное различие связано с тем, что термин “социальный” означает сосредоточение на совокупности взаимодействующих людей и их отношениях, тогда как “культурный” означает сосредоточение на значениях, ценностях и нормах, а также на их материальных носителях (или материальной культуре)»³.

Пожалуй, для П.А. Сорокина более предпочтительной была аспектная трактовка, в рамках которой то, что следовало считать социальным, личностным и культурным, зависело от исследовательской фокусировки. Соответственно, можно говорить о том, что социокультурное – это не единство социального и культурного как отдельных субстанций⁴.

¹ Давыдов Ю.Н. «Большой кризис» в теоретической эволюции П.А. Сорокина // Социологический журнал. 1999. № ½. С. 117.

² Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. С. 193, 218.

³ Там же. С. 219.

⁴ Такой подход можно назвать ошибкой консубстанциализма в определении социокультурного. Как отмечал В.Е. Кемеров, в термине «социокультурное» фиксируется сопряжение и отделенность (разграниченность) социума и культуры (Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. М., 2001. URL: <http://philosophica.ru/kemerov/04.htm>) (дата обращения 20.04.2020).

В одной из последних работ составляющие своей знаменитой триады П.А. Сорокин характеризовал и как составные части, и как разные уровни воплощения, и как аспекты, и как измерения социокультурной реальности¹. Свою версию социологии он оценивал как несовершенную и выражал надежду на выдвижение в будущем лучших, более адекватных концепций.

В отечественной рецепции социокультурного подхода культура, как правило, рассматривается как часть общества, а социальное и культурное – как дополняющие друг друга аспекты человеческой деятельности. Данное понимание основано на принципе, который А.Л. Темницкий называет принципом двойственности социокультурного. Этот принцип утверждает неразделимость, соотносимость и паритетность, дуальность и противоречивость, возможность доминирования и гибридизации социального и культурного². Н.И. Лапин считает необходимым придерживаться принципа социокультурного баланса между социальными и культурными составляющими³. Как считают Н. Черныш и О. Ровенчак, комбинация культурных и социальных факторов в конкретном обществе исторически конкретна⁴.

В многофакторной интерпретации социокультурного подхода исходной является дихотомия социальных и культурных факторов. В связи с этим возникает вопрос: по какому основанию различены социальное и культурное в составе деятельности? Постановка этого вопроса обусловлена рядом значимых для социальной философии концептуальных затруднений.

Во-первых, неубедительно утверждение о неразделимости социального и культурного. В теоретическом мышлении соответствующие абстрактные объекты разделяются. Это, в частности, стало предпосылкой независимого развития социологии и культурологии как самостоятельных дисциплин.

Во-вторых, в биноме «социокультурное» терминологически зафиксированы первичность и приоритет социального по отношению к

¹ Сорокин П.А. Социология вчера, сегодня, завтра // Социологические исследования. 1999. № 7. С. 120.

² Темницкий А.Л. Исследовательские возможности категории «социокультурность» // Социология 4М. 2007. № 24. С. 90–91.

³ Лапин Н.И. Социокультурный подход. С. 426.

⁴ Черныш Н., Ровенчак О. Основные понятия и положения социокультурного подхода и специфика применения их в социологии. С. 48.

культурному. Этот языковой факт не позволяет говорить о равнозначности и сбалансированности социального и культурного. Если бы такой паритет наблюдался, то столь же часто использовался бы термин «культуросоциальное», который в гуманитарном дискурсе встречается крайне редко.

В-третьих, поскольку объектом социальной философии является общество, то в термине «социальная философия» терминологический элемент «социальное» используется в значении «общественный». Поэтому в концептуально-терминологической системе социальной философии неприемлемо распространенное использование термина «социальное» для обозначения отношений людей, выделенных в отдельную сферу общественной жизни, противопоставляемую материально-производственной, экономической, политической и другим сферам. В социальной философии более удобно понятие социального в широком значении. Поскольку культура не исключается из общества, то культурное должно рассматриваться как внутренний, частный модус (модификация) социального.

Действительно, все концепции социокультурного подхода утверждают вторичность культурного и его производность от социального. Эта парадигма сформулирована П.А. Сорокиным в «Общедоступном учебнике социологии» (1920), где он писал, что общество (социальное явление) включает людей и их действия, а также проводники этих действий, образующие в совокупности материальную культуру¹.

При характеристике П.А. Сорокиным культуры как момента социального² представлялось важным следующее: во-первых, это ее содержание как социально-психологической среды, которая оседает, растет, утолщается и видоизменяется с каждым поколением; во-вторых, она определялась как результат, предметный мир человеческой деятельности, включающий материальную и духовную культуру, а также язык, обычаи, нравы, формы труда, способы добывания средств существования, социально-политическую организацию, социальное расслоение и т. д.; в-третьих, ее роль в обеспечении преемственности поколений, скованных нерасторжимой цепью благодаря наследуемой культуре.

¹ Сорокин П.А. *Общедоступный учебник социологии*. Статьи разных лет. С. 22.

² Там же. С. 175–177.

П.А. Сорокин акцентировал внимание на том, что образующие материальную культуру проводники составляют своеобразную «социальную ткань», объединяющую людей. В результате функция материальной культуры виделась в том, что она соединяет людей в общество, обеспечивает связь поколений. Без нее социальность невозможна, ибо культура позволяет контактировать людям физически и символически.

Очевидно, что мыслитель обращался к понятию культуры для фиксации объективированной человеческой деятельности. Поэтому в его конструкции элементарного социального явления культура (прежде всего материальная) представлена в качестве необходимой составляющей взаимодействий людей, функционирующей в роли объективированного результата деятельности, посредника и объективного условия как текущих взаимодействий, так и жизнедеятельности последующих человеческих поколений.

Таким образом, в контексте человеческой деятельности культура выделяется как ее объективация (опредмечивание, овеществление) и противопоставляется действующим индивидам, то есть живой деятельности. По Сорокину, культура создается во взаимодействии индивидов и может быть представлена как след на песке, мусор и другие творения¹.

Феномены культуры он рассматривал как материализацию (овеществление, объективацию) субъективной психики². «Застывшая» психика противопоставляется переживанию, психическому процессу³. Поскольку психика понимается и как процесс, и как предметность, то культура в этой оппозиции оказывается опредмеченным действием (как психическим, так и физическим).

Любопытно, что, различая психику «застывшую» и психику «незастывшую» (переживание), П.А. Сорокин не проводит аналогичного различения по отношению к культуре. В его теоретической модели она существует только в объективированной, предметно-символической форме и не может существовать субъектно, процессуально, в живой человеческой деятельности. Всё это оказывается у него не «живой» культурой, а социальным.

На наш взгляд, противопоставление социального и культурного является у П.А. Сорокина авторским способом различения моментов

¹ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. С. 33–34.

² Сорокин П.А. Преступление и кара, подвиг и награда... С. 99.

³ Там же. С. 110.

изменения и покоя в человеческой деятельности. Живая деятельность ассоциируется у него с субъектами и социальным, а опредмеченная деятельность – с культурой. Важно отметить, что смысл, духовное (психика) существуют у него как в живой, так и в овеществленной форме. Поэтому в его логике не следует отождествлять духовное (смысл, программы) исключительно с культурой, так как это второй этап бытия духовного, существующего до этого в психике людей, то есть на конкретном (внутреннем) материальном носителе.

По Сорокину, идеальное и материальное существуют как в культуре, так и в живом взаимодействии людей, то есть в социальном. Культура оказывается инобытием социального, его иным – экстериоризацией, объективацией, «овеществлением» и опредмечиванием социального, то есть социальным, перешедшим из изменения в покой, из процесса в результат. Социальное находится в движении, изменяется и «застывает». И в этом движении психическое (идеальное) меняет материальный носитель – экстериоризируется и овеществляется в предметах и символах, чтобы стать доступным для других индивидов в результате распредмечивания и интериоризации. Материальное и психическое (идеальное) сосуществуют на всех этапах движения социального, которое, собственно, и выступает опосредствованным единством материального и идеального, а точнее – движением идеального, опосредствованного материальным в виде индивидов и предметов, производимых в социальной деятельности людей.

Итак, в интерпретации П.А. Сорокина культурное является опредмечиванием социального. Соответственно, социальное может быть определено как распредмечивание культурного, то есть как «живая» культура – культура субъективная и культура в действии. Социальное переходит в культурное, а культурное – в социальное. Это формирует эффект тождества социального и культурного, которые – с учетом своего инобытия – совпадают по объему. Иначе говоря, социальное и культурное – это одно и то же, но совпадающие не непосредственно, а опосредствованно. Эти понятия отображают один и тот же объект – общество, но по-разному – в его изменении и в покое.

П.А. Сорокин не рассматривал культуру как часть общества, поскольку последнее понималось как исключительно межиндивидное взаимодействие. А в социально-философской теории всё общество первоначально фиксируется как социальное, а затем как культурное. С учетом последовательности введения эти понятия, на наш взгляд, не

являются рядоположенными, параллельными¹. Они расположены последовательно, на разных ступенях конкретизации образа общества – на этапах восхождения от абстрактного к конкретному.

В связи с этим представляет интерес социально-философская интерпретация социокультурного подхода, основанная на реализации метода восхождения от абстрактного к конкретному. Данная интерпретация предложена В.П. Фофановым и состоит в понимании социокультурных исследований как одного из трех уровней в процессе познавательного движения от абстрактного к конкретному. Этот процесс включает теоретическое конструирование на абстрактном и конкретном уровнях, а также уровне конкретно-эмпирического описания объекта². Последний уровень предложено понимать как социокультурное исследование: «Соответственно, уровень исследования, когда познание непосредственно нацелено на фиксацию не только “общих” закономерностей развития и функционирования социальных систем, но и специфических особенностей формирования и реализации этих закономерностей в том или ином историческом процессе, в жизни того или иного отдельного социального организма, может быть назван социокультурным подходом»³.

Предложенная интерпретация социокультурного подхода соответствует тому типу социальной философии, который К. Х. Момджян обозначил как *рефлексивный*. В.П. Фофанов полагает, что удобно говорить о *рефлексивной* социальной философии, в которой социальная система моделируется через взаимообусловленность и взаимопроникновение противоположных сторон в процессе движения от абстрактного к конкретному. На одном из уровней описания общество моделиру-

¹ Н.К. Иконникова предложила различать в социальной реальности «два параллельных процесса в социокультурной системе – социальный и культурный» (*Заключительная дискуссия «Социальная реальность: поиски смысла» // Вопросы социальной теории. 2008. Вып. 1. С. 470*). В послесловии к дискуссии Ю.М. Резник всё же настаивал на том, что социокультурная реальность интегрирована из двух начал – социального как базиса и культурного как надстройки, причем надстройка определяет базис (Там же. С. 480).

² Кругова Т.Г., Фофанов В.П. «Созвездие знаний» как феномен культуры: к разработке методологии гуманитарных исследований // Социокультурные исследования. 1997 / отв. ред. Е.А. Тюгашев. Новосибирск, 1997. С. 226.

³ Фофанов В.П. Социальная философия: к новой исследовательской программе. С. 37.

ется как рефлексивное взаимодействие отдельных социальных организмов, которые развиваются как особые культуры¹.

В.П. Фофанов опирается на понятие культуры как конкретно-исторического варианта существования общества. Он исходит из того, что общество как объект социальной философии всегда существует как отдельное общество, точнее, как отдельный социальный организм. Его качественную специфику философ и предлагает обозначить термином «культура».

Обоснованное В.П. Фофановым понимание культуры относится к классу так называемых общественно-исторических концепций культуры. Именно такое общественно-историческое понимание представлено в документах ЮНЕСКО². Культура характеризуется в этом документе прежде всего как элемент культурного разнообразия человечества.

Ввиду того, что известны различные концепции культуры, возникает вопрос об основаниях, по которым более предпочтительна общественно-историческая концепция.

Валюативная версия социокультурного подхода исходит из знаково-символической, информационно-семиотической концепции культуры, понимаемой как совокупность ценностей. Так, П.А. Сорокин утверждал: «Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры»³. Валюативное понимание социокультурного подхода, как указывалось выше, разделял Ю. Хабермас. Данного понимания придерживается и К.Х. Момджян, который понимает культуру как совокупность ценностно определенных символических программ⁴.

¹ *Фофанов В.П.* Категория «отдельное» и статус гуманитарных наук // Проблемы гуманитарного познания. Новосибирск, 1986. С. 328.

² Так, утверждается, что культура должна рассматриваться как совокупность присущих обществу (или социальной группе) отличительных признаков (*Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии*. Принята 2 ноября 2001 года Генеральной конференцией Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры. URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/cultural_diversity.shtml) (дата обращения: 30.03.2020).

³ *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. С. 429.

⁴ *Момджян К.Х.* Роль категории «деятельность» в обществознании и гуманитаристике // Ценности и смысл. 2011. № 7. С. 136. Как и Хабермас, Момджян выделяет социокультурное как рядоположенное с экономическим и политическим в обществе (*Его же*. Антропологический аспект российской самобытности // Личность. Культура. Общество. 2011. Вып. 3. С. 171).

В свое время, подводя итоги обсуждения данной концепции культуры в советской философии, В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзон отметили, что аксиологические и информационно-семиотические определения не решают проблему по существу¹.

Далее они остановились на вопросе о том, следует ли считать культуру составной частью общества. На их взгляд, исследовательский опыт показывает, что культура не является структурным элементом общественной жизни, сосуществующим с экономикой, политикой и духовной жизнью. Поэтому при структурно-функциональном описании общества понятие культуры не требуется².

Принимая во внимание данные выводы, поставим вопрос: когда же и в каком контексте необходимо обращаться к понятию культуры? Как представляется, решающим обстоятельством, определяющим понимание культуры и выбор ее концепции, должны быть действительные нужды концептуализации эмпирического материала.

Давно сформировалась восходящая к Э. Тэйлору традиция использования понятия культуры в изучении этносоциальных общностей³. Отмечалось, что вопрос о культуре всегда возникает при раскрытии особенностей жизни отдельных народов⁴.

Обратим внимание, что зону согласия философско-исторических теорий П.А. Сорокин видел в представлении о том, что «в безграничном океане социокультурных феноменов существуют обширные культурные образования, культурные системы или цивилизации, которые живут и функционируют как реальные единства»⁵.

Следовательно, феномен социокультурности можно рассматривать не в горизонте «родового социокультурного явления» – символически опосредованного взаимодействия индивидов, а в горизонте сосуще-

¹ Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история: (Проблемы теории исторического процесса). М., 1981. С. 233–234.

² Там же. С. 237.

³ Вавилин Е.А., Фофанов В.П. Исторический материализм и категория культуры. Теоретико-методологический аспект. Новосибирск, 1983. С. 58.

⁴ Межуев В.М. Культура // Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени. М., 1983. Разд. 1. Гл. 5. С. 173.

⁵ Сорокин П.А. Ответ моим критикам: комментированный перевод с английского избранных глав из книги «Обзор творчества П.А. Сорокина» / выполнил В.Н. Алалыкин-Извеков // Biocosmology – neo-Aristotelism. 2015. Vol. 5, N 2. С. 291–329.

ствования цивилизаций как живых культурных образований. В связи с этим представляет интерес наблюдение Л. М. Марцевой¹ о двояком понимании культуры П.А. Сорокиным.

Эксплицитно он определял ее как совокупность ценностей (символов, норм), дифференцируя идеациональный, идеалистический, чувственный типы культуры. Наряду с этим П.А. Сорокин описывал культуры как действующие субъекты исторического процесса, используя общеупотребительную классификацию локальных цивилизаций. В этом случае он переключался с аксиологической (информационно-семиотической) концепции культуры на общественно-историческую концепцию культуры.

В этой концепции культура характеризуется как отдельное общество (социальный организм) в его конкретно-исторической специфике. Улавливая указанную двойственность и переключение гештальта в понимании культуры, А.Б. Гёц справедливо отмечал, что у П.А. Сорокина общество и культура нередко предстают «как понятия гипостазированные, как сущности, которые могут думать, двигаться, перемещаться из одной системы в другую, подчиняясь только своим собственным законам»².

В.П. Фофанов предлагает вводить понятие культуры для обозначения общества в его конкретной исторической специфике как отдельного этносоциального организма. Этот подход перекликается с наблюдениями В.М. Межуева, который указывал на практику применения категории культуры для фиксации единства всеобщего и особенного, специфики бытия народов и других субъектов истории в соотношении друг с другом³.

В.П. Фофанов также полагает, что культура относится к тому этапу восхождения от абстрактного к конкретному, на котором вводятся понятия, отображающие отдельные объекты как диалектическое единство общего и специфического. Данный этап познания реализуется, на его взгляд, в гуманитарной науке, которая обеспечивает эмпирически конкретное описание социальных объектов, воспроизводя их индивидуальность в единстве с общностью, инвариантностью⁴. Специфика

¹ *Марцева Л.М.* Типология культуры в социологии Питирима Сорокина // Омский научный вестник. 1999. № 7. С. 15–16.

² *Гёц А.Б.* Кризис нашего времени // Сорокин П.А. Кризис нашего времени. Россия и Соединенные Штаты. Сыктывкар, 2018. С. 482.

³ *Межуев В.М.* Культура. С. 173.

⁴ *Фофанов В.П.* Категория «отдельное» и статус гуманитарных наук. С. 332.

социокультурного подхода как одного из этапов гуманитарных исследований, на его взгляд, состоит в том, что именно здесь осуществляется переход от единого, абстрактно-всеобщего к конкретно-всеобщему и отдельному¹.

Очевидно, что В.П. Фофанов позиционирует социокультурный подход в качестве методологемы гуманитарных наук. Как представляется, такое дисциплинарное позиционирование социокультурного подхода не вполне точно. Безусловно, социокультурный подход применяется в гуманитарных науках, но он всё же имеет социально-философскую природу.

Приведем несколько аргументов для обоснования этого положения.

Во-первых, В.П. Фофанов к уровню социокультурных исследований относит категории отдельного социального организма, культуры, цивилизации, которые рассматриваются как концептуальные средства, используемые в философии истории. Следовательно, эти социокультурные категории имеют философский статус.

Во-вторых, эмпирическая конкретизация конструкторов социально-философской теории необходимо осуществляется в рамках социально-философского познания, формирующего собственную эмпирию. Общественные и гуманитарные науки располагают собственными теориями, которые эмпирически конкретизируются в рамках их предметов.

В-третьих, отображение общего в его единстве со специфическим (то есть как отдельного) В.П. Фофанов относит к компетенции прикладных исследований². Поэтому разработку социокультурного подхода (в его рефлексивной интерпретации) представляется возможным отнести к категории прикладных философских исследований – к прикладной социальной философии.

В прикладных исследованиях познание направлено на полное раскрытие реально существующих вариантов развития данного конкретного объекта (процесса), бытия общего в его конкретном, индивидуальном существовании³. Соответственно социокультурное можно определить как социальное в его культурном разнообразии.

¹ Кругова Т.Г., Фофанов В.П. «Созвездие знаний» как феномен культуры... С. 226.

² Фофанов В.П. Социальная деятельность и теоретическое отражение. Новосибирск, 1986. С. 160.

³ Там же. С. 157.

На актуальность общественно-исторической концепции культуры обратил внимание петербургский антрополог В.В. Бочаров. По его мнению, культура есть форма реализации общественного бытия, а общество явлено в виде различных культур, которые уникальны в силу детерминации различными факторами¹.

Истоки данного понимания соотношения общества и культуры можно обнаружить у К. Леви-Стросса. Согласно его учению культура всегда находится в коалиции с другими самобытными культурами², в совокупности составляющими мировую цивилизацию. Разнообразие культур существует в недрах каждого общества. Например, социальную организацию ацтеков и инков французский этнолог характеризовал как «эфмерную коалицию совершенно разных, часто очень древних и разнородных культур»³.

В этнологической интерпретации К. Леви-Стросса человеческое общество есть множество отдельных локальных культур, взаимодействующих друг с другом. Взаимодействие культур необходимо ведет к культурному обмену и взаимопроникновению, рефлексии культур. Поэтому и каждая отдельная культура (или социальный организм) есть ансамбль культур. К. Леви-Стросс формулировал, в частности, такой закон: всякий культурный прогресс есть функция коалиции культур⁴. Благодаря коалиции шансы, которые имеет каждая культура в ее историческом развитии, становятся общим достоянием. И чем разнообразнее культуры, составляющие коалицию, тем она плодотворнее.

Таким образом, с точки зрения К. Леви-Стросса, социальное видится в его культурном разнообразии – как общество, существующее через разнообразие культур. Поскольку концепция К. Леви-Стросса определенным образом разрешает проблему соотношения общества и культуры, социального и культурного, то ее обоснованно можно идентифицировать как одну из версий социокультурного подхода.

¹ Бочаров В.В. «Революция» в общественно-политическом развитии Востока // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. Т. 15, № 6. С. 218. См. также: Гиренко Н.М. Восточноафриканские культуры в процессе формационных изменений (XIX–XX вв.) // Советская этнография. 1984. № 3. С. 38–50.

² Леви-Стросс К. Раса и история // Леви-Стросс К. Путь масок. М., 2000. С. 349.

³ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 96.

⁴ Леви-Стросс К. Раса и история. С. 352.

П.А. Сорокин также признавал очевидный факт взаимодействия культур и цивилизаций, что нашло, в частности, отражение в его учении о конвергенции СССР и США. Поэтому не буквально нужно понимать следующее заключение Л.М. Марцевой: «В то же время пространственно-временные границы между различными культурно-историческими типами остаются, по существу, непроницаемыми: русский, китайский, индийский, западноевропейский, еврейский, арабский и др. типы культуры существуют в своих пространственно-временных границах, имеют свою историю и культурные ценности»¹.

Возникает вопрос о парадигмальном источнике модельного представления человеческого общества (и его истории) как взаимодействия культур. Предшественником П.А. Сорокина принято считать Н.Я. Данилевского. Но справедливо указывается, что П.А. Сорокин своим предшественником видел прежде всего О. Шпенглера². Последнего действительно можно считать основоположником парадигмы, ставшей основой революции в научно-философском сообществе. Сам О. Шпенглер отчетливо понимал, что он совершил «коперниканское открытие»³. Его книга произвела фурор, стала сенсацией и бестселлером.

Позиционируя О. Шпенглера как основоположника социокультурной парадигмы, обратим внимание на некоторые аспекты его видения всемирно-исторического процесса, обычно остающиеся в тени. Недооценка этих моментов, ведет, на наш взгляд, к искажению его учения, к его неточным интерпретациям.

Во-первых, О. Шпенглер описывал культуру не только в соотношении с цивилизацией, как со второй, более поздней стадией развития культуры, но и как обусловленную и порождаемую материнским ландшафтом, на почве которой она произрастает. Разнообразие ландшафтов месторазвития порождает соответствующее разнообразие культур.

Во-вторых, в научной и учебной литературе бытует мнение о том, что О. Шпенглер выделял только восемь культур, образующих всю

¹ *Марцева Л.М.* Типология культуры в социологии Питирима Сорокина. С. 16.

² *Хренов Н.А.* Предшественники П.А. Сорокина: Н.Я. Данилевский и его теория культурно-исторических типов // *Наследие*. 2017. № 1 (10). С. 7.

³ *Шпенглер О.* Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории. М., 2014. С. 29.

историю¹. Уточним, что это «великие», завершенные культуры, достигшие «зрелости», наряду с которыми О. Шпенглер упоминал другие, «малые» культуры. В частности, первобытную эпоху он описывал как бесчисленный хаос всевозможных культур, в высшей степени живых и действенных. «Судьбами единичных, сменяющих друг друга, вырастающих одна за другой, взаимно соприкасающихся, затеняющих одна другую и друг друга подавляющих культур исчерпывается содержание всей человеческой истории», – писал он². Таким образом, для него человечество есть совокупность культур – малых и великих, низших и высших, ранних и зрелых.

В-третьих, О. Шпенглер характеризует культуры как субъекты истории (социальные организмы). Культуры обладают живым существованием, собственными чувствованиями и страстями, волей, душой и идеей, воплощаемыми в форме государств и народов, языков и верований, искусств и наук. Культуры он называет «человеческими организмами большого стиля»³. Поэтому он полагает возможным описывать жизненный цикл отдельной культуры в рамках антропоморфной метафоры.

В-четвертых, распространено мнение о том, что в теоретической модели О. Шпенглера культуры не взаимодействуют. Так, например, утверждается следующее: «Если говорить о концепции О. Шпенглера в целом, то ее автор, не добавив ничего принципиально нового, просто довел все мысли своих предшественников до крайнего предела, граничащего с абсурдом: абсолютная замкнутость и непроницаемость культур, никаких связей и взаимного влияния и т. п.»⁴.

На подобном мнении широко основано распространенное обвинение О. Шпенглера в культурном солипсизме. Констатируя данную ситуацию, В.В. Афанасьев замечает: «Несмотря на то что в научной ли-

¹ См., напр.: *Горозия В.Е.* Проблема отчуждения культуры в учении Освальда Шпенглера // *Человек: соотношение национального и общечеловеческого.* Вып. 2: сб. материалов международного симпозиума (г. Зугдиди, Грузия, 19–20 мая 2004 г.) / под ред. В.В. Парцвания. СПб., 2004. С. 69; *Губин В.Д., Стрелков В.И.* Власть истории: Очерки по истории философии истории: Курс лекций. М., 2007. С. 263.

² *Шпенглер О.* Закат западного мира... С. 133.

³ Там же. С. 130.

⁴ *Семенов Ю.И.* Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). М., 2003. С. 176.

тературе бытует мнение о полной независимости, замкнутости высоких культур у Шпенглера, некоторые его высказывания допускают наличие связей между культурами»¹.

Действительно, взаимодействие культур в онтологии мировой истории О. Шпенглер фиксировал в различных аспектах.

Так, в рамках экосистемной метафоры культуры объективно находятся в соприкосновении, в положительных и отрицательных экологических взаимодействиях. Именно в этом смысле он писал о «затенении» и взаимном подавлении культур².

Подчеркивалось, что в пространственно-временном плане «связи культур чрезвычайно разнообразны»³. Фиксировалось также разнообразие ориентаций на межкультурные контакты: «Различны отношения культур и по виду их и силе: западная культура ищет связей, а египетская от них уклоняется; последняя всякий раз претерпевает от них трагические потрясения, античность же ими пользуется, не терпя никакого ущерба»⁴.

Картина всемирно-исторического процесса для О. Шпенглера – это не одинокое произрастание изолированных культур. Это спектакль, драма человечества с участием множества культур⁵. Несомненно, что эта драма состоит из действий, конфликта, включает действующих лиц, играющих разные роли.

О. Шпенглер в мировой истории видел много моментов, «когда люди двух культур заглядывали друг другу в глаза»⁶. Это ситуация взаимоотражения, рефлексии культур. О. Шпенглер называет его «межкультурьем». Оно может основываться на разных контактах (брачных, торговых, военных и др.). И в этом состоянии культуры по-разному реагируют друг на друга. Если германская знать восхищалась византийским двором, то в ответ на восхищение она встречала «презрительное удивление утонченной, хотя и несколько дряблой и утомленной цивилизации по поводу медвежатной утренности и свежести германской земли»⁷.

¹ Афанасьев В.В. Циклы и общество. М., 2009. С. 43.

² Шпенглер О. Закат западного мира... С. 133.

³ Там же. С. 501.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 33.

⁶ Там же. С. 547.

⁷ Там же.

В результате рефлексии культур объективно возникало смешение и взаимное наложение отдельных черт и форм культур. Карла Великого, по мнению О. Шпенглера, «вполне можно было бы назвать халифом Франкистана»¹.

Можно отметить определенную преемственность взглядов О. Шпенглера и П.А. Сорокина. Это не только обычно указываемое суждение о циклизме культур², но и представление о том, что в основе каждой культуры находится идея, организующий культуру прасимвол. Учение о прасимволе корреспондирует валюативной концепции культуры, использованной П.А. Сорокиным.

Обратим также внимание на дуализм культурного и социального, который О. Шпенглер фиксирует в виде борьбы политического и социального, государства (или нации) и сословия. В его картине всемирной истории культуры представлены в горизонтальной плоскости – народами, государствами и национальными организмами, которые взаимосвязаны политически в борьбе и союзах³. Общество (или социальное) – это внутреннее членение культуры по вертикали, выражающееся в дифференциации сословий⁴.

Различия политической (горизонтальной) и социальной (вертикальной) истории, войны и революции О. Шпенглер рассматривает на примере Французской революции⁵. Но можно обратить внимание и на взаимосвязь культурного и социального. Третье сословие во Франции осознавало революцию как национально-освободительное движение против немецкого (австрийского) засилья. Таким образом, социальный конфликт осознавался как социокультурный конфликт и, по-видимому, таким и был в действительности.

В концепции О. Шпенглера можно выделить все ключевые моменты, которые акцентирует социокультурный подход. Немецкий философ также подчеркивал, что, сравнивая культуры, он стремится «отыскивать типическое в изменчивых судьбах этих великих индивидуумов, необходимое – в не знающей удержу полноте случайного»⁶. Соответственно, ему приходилось типическое и необходимое в общественной

¹ Шпенглер О. Закат западного мира... С. 548.

² Афанасьев В.В. Циклы и общество. С. 76–78.

³ Шпенглер О. Закат западного мира... С. 826.

⁴ Там же. С. 802.

⁵ Там же. С. 826.

⁶ Там же. С. 39.

жизни фиксировать в культурных вариациях, своеобразии и специфике, что как раз и отличает социокультурный подход в интерпретации К. Леви-Стросса и В.П. Фофанова.

С нашей точки зрения, О. Шпенглер – бесспорный вождь социокультурной революции в научном сообществе. Но Т. Кун замечал, что всегда были первые, незрелые и далекие от совершенства варианты новых парадигм¹. Эти «кандидаты в парадигму» терпели неудачу, но готовили научное сообщество к триумфу нового кандидата. Такие кандидаты существовали и в отношении социокультурной парадигмы. Не предвидя скорого переключения гештальта и ошеломляющего успеха О. Шпенглера, в 1914 году П.А. Сорокин с досадой писал: «Рецепт Булгакова не нов и его отпевание Запада не ново. Сколько раз уже хоронили “Запад”, а он, как сказочный Иван-царевич, всегда воскресал целым и невредимым»².

Поэтому можно попытаться выделить в социокультурную парадигму череду кандидатов, выдвигавшихся задолго до О. Шпенглера. «Часто новая парадигма возникает, по крайней мере в зародыше, до того, как кризис зашел слишком далеко или был явно осознан», – писал Т. Кун³.

Таким зародышем было, по-видимому, учение Ж.А. Гобино. Отправным пунктом для его размышлений являлся факт крушения цивилизаций, наций, государств и отдельных социальных организмов⁴. В мировой истории Ж.А. Гобино выделял десять великих цивилизаций. Каждую цивилизацию он рассматривал как общество и особую культуру⁵. Специфика цивилизации, ее культурный тип определяются, по его мнению, философским и религиозным менталитетом⁶. Взаимодействие и смешение культур ведет, на его взгляд, к беспорядку и упадку цивилизаций. Заметим, впрочем, что все смешанные цивилизации, которые выделил Ж.А. Гобино, по его же оценке, являются великими и исторически устойчивыми.

Историософская модель Ж.А. Гобино предвосхищает, очевидно, социокультурную парадигму и взгляды П.А. Сорокина на социокуль-

¹ Кун Т. Структура научных революций. М., 2003. С. 202.

² Сорокин П.А. Византийский лик или европейская машина? // Сорокин П.А. Ранние сочинения: 1910–1914 годы. СПб., 2014. С. 539.

³ Кун Т. Структура научных революций. С. 123.

⁴ Гобино Ж.А. Опыт о неравенстве человеческих рас. М., 2000. С. 19.

⁵ Там же. С. 90.

⁶ Там же. С. 92.

турную динамику. Но еще более ранним зародышем социокультурной парадигмы является учение о цивилизациях Ф. Гизо.

Из его воззрений отметим показательное наблюдение о том, что каждая цивилизация основывается на одной идее (принципе, начале), определяющей все стороны общественной жизни¹. В связи с этим напомним еще один пункт сходства плюрално-циклических теорий, на который указывал П.А. Сорокин: «Четвертое сходство состоит в том, что каждая из обширных культурных систем основывается на некоторой “основной предпосылке”, “философской презумпции”, “первичном символе” либо “основной ценности”, которые суперсистема или цивилизация артикулирует, разрабатывает, реализует во всех своих основных компонентах или частях в процессе ее жизненной карьеры»².

Таким образом, можно говорить о двух сформировавшихся парадигмальных интерпретациях социокультурного подхода.

Исторически первично описание общества как взаимодействия культур. Данная интерпретация характеризуется 1) трактовкой культуры как конкретно-исторического варианта существования общества в его своеобразии, специфичности, неповторимости; 2) представлением о социокультурном как социальном в его культурном разнообразии, а также моделью мировой цивилизации и отдельного общества (отдельного социального организма) как ансамбля (коалиции) культур; 3) методической реализацией в форме объяснения общественного развития через механизм объективной рефлексии (взаимодействия и взаимопроникновения) локальных культур.

Вторичной является валюативная интерпретация, согласно которой 1) культуры есть совокупности ценностей (норм, программ, смыслов и т. п.); 2) существует дуализм культуры и общества, социального и культурного как внешних по отношению друг к другу составляющих целостной социокультурной системы (при определяющей роли культуры); 3) методически целесообразно многофакторное (экстерналистское) объяснение социальных и культурных явлений.

Валюативную (многофакторную) и рефлексивную интерпретации социокультурного подхода можно сопоставить на основе различения *многообразия и разнообразия*. Валюативная интерпретация обращает внимание на *многообразие* ценностно-символических факторов, детерминирующих и специфицирующих отдельные социальные явления.

¹ Гизо Ф. История цивилизации в Европе. М., 2007. С. 38–43.

² Сорокин П.А. Ответ моим критикам... С. 18.

Рефлексивная интерпретация фиксирует общество в его культурном разнообразии, то есть как социокультурное *разнообразие*.

Из двух парадигмальных интерпретаций социокультурного подхода для общего взгляда на общество более предпочтительна, на наш взгляд, рефлексивная интерпретация, ориентирующая на познание специфики реализации закономерностей общественного развития в различных социальных организмах, сосуществующих в структуре сложной социокультурной системы. Это целостный, системный взгляд на всемирно-исторический процесс, учитывающий вариабельность общественного развития и уникальность отдельных культур, эффекты взаимодействия которых по сети взаимосвязей имеют глобальные последствия.

Валюативная (многофакторная) интерпретация, рассматривающая социальные явления в обусловленности культурой как совокупности ценностно-символических факторов, в предметном поле рефлексивной социальной философии представляется неудовлетворительной ввиду онтологической противоречивости ценностно-символической концепции культуры. Поэтому в рефлексивной социальной философии необходимо ориентироваться на интерпретацию социокультурного подхода, представляющего общество в виде ансамбля культур.

§ 4. Социокультурная феноменология

Е.А. Тюгашев

Как уже отмечалось, проведенный нами по доступным в Интернете базам данных статистический анализ тем кандидатских и докторских диссертаций, представленных к защите в Российской Федерации с 1993 года, выявил 182 работы, содержащие в своем наименовании терминосочетание «социокультурный феномен». Динамика его упоминаний в темах диссертаций выглядит следующим образом: в 1993–1995 гг. – 6 работ, в 1996–2000 гг. – 36, в 2001–2005 гг. – 49, в 2006–2010 гг. – 56, в 2011–2016 гг. – 35 работ. В качестве социокультурных феноменов в диссертационных работах тематизированы самые разные явления общественной жизни. Они же фигурируют в названиях других диссертаций как социокультурные явления, социальные и культурные явления и феномены. Но частотность данных терминосочетаний заметно ниже.

Предпочтение терминосочетания «социокультурный феномен» выражает, на наш взгляд, определенную исследовательскую установку,

маркирующую не только приверженность к социокультурному подходу, но и ориентацию на феноменологическую традицию в философии. Поэтому можно говорить о формировании социокультурной феноменологии как самостоятельном направлении феноменологических исследований.

Философская же принадлежность основного массива диссертационных исследований социокультурных феноменов косвенно указывает на готовность категориального использования термина «феномен» как термина, относящегося к феноменологической традиции в философии. Правда, эксплицитно в диссертационных исследованиях эта ориентация выражается редко¹. Впрочем, столь же редко излагается авторское понимание содержания социокультурного подхода как особой методологии². Ни в одной диссертационной работе понятие социокультурного феномена в отдельном разделе не раскрывается, и используется оно, по-видимому, интуитивно. Более того, беглый обзор структур диссертационных исследований не позволяет вычленить сколько-нибудь типовую концептуальную схему описания социокультурных феноменов.

В теоретико-методологическом плане проблема обоснования и экспликации понятия «социокультурный феномен» осложняется тем, что в наиболее авторитетном и восходящем к Э. Гуссерлю варианте

¹ Опора на феноменологическую традицию декларирована в ряде работ: Быстров В.Ю. Традиция как социокультурный феномен: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Великий Новгород, 2001; Колесникова И.В. Социокультурный феномен предпринимательства в европейской традиции: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2003; Шенкао Г.Х. Имя как социокультурный феномен: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Черкесск, 2002; Чудинов С.И. Терроризм как социокультурный феномен: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Новосибирск, 2006; Назарова М.П. Архитектурное пространство как социокультурный феномен: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Волгоград, 2013; Разинов Ю.А. Ложное как социокультурный феномен: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Казань, 2015.

² Разделы о содержании социокультурного подхода мы обнаружили только в следующих работах: Лисс Э.М. Инновация как социокультурный феномен: автореф. дис. ... д-ра социол. наук. Ростов-на-Дону, 2002; Аруцев М.А. Молодежная околоспортивная субкультура как социокультурный феномен: автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2007; Кончаковский Р.В. Сетевое интернет-сообщество как социокультурный феномен: автореф. дис. ... канд. социол. наук. Екатеринбург, М., 2010.

феноменологической традиции а) данное понятие не употребляется; б) социокультурный подход не реализуется; в) образцы феноменологического анализа эмпирически данных социокультурных явлений отсутствуют. По указанным причинам можно поставить под вопрос легитимность социокультурной феноменологии как области феноменологических исследований.

Е.А. Тимошук высказывает мнение о формировании социокультурной феноменологии в работах Р. Ингардена, ученика и последователя Э. Гуссерля¹. Но, ознакомившись с работами Р. Ингардена², можно убедиться в том, что он не использовал социокультурный дискурс. Думается, в интерпретации творчества Р. Ингардена Е.А. Тимошук заняла позицию презентизма и модернизировала его дискурс. Аналогичную ошибку допускал П.А. Сорокин, относивший к «социокультурной школе» в социологии всех гуманитариев, не разделявших натуралистические воззрения на общество и подчеркивавших значение фактора культуры в общественном развитии.

Социокультурную феноменологию Е.А. Тимошук понимает как применение феноменологии в анализе социокультурной динамики³. Это замечание отсылает нас к наследию П.А. Сорокина, который ввел в научный оборот термин «социокультурный» и активно использовал термин «социокультурный феномен». Учитывая знакомство П.А. Сорокина с феноменологией Э. Гуссерля и его приоритет в развертывании социокультурных исследований, можно предполагать, что его творчество содержит истоки социокультурной феноменологии и первые образцы описания социокультурных феноменов.

Анализ работ П.А. Сорокина показывает, что термины «феномен» и «феноменология» он использовал в нескольких парадигмальных матрицах.

Прежде всего мыслитель характеризовал феноменологию в общепhilosophическом и общенаучном смысле как систематику явлений⁴.

¹ *Тимошук Е.А.* Теория социокультурных объектов в феноменологии Р. Ингардена: дис. ... канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2009.

² *Ингарден Р.* Исследования по эстетике. М., 1962.

³ *Тимошук Е.А.* Инструментальный реализм и социокультурная феноменология в современном образовании // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова. Общественные науки. 2016. № 1. С. 114.

⁴ *Сорокин П.А.* Преступление и кара, подвиг и награда. С. 103.

Так феноменология понимается во многих естественных и общественных науках. Например, М.Н. Ключин пишет: «Таким образом, систематика психических расстройств при ортопедических заболеваниях различного происхождения была основана на феноменологическом принципе (симптом – синдром – состояние), где под феноменом понималось “любое индивидуальное целостное психическое переживание”, а феноменология характеризовалась как “предварительная работа по представлению, определению и классификации психических явлений как некой самостоятельной формы активности”»¹.

В данной парадигмальной матрице феноменология определяется как систематизированное эмпирическое описание явлений, завершающееся построением феноменологических теорий. Эти теории представляют наблюдаемые эффекты объектов, не объясняя их причины и механизмы возникновения на базе фундаментальных, признанных в науке теорий. Поэтому они оцениваются как промежуточный, переходящий этап научно-теоретического познания, но при этом признаются как имеющие важное значение для решения прикладных задач. Размышляя в рамках именно данной матрицы, П.А. Сорокин указывал на непрерывную изменчивость эмпирически фиксируемых социокультурных феноменов (явлений)² и обусловленную этим непрерывную изменчивость эмпирических (т. е. феноменологических) социальных теорий³.

¹ Ключин М.Н. Феноменология и систематика психических расстройств при врожденных и приобретенных ортопедических заболеваниях // Казанский медицинский журнал. 2009. № 2. С. 185.

О знакомстве П.А. Сорокина с феноменологией психических процессов см.: Сорокин П.А. Преступление и кара, подвиг и награда... С. 239.

Примеры современных феноменологических исследований см.: Чижов М.В. Теория и феноменология киральных частиц со спином единица: автореф. дис. ... д-ра физ.-мат. наук. Дубна, 2009; Ильин А.П., Мостовицков А.В. Феноменология формирования монокристаллов нитрида алюминия в магнитном поле в условиях теплового взрыва // Известия Томского политехнического университета. 2014. № 3; Реуцкий В.Г., Зубей Е.С., Скуратович Т. А. Феноменология и идентификация стресса у растений // Ботаника (исследования). Минск, 2006. Вып. 34; Шегабудинов Р.Ш., Краюшкина М.М. Феноменология уличной преступности (постановочные проблемы) // Вестник Московского университета МВД России. 2011. № 2.

² Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. С. 797.

³ Там же. С. 874.

Кроме того, П.А. Сорокин подчеркивал свое следование феноменологии Э. Гуссерля, позволяющей, на его взгляд, фиксировать «социально-объективный» смысл явления культуры, не всегда совпадающий с его психологическим смыслом¹. Впрочем, излагая способы социально-феноменологической интерпретации внутреннего аспекта культурных явлений, П.А. Сорокин, как представляется, в действительности шел другим путем, нежели Э. Гуссерль.

Известно, что для феноменологической традиции в целом и на всех этапах ее развития осталась неразрешенной провозглашенная Э. Гуссерлем задача возвращения «Назад к самим вещам!». Феноменологи описанием феноменов, как правило, не занимались, и само понятие феномена осталось у них «оперативным», непроясненным понятием². Поэтому исследователи социокультурных феноменов не могут воспользоваться какой-либо готовой методикой, разработанной в феноменологии. Опыт П.А. Сорокина интересен в том отношении, что как социолог он не мог отказаться от изучения эмпирически данных разнообразных феноменов и поэтому, отталкиваясь от идей Э. Гуссерля, был вынужден искать свой оригинальный путь «к вещам».

Первый способ социально-феноменологической интерпретации П.А. Сорокин видел в обнаружении объективно существующих статистически значимых причинно-функциональных связей между переменными культуры (между плотностью населения и преступностью, коммерческими циклами и уровнем смертности и т. п.)³. Очевидно, что этот тип феноменологической работы относится к общенаучному пониманию феноменологии.

Второй способ социально-феноменологической интерпретации внутреннего аспекта явления культуры П.А. Сорокин усматривал в ее логическом понимании⁴. Композиция феномена, на его взгляд, может быть настолько сложна, что причинно-следственные связи практически невозможно выявить. В этом случае устанавливается (точнее, конструируется или реконструируется) логический смысл явления.

Очевидно, что данный способ феноменологической интерпретации явным образом ассоциируется с «Феноменологией духа» Г.В.Ф. Гегеля.

¹ Там же. С. 931.

² Ямпольская А.В. Феноменологический метод и его границы: от немецкой к французской феноменологии: дис. ... д-ра филос. наук. М., 2013. С. 25–26.

³ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. С. 58.

⁴ Там же. С. 59.

В эпистемологическом плане такая интерпретация означает использование какой-либо фундаментальной теории, в концептуальной схеме которой объясняемому явлению находится (или приписывается) некоторый концептуально необходимый смысл.

Таким образом, оба выделенных П.А. Сорокиным способа социально-феноменологической интерпретации феноменов культуры находятся в границах общенаучного и общефилософского понимания феноменологии как уровня (этапа) познания. Иначе говоря, при экспликации социально-феноменологической позиции П.А. Сорокина его утверждение о следовании Э. Гуссерлю оказывается декларативным.

Означает ли это, что П.А. Сорокин не учитывал положения гуссерлевской феноменологии? Б.В. Джонстон утверждает, что феноменологическая ориентация П.А. Сорокина состоит в выводе понятия культурных менталитетов из значения / интенциональности как исходного пункта. «По Сорокину, люди имеют дело не с миром непосредственно, а со значениями этого мира», – пишет Б.В. Джонстон¹.

На наш взгляд, общий контекст творчества П.А. Сорокина дает основания полагать, что в этом ключевом пункте его символизм и феноменология совпадают. Применительно к ранней социологии мыслителя на это совпадение указывала К.П. Лазебная². Интересно, что П.А. Сорокин, характеризуя феноменологическое течение в современной ему физике, выделял «символический феноменологизм»³.

П.А. Сорокин определял также социокультурный феномен в специфически авторском смысле в контексте трактовки общей социологии как социокультурной теории. С одной стороны, он писал, что социокультурные феномены (явления) изучает историческая наука, которая концентрирует свое внимание на объектах, уникальных и неповторимых во времени и в пространстве (Соединенные Штаты, Авраам Линкольн, Тридцатилетняя война). По его мнению, социология обращает внимание в социокультурных феноменах (явлениях) на общее, типическое, выделяя, например, в качестве феноменов самоубийство,

¹ Джонстон Б.В. Экзистенциальная феноменология и социология Питирима Сорокина // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. № 2. С. 42.

² Лазебная К.П. Теория символического в творчестве П.А. Сорокина: историко-социологический анализ: дис. ... канд. социол. наук. М., 2013.

³ Сорокин П.А. Ранние сочинения: 1910–1914 годы. СПб., 2014. С. 321.

преступление, революцию и т. п.¹ С другой стороны, полагая социологию теорией родовых свойств, отношений и закономерностей социокультурных явлений, П.А. Сорокин родовой моделью любого социокультурного феномена считал значимое (т. е. символически опосредствованное) взаимодействие двух или более индивидов. С точки зрения гуссерлевской феноменологии данный способ фиксации феномена является описанием его внутреннего горизонта, раскрывающего структуру феномена.

Комментируя эти положения П.А. Сорокина, в первую очередь отметим, что социология является не только теорией, поскольку включает в себя прежде всего эмпирический уровень познания. Кроме того, такие социокультурные феномены, как Авраам Линкольн или самоубийство, едва ли получится описать на основе предложенной родовой модели социокультурного феномена.

Но в любом индивидуальном можно выделить общее и типическое, что позволяет рассматривать это индивидуальное как социокультурный феномен. В исторической науке выделение общего и типического предпосылочно по отношению к характеристике индивидуального. Поэтому социокультурное рассмотрение в истории необходимо, но недостаточно для полноценного исторического описания.

Таким образом, эксплицитно социокультурный феномен П.А. Сорокин определял сугубо в авторском смысле как единство социального (взаимодействия индивидов) и культурного (символического). Но предложенная им родовая модель представляется нам эмпирически нерелевантной и неоперациональной. Она имеет частный характер и применима не ко всем эмпирически выделяемым социокультурным феноменам. Следовательно, проведенную им теоретико-методологическую рефлексию опыта исследования социокультурных феноменов следует признать недостаточной.

Для уточнения содержания социокультурной феноменологии П.А. Сорокина, думается, необходимо обратиться к содержащимся в его научном наследии образцам анализа отдельных социокультурных феноменов. Поскольку позицию, близкую к феноменологической, он занял уже на раннем этапе своего творчества, то в качестве искомого образца можно рассматривать, например, его этюд «Самоубийство как общественное явление»², в котором затрагиваются культурные аспекты данного явления.

¹ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. С. 161.

² Сорокин П.А. Самоубийство как общественное явление // Сорокин П.А. Ранние сочинения: 1910–1914 годы. СПб., 2014.

Этюд начинается описанием того, как представлен феномен самоубийства в нашем повседневном жизненном мире. Он дан дистанцированно – через сообщения газет – и в некотором многообразии проявлений. Далее П.А. Сорокин фиксировал ретенцию – восприятие этого явления в прошлом в сравнении с настоящим, а также протенцию – ожидание угроз, связанных с прогнозируемым ростом самоубийств в будущем. Естественной установке, выраженной в «бытовом отношении» к самоубийствам, П.А. Сорокин противопоставлял научные установки, осуществлявшиеся различными группами исследователей. Он признавал необычный, странный и зловещий характер этого феномена (а не просто «бытового» и всем «понятного» явления) и сформулировал интенцию борьбы с ним.

Далее ретроспективно очерчивался внешний горизонт феномена путем дифференциации самоубийства от внешне схожих с ним явлений у животных, от ритуального самопожертвования, участия в войне и в других случаях, в которых добровольное прекращение жизни определено как обязанность, регламентированная обычаями. Сущность феномена самоубийства П.А. Сорокин определил как сознательное предпочтение смерти перед жизнью, воспринимаемой в качестве бессмысленной. Он выделял отдельные элементы феноменологического поля самоубийства: рассматривал прибегавшие к нему известные личности, законы о самоубийцах, массовые умонастроения (пессимизм). Приводил статистику самоубийств и динамику ее показателей по странам.

Затем социолог в ретроспективе описывал отношение к самоубийству со стороны духовной и светской власти в различных странах. Констатировал отрицательную оценку этого явления как «противонравственного» акта, влекшего за собой разнообразные уголовные наказания. Критически оценивал феноменологические теории (в том числе классиков художественной литературы), объясняющие самоубийства через различные причины и факторы. Формулируя собственную интерпретацию феномена, П.А. Сорокин исходил из статистически значимой взаимосвязи между ростом самоубийств и ростом цивилизации и культуры. На его взгляд, чем больше культура создает условий для одиночества личности, тем больше самоубийств.

По его заключению, на почве социального одиночества определяющим фактором в динамике этого феномена становится безработица. Далее П.А. Сорокин обозначал социокультурную перспективу в его рассмотрении: самоубийства может предотвратить только путь любви,

реализуя который необходимо а) организовать включение личностей в малые целевые группы (группы по интересам); б) обеспечить ликвидацию безработицы.

В методической схеме, примененной П.А. Сорокиным к анализу самоубийства, заметны приемы, характерные не только для общенаучной феноменологии, но и для феноменологии гуссерлевской. Реализованная им методическая схема, безусловно, не является единственно возможной. Она может варьироваться и быть существенно обогащена за счет других феноменологических ресурсов, учитывающих кинестезис описания, его intersubjectивность, позволяющие фиксировать точки, углы и поля зрения, фокусы и аспекты, ретроспективу, другие горизонты феномена. Подобные методики феноменологического описания наиболее тщательно проработаны в литературоведении. Думается, что нужно учитывать методический опыт и других дисциплин, в том числе естественно-научных. Только в этом случае может быть обеспечен грамотный и корректный приход «назад к самим вещам», а не уход в трансценденцию, как это случилось у Э. Гуссерля.

С феноменологической точки зрения, как подчеркивает Е.А. Тимощук, необходимо выявлять максимальное количество контекстов (и добавим с учетом опыта постмодернизма: подтекстов, гипертекстов, интертекстов и др.) отражения объекта. «Несомненно, невозможно описать все отражения объекта в обществе и культуре, ибо они бесконечны, – пишет автор, – однако совершенно необходимо выявить доминирующие и миноритарные дискурсы...»¹ Именно эту задачу решал П.А. Сорокин, описывая отношение к самоубийству со стороны духовных и светских властей, а также распространенные теоретические и художественные объяснения данного социокультурного феномена.

Необходимость процедуры выявления комплекса репрезентаций какого-либо явления объясняется тем, что это явление включено в межкультурные взаимодействия, в которых оно по-разному осознается и в него вкладываются различные значения (смыслы). Поскольку суть явления в разных культурах фиксируется различным образом, то оно выступает конституируемым социокультурным феноменом, суще-

¹ Тимощук Е.А. Социокультурная феноменология политики // XVIII Международная конференция памяти проф. Л.Н. Когана «Культура, личность, общество в современном мире: Методология, опыт эмпирического исследования» (19–20 марта 2015 г., г. Екатеринбург). Екатеринбург, 2015. С. 528–529.

ствующим в социальном единстве, но одновременно в культурном разнообразии.

Самоубийство является не единственным феноменом, проанализированным П.А. Сорокиным на основе социокультурного подхода. Аналогичные социокультурные описания даны по отношению к феноменам подвига и преступления, революции, голода и др. Таким образом, П.А. Сорокина можно считать основателем социокультурной феноменологии как области феноменологических исследований.

Социокультурную феноменологию мы предлагаем понимать как эмпирический уровень прикладного социально-философского исследования, рассматривающего бытие социального в его эмпирически-конкретном культурном разнообразии. Для понимания существа социокультурной феноменологии представляется важным различение двух типов эмпирических исследований (с точки зрения их ориентаций) – фундаментальных и прикладных, выделяемых по характеру их взаимосвязи с теорией.

Применительно к научной деятельности В.В. Ильин и В.П. Фофанов писали следующее: «Разновидностями отдельных научных исследований являются эмпирическое исследование, ориентированное на решение теоретико-познавательных задач, и эмпирическое исследование, ориентированное на решение прикладных задач»¹. Функция эмпирического исследования первого типа, по их мнению, состоит в получении описательных (дескриптивных) знаний в виде научных фактов, интерпретируемых в терминах теории. А эмпирические исследования второго типа призваны обеспечить дескриптивным материалом процесс выработки прескрипций, различного рода методов практической деятельности. «Специфика исследования, ориентированного на применение его результатов в практике, – подчеркивают авторы, – состоит в необходимости познания того или иного объекта как такового, в единстве его общих и специфических характеристик»². В прикладном эмпирическом исследовании концептуальные схемы наполняются конкретным эмпирическим содержанием, дополняемым обыденно-практическим опытом.

¹ Ильин В.В., Фофанов В.П. О двух типах эмпирических исследований в общественном знании // Проблемы логики и методологии науки. Новосибирск, 1982. С. 318.

² Там же. С. 319–320.

Как представляется, данное различие двух типов эмпирического исследования действительно не только для науки, но имеет более общее значение. Все виды специализированной духовной деятельности (искусство, наука, религия, философия и др.) выделяются из практической деятельности и опосредствуют ее. В духовной деятельности формируются как описания практики, так и регулятивы (правила, предписания, программы и проекты), предназначенные для использования в ней. Соответственно, дифференцируются два этапа осуществления духовной деятельности – фундаментальный (например, «чистое» искусство) и прикладной (например, практическая философия).

Фундаментальный этап начинается с обобщения опыта практического познания и продолжается в деятельности по сбору и систематизации первичной эмпирии. На этом этапе описываются феноменологические закономерности и конструируются феноменологические теории фиксируемых явлений. Представляется правильным наблюдение М.К. Мамардашвили о том, что феноменология – это не столько восходящее к трудам Э. Гуссерля отдельное направление в философии, сколько необходимый момент всякой философии¹. Более того, гносеологические характеристики феноменологического уровня отображения в науке, философии, искусстве и в других видах духовно-практической деятельности должны быть идентичны.

В дальнейшем на основе производимых схематизаций и идеализаций осуществляется переход с эмпирического уровня на теоретический уровень познания, где вводятся абстрактные объекты и их системы (например, пантеон богов в политеизме). С абстрактными объектами в теоретико-конструктивной деятельности совершаются различные операции, а производные теоретические конструкты эмпирически интерпретируются в наблюдательно-экспериментальной деятельности и используются для объяснения получаемых фактов (например, в художественном эксперименте). Фундаментальный этап духовной деятельности иногда рассматривался как самодовлеющий, что выражалось в возникновении доктрин «искусство для искусства», «наука для науки» и т. п.

Фундаментальный этап рано или поздно сменяется и дополняется прикладной духовной деятельностью, ориентированной на решение конкретных практических проблем. Реализация прикладного исследо-

¹ Мамардашвили М.К. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 55.

вания требует проведения специализированного эмпирического изучения в определенной области с целью разработки конкретных рекомендаций по преобразованию того или иного типа объектов (или зачастую даже единичного объекта) с учетом их актуальной специфики. Именно такие рекомендации по предотвращению самоубийств предлагал в конечном счете П.А. Сорокин. Важно отметить, что его рекомендации относимы только к развитым буржуазным государствам, где актуальны проблемы безработицы, одиночества и возможна централизованная деятельность по организации досуга населения.

В.П. Фофанов в публикации, подготовленной совместно с Т. Г. Круговой, определяет социокультурное исследование как уровень конкретно-эмпирического описания объекта, на котором практически значимое индивидуальное (отдельное) познается в его специфике на основании знания общего, достигнутого в фундаментальной теории. Авторы специально подчеркивают, что это определение опирается на специфическую трактовку понятия культуры как конкретно-исторического варианта существования общества¹.

В термине «социокультурный» закрепляется вектор познавательного движения от общесоциального к культурно-специфическому. Социокультурное, повторим, есть социальное в его культурном разнообразии. В данном понимании фиксируется, с одной стороны, многообразие культурно-специфических способов бытия социального, а с другой стороны, взаимодействие и взаимообусловленность культур как моментов социального.

Таким образом, в социальной философии на этапе фундаментального исследования познается социальное в его всеобщности и в типологически возможных способах существования, а на этапе прикладного исследования анализируются культурно-специфические, эмпирически данные способы существования социального. Соответственно, на первом этапе формируется социальная феноменология явлений, а на прикладном этапе – социокультурная феноменология. Поэтому социокультурный феномен – это отдельное явление общественной жизни, выделенное с точки зрения необходимости решения конкретной прикладной задачи на основе избранной социально-философской теории, интерпретируемой применительно к данному явлению с учетом культурной специфики как явления, так и субъекта интерпретации.

¹ Кругова Т.Г., Фофанов В.П. «Созвездие знаний» как феномен культуры: к разработке методологии гуманитарных исследования. С. 226.

§ 5. Феноменология социокультурных трансформаций

Е.А. Тюгашев

Актуальной проблемной областью современной социогуманитаристики являются социокультурные трансформации¹. Идеологически нейтральный концепт «социокультурная трансформация» активно используется как рамочный для характеристики исторически неопределенных многовекторных преобразований в отдельных государствах и локальных сообществах². Так, например, пишут о трансформациях посттрадиционных, посткапиталистических, постсоциалистических, поставторитарных, посттоталитарных, постсоветских, посткоммунистических и т. п. Обращение к этому термину мотивируется недостаточной определенностью конечного результата общественных преобразований при одновременном признании того факта, что для их успеха «культура имеет значение». Но наряду с идеологической нейтральностью данный концепт обладает парадигмальной относительностью, подразумевающей отнесенность к конкретной социокультурной парадигме, суть которой определяет описание форм и содержание выделяемых трансформаций.

На наш взгляд, использование термина «социокультурная трансформация» следует рассматривать как выбор социокультурного подхода в качестве теоретико-методологического основания для эмпирического анализа. Аналогичную идею отстаивает Н.И. Лапин, обоснованно полагая, что наиболее адекватной методологией анализа социокультурных

¹ Обратим внимание на особенный интерес, который к данной проблемной области проявляют в Нидерландах, причем в аспекте не только научной, но и образовательной деятельности. В Утрехтском университете реализуется магистерская программа «Культурная антропология: социокультурная трансформация» (CASTOR), ориентированная на формирование компетенций в сфере анализа культурного разнообразия, власти и насильственных конфликтов во взаимосвязанном глобализирующемся мире. В Амстердаме 14–15 мая 2019 года прошла международная конференция по культурной антропологии и социокультурной трансформации.

² *Абрамова М.А., Костюк В.Г.* Социокультурная трансформация: концептуальные подходы, динамика, актуализация исследования сообществ // Сибирский философский журнал. Т. 15. 2017. № 2.

трансформаций является социокультурный подход¹. Раскрывая содержание социокультурного подхода, исследователь, как отмечалось ранее, обращается к учению П.А. Сорокина о социокультурной динамике и излагает собственное понимание этого подхода. Определяя социокультурную трансформацию как преобразование типа антропосоциетального соответствия, Н.И. Лапин выделяет традиционализацию и либерализацию (модернизацию) как два типа социокультурной трансформации, проявления которой обнаруживаются еще в Античности.

В то же время ввиду представленности в научном сообществе различных толкований социокультурного подхода существует проблема методологически корректного вариативного описания моделей социокультурных трансформаций. Например, неточным является отождествление Н.И. Лапиным процессов либерализации и модернизации. Если либерализация – это общеисторическое явление, то модернизация в основном идентифицируется как новоевропейский феномен, хотя изредка ее истоки усматриваются в Античности. Да и пока не существует какой-либо интерпретации социокультурного подхода, которая бы выделяла модернизацию как тип социокультурной трансформации. Так, П.А. Сорокин рассматривал социальную динамику в ее обусловленности меняющимся соотношением чувственной и идеациональной культур. А.С. Ахиезер акцентировал внимание на соотношении традиционной и либеральной цивилизаций². Вариативность описания социокультурных трансформаций расширяется также потому, что предложена концепция, соотносящая их со сменой культурных парадигм исторических периодов: древность – Средневековье – Новое время (модерн) – мостмодерн³. Кроме того, в контексте представлений Франкфуртской школы социальной философии социокультурные трансформации характеризуются как происходящие благодаря культурной революции⁴.

¹ *Лапин Н.И.* Социокультурная трансформация // *Российская цивилизация: этнокультурные и духовные аспекты.* М., 2001. С. 420.

² *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта: социокультурная динамика России. Т. I: От прошлого к будущему. Новосибирск, 1998.

³ *Тарасов А.Н.* Социокультурная трансформация: постмодернизм. Тамбов, 2014.

⁴ *Глазунов О.Н.* Проблемы социокультурных трансформаций в теоретическом наследии Франкфуртской школы : дис. ... канд. культурологии. М., 2008.

Как представляется, отправным пунктом в анализе различных репрезентаций феномена социокультурных трансформаций должна выступать концептуализация, представленная в трудах основоположника социокультурного подхода П.А. Сорокина. Известный российско-американский социолог иногда упоминается в связи с проблемой социокультурных трансформаций¹, но его взгляды на эту проблему специально не изучались.

Прежде всего отметим, что П.А. Сорокин характеризует трансформации как универсальный и перманентный процесс. «Мир эмпирической и особенно визуально эмпирической реальности непрерывно трансформируется: его формы, свет и тени, цвета и конфигурации, звуки, объекты, события находятся в постоянном движении вдоль шкалы времени. Он динамичен *par excellence*», – отмечал исследователь, описывая содержание идеалистического искусства². Такое воззрение в настоящее время получило название «трансформационизм».

Трансформации, по П.А. Сорокину, с одной стороны, бесчисленны и разнообразны, совершаются через множество промежуточных форм. С другой стороны, они могут циклически повторяться, варьироваться и, следовательно, иметь ограниченный спектр форм реализации. Поэтому возможно прогнозирование хода социокультурных трансформаций.

По мнению П.А. Сорокина, не существует единой, универсальной модели трансформации форм культуры и социокультурных систем³. Исходя из его концепции, можно выделить несколько моделей социокультурных трансформаций, наблюдавшихся в истории.

Так, по его наблюдению, подтверждаемому данными экологии, в социальном организме в зависимости от ресурсных ограничений и сопутствующих им чрезвычайных событий (войн, катастроф, кризисов, революций) происходят постоянные маятниковые качания между полярными формами самоорганизации (и регулирования) общества – от тоталитарной формы к анархической (либеральной). «В какой-то пери-

¹ *Лапин Н.И.* Кризисный социум в контексте социокультурных трансформаций // Мир России. 2000. № 3; *Сургуладзе В.Ш.* Тенденции социокультурной трансформации современного российского общества: дис. ... канд. филос. наук. М., 2007; *Tarasov A.N.* Theoretical-methodological Bases of the “Sociocultural Transformation” Concept Explication // International Journal of Environmental & Science Education. 2016. Vol. 11, N 18.

² *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика. С. 140–141.

³ Там же. С. 878–879.

од сеть ее социальных взаимоотношений приближается к тоталитарному полюсу, и регулятивно-регламентарные функции ее правительства расширяются и усиливаются, – писал П.А. Сорокин о социальной группе (отметим, что он часто не отличает ее от социального организма). – В другой – многие “фибры” сети отсеиваются, группа начинает приближаться к либеральному или анархическому типу, контроль и регулирование со стороны правительства уменьшается, а их экстенсивность сужается»¹.

Такие маятниковые качания П.А. Сорокин называет флуктуациями социальных отношений, происходящими между разными типами (режимами) саморегулирования в разные периоды существования социального организма («закон флуктуации тоталитаризма и свободы»). В каждый актуальный период времени (в синхронии) одни социальные организмы ближе к тоталитаризму, другие – к «либеральному» или «анархическому» типу.

Краткосрочные, частые и в известной мере случайные колебания форм социальной самоорганизации (а также сопутствующих им форм экономики, управления, идеологии и образа жизни) напоминают П.А. Сорокину колебания ртути в термометре при изменениях температуры². Он их называет тоталитарными и детоталитарными трансформациями, конверсиями и реконверсиями.

Трансформации охватывают не только общественную жизнь, но и культуру. По оценке П.А. Сорокина, в критических ситуациях организованная социальная группа приветствует тоталитаризм как положительную ценность³. Ценностная определенность тоталитаризма позволяет идентифицировать его как социокультурную форму, входящую в пульсирующий цикл краткосрочных социокультурных трансформаций.

Полярными фазами данного цикла являются формы анархической и тоталитарной самоорганизации общества. Наряду с этим П.А. Сорокин упоминает либеральный (договорно-демократический) и авторитарный режимы самоорганизации, контроля и регулирования⁴. Следовательно, они могут быть выделены как промежуточные формы модели социокультурной трансформации, протекающей по схеме:

¹ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. С. 633–634.

² Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени // Партнерство цивилизаций. 2014. № 1/2. С. 294.

³ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. С. 580.

⁴ Там же. С. 578.

анархизм – либерализм – авторитаризм – тоталитаризм. Исключительно благоприятные условия позволяют вести анархический образ жизни. С усилением ресурсных ограничений и ростом экологической напряженности рыхлая социальная организация становится более жесткой, вплоть до тоталитарной организации, когда социальный организм действует как единое монолитное целое.

Это есть социокультурные трансформации, в которых главным детерминирующим фактором выступает социальная динамика, а тип культуры остается относительно неизменным. Выделенные социокультурные формы явно различаются степенью (уровнем) социальной интегрированности в пределах одной культуры. Поэтому представляется возможным ассоциировать их с описываемыми П.А. Сорокиным формами культурной интеграции.

Напомним, что П.А. Сорокин различал четыре формы культурной интеграции: конгломерация (скопление) – ассоциация под воздействием общего внешнего фактора – причинная (функциональная) интеграция – логико-смысловое целое. Если культурная конгломерация хаотична и беспорядочна, то логико-смысловое культурное целое – результат «сверхинтеграции»: «все части вместе образуют, так сказать, одежду, сшитую из одного куска ткани»¹. Поэтому можно заключить, что культурная конгломерация анархична, а логико-смысловая интеграция – тоталитарна (поскольку «сшита из одного куска ткани»).

Причинная (функциональная) интеграция конституирует тип системы, которую П.А. Сорокин сравнивает с автомобилем (или с организмом). Детали такого целого соединены на основе общего каркаса (скелета), различных функциональных систем и при помощи особых внутренних «центров» управляются для достижения одной цели². Интеграция такого типа по режиму управления, очевидно, авторитарна. И она не допускает функционального неоправданного присоединения иных объектов, что возможно в свободной ассоциации.

П.А. Сорокин специально не описывал трансформации форм социальной самоорганизации из-за их исторической краткосрочности. Переходы между формами интеграции культуры – процессы интеграции и дезинтеграции – он также оставил за пределами своего рассмотрения, по-видимому, из-за сложности их генетической реконструкции. Механизм социокультурных трансформаций и способы их практиче-

¹ Там же. С. 41.

² Там же. С. 37–38.

ского регулирования оказалось более удобным проанализировать на материале долгосрочных социокультурных трансформаций между различными логически интегрированными формами культуры.

Как известно, в рамках своей концепции социокультурной динамики П.А. Сорокин выделял четыре типа культур: две чистые (чувственная и идеациональная) и две смешанные (псевдоидеациональная и идеалистическая). Исторически первична, на его взгляд, псевдоидеациональная культура и соответствующая ментальность, характеризующаяся чувственным восприятием и смутными фрагментарными идеями. Ее формируют суровые внешние обстоятельства, которые требуют придерживаться модели выживания. Она присуща части первобытных племен, массе бедного и угнетенного населения. В более благоприятных условиях псевдоидеациональная ментальность трансформируется в цинично-чувственную форму. Чувственная культура сменяется далее идеациональной культурой, и наоборот. Изредка трансформация может проходить через промежуточную форму идеалистической (интегральной) культуры. Трансформации выделенных типов культур и сопутствующие им социальные изменения П.А. Сорокин и называл социокультурными трансформациями, протекающими в масштабе исторических эпох.

Это трансформации не только культур, но и входящих в их структуру социальных взаимодействий. Каждый чистый тип культуры, как подчеркивал мыслитель, «обладает собственной ментальностью, собственной системой истины и знания, имеет собственную философию и мировоззрение; особый тип религии и образцы “святости”; свое собственное представление о правильном и неправильном; особые формы искусства и литературы; нравы, законы, правила поведения; собственную экономическую и политическую организацию; наконец, специфический тип человеческой личности с особым складом ума и манерами поведения»¹. Все эти компоненты тесно связаны, системно интегрированы. При изменении одного из составных факторов (религиозного, демографического и др.) изменяются остальные факторы и система культуры в целом, т. е. происходит социокультурная трансформация.

В предельно упрощенном виде базовую в парадигме П.А. Сорокина модель социокультурной трансформации можно свести к двухфазному циклу «чувственная культура ↔ идеациональная культура». На материале Западной Европы он выделил модель трансформации по схеме

¹ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. С 63.

«идеациональная культура → идеалистическая культура → чувственная культура». При этом идеалистическая культура не является обязательной фазой при трансформации идеациональной культуры в чувственную форму и наоборот. По оценке П.А. Сорокина, идеалистическая стадия наступала после идеациональной в древнегреческой культуре в V–IV веках до н. э. и в Западной Европе в XIII–XIV веках.

Но идеалистическая культура не возникала после чувственной, так как «гораздо легче спускаться с идеациональных снежных вершин на прекрасное плато идеалистической реальности, чем подниматься на него с равнины перезрелой чувственной культуры»¹. Кризис современной западной культуры чувственного типа вовсе необязательно, по его мнению, должен разрешиться наступлением идеалистической культуры. Не менее вероятно – после завершения длительного, иногда многовекового кризисного периода – непосредственная трансформация в идеациональную культуру, как это было в Западной Европе в IV–VIII веках.

Исходя из предложенной П.А. Сорокиным типологии культур, можно выделить несколько моделей социокультурной трансформации – двухфазные, трехфазные и даже четырехфазные, включающие псевдоидеациональную культуру. По содержанию эти модели представляют разные последовательности смены различных форм культур, наблюдавшиеся в истории.

Так, активно-чувственная ментальность опосредствовала переход племен от дикости к цивилизации². Поскольку в первобытности у части племен преобладала идеациональная ментальность, то можно выделить трехфазную модель социокультурной трансформации «псевдоидеациональная культура → чувственная культура → идеациональная культура».

Впрочем, у некоторой части первобытных племен П.А. Сорокин отмечает преобладание или идеациональной, или чувственной культуры. Следовательно, возможны разные модели локальных социокультурных трансформаций при переходе от дикости к цивилизации.

В китайской культуре, как полагал П.А. Сорокин, традиционно наиболее влиятельны идеалистическое конфуцианство и идеациональный даосизм³. Поэтому китайская модель социокультурной трансформации может быть представлена как двухфазная модель: «идеалистическая культура ↔ идеациональная культура».

¹ Там же. С. 879.

² Там же. С. 91.

³ Там же. С. 471.

Ранее на примере истории тувинского народа нами показано, что в ней наблюдается циклизм псевдоидеационального и идеалистического менталитетов¹. Базовым является псевдоидеациональный менталитет, формируемый под влиянием суровых природных условий и неопределенности внешнего, хаотично-враждебного окружения. В более благоприятных внешних условиях, при стабильности вертикали власти и четкой определенности социальных статусов, происходит инверсия и актуализируется идеалистический менталитет, закрепляемый в этнокультурной традиции. Поэтому тувинская модель социокультурной трансформации выглядит двухфазной моделью: «псевдоидеациональная культура ↔ идеалистическая культура».

Фазовое присутствие псевдоидеациональной культуры в социокультурных трансформациях П.А. Сорокин фактически отмечал при анализе перехода от эллинизма к Средневековью. Именно в этом периоде появляется искусство, которое, по его словам, «ни рыба ни мясо»: не идеационализм, не визуализм, не органическое единство обоих стилей². Оно напоминает по стилю кубизм (а также футуризм и модернизм), который исследователь ассоциировал с примитивной, то есть фактически с псевдоидеациональной культурой³.

Разумеется, в указанный период идеациональная христианская культура преобладала и усиливала свое влияние. Поэтому псевдоидеациональная культура, активизировавшаяся в условиях варваризации Античности, была, по-видимому, подчиненной формой.

Следует сказать, что П.А. Сорокин обращал внимание на культурную многоукладность (мультикультуральность) конкретно-исторических социальных организмов. Он справедливо утверждал, что типы культур в эмпирически конкретных объектах (в том числе в отдельных предметах, индивидах и социумах) смешаны и представлены в различных пропорциях, то есть даны как спектр культур. По оценке П.А. Сорокина, в большинстве компонентов средневековой культуры преобладала идеациональная форма. Рядом с ней, в качестве побочных, существовали чувственная и эклектичная формы.

¹ Тюгашев Е.А., Попков Ю.В. Менталитет тувинцев в горизонте социокультурной феноменологии Питирима Сорокина // Новые исследования Тувы. 2017. № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/723>. Doi: 10.25178/nit.2017.3.1 (дата обращения: 11.04.2020).

² Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. С. 165.

³ Там же. С. 160.

При социокультурной трансформации компоненты, определяемые побочными формами, продолжают успешно функционировать, поддерживая устойчивость общества. В целом П.А. Сорокин отдавал предпочтение сбалансированному, гармоничному единству чувственной и идеациональной форм, полагая, что односторонние культуры крайне неустойчивы. Они неизбежно становятся «жертвой собственной своей ограниченности»¹ и превращаются в «строительный материал» для других культур.

Целостный процесс отдельной социокультурной трансформации П.А. Сорокин описывал как восходящее движение одной культуры и нисходящее движение другой культуры, достигшей своего предела и приходящей в состояние упадка и разложения. Непосредственная смена форм осуществляется по схеме: «кризис → катарсис → харизма → воскресение»².

На стадии кризиса наблюдается дезинтеграция (распад) доминантной социокультурной системы, ее дробление и сопутствующая абсолютизация атомизированных идеациональных или чувственных форм. Состояние анархии оказывается состоянием войны всех против всех. Деградация ведет к расколу (поляризации) общества и катарсису – очищению части людей от умирающей культуры и обращению к восходящей культуре. Этот процесс становится всё более массовым, интегрированным. Постепенно появляются лидеры, обладающие харизмой и направляющие строительство нового социокультурного порядка. На стадии воскрешения происходит высвобождение новых творческих сил, более крепких, здоровых и конструктивных.

Субъекты социокультурной трансформации, по П.А. Сорокину, чрезвычайно разнообразны. Это семья, клан, государство, различные религиозные организации, профессиональные союзы и национальные группы, корпорации, политические партии, общественные организации и т. д.³ Все эти организованные социальные субъекты, заключая союзы и меняя лагеря, проводят политику мобилизации своих сторонников и политику сдерживания по отношению к контрсубъектам.

Мобилизация предусматривает сплочение против общих врагов, прекращение вражды между оппозиционными силами, установление сотрудничества и дружбы, а затем единодушную и настоящую борьбу

¹ Там же. С. 872.

² Там же. С. 880–885.

³ Там же. С. 657–658.

против общих врагов¹. Рассматривая ситуацию социокультурной трансформации на примере войны, угрожающей в случае поражения сменой социокультурного порядка, П.А. Сорокин подчеркивал, что мобилизация и сплочение необходимо приобретают «тоталитарный крен». Это предполагает централизацию, повышение уровня организованности и регламентации, жесткую дисциплину и постоянный контроль, ограничение прав и свобод, так как это увеличивает шансы на победу². Такой «тоталитарный крен», по оценке П.А. Сорокина, воспринимается участниками сопротивления как «подлинное общественное благодеяние», а население принимает с готовностью даже диктатуру³. Очевидно, что эта борьба должна следовать модели «сдержанности» – сдерживать культуру, эпоха которой наступает.

В сети отношений взаимного сдерживания ни одна группа не имеет монопольного положения, ее относительная сила и тоталитаризм флуктуируют: «В какое-то время, например в Средние века, церковь может быть самой могущественной группой, в другое – как сейчас – ее власть и всеохватность снижаются, а государства, наоборот, растут»⁴. При либерализации регулирование децентрализуется и возрастает роль корпоративного (частного) регулирования со стороны церкви, школы, семьи и т. д. Поэтому в каждой конкретной социокультурной ситуации необходимо диагностировать направленность как социокультурной трансформации, так и ее основных субъектов, осуществляющих по отношению друг к другу политику сдерживания.

Следует заметить, что социокультурная трансформация представлялась П.А. Сорокину исторически длительным и стихийным процессом, охватывающим многие страны и состоящим из периодически сменяющих друг друга приливов и отливов. Представляется существенным выделение различных моделей конкретной социокультурной трансформации.

По наблюдениям П.А. Сорокина, при переходе в Новое время к чувственной культуре в странах Европы на общегосударственном уровне реализовывалась бинарная модель, которую условно можно обозначить как «договорно-принудительную»⁵. Первоначально в этой

¹ Сорокин П.А. Кризис нашего времени. Россия и Соединенные Штаты. Сыктывкар, 2018. С. 416.

² Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. С. 645.

³ Там же. С. 655.

⁴ Там же. С. 631.

⁵ Там же. С. 758.

модели превалировала насильственная составляющая («деспотический этатизм»), а по мере воспитания договороспособности большее значение имел контрактуализм.

Тогда требовалось при помощи физического насилия и наказаний укрощать, смирять и муштровать первоначально не знавшего меры чувственного человека, который «был склонен к насилию, чрезмерно эмоционален, жаден»¹. Этим П.А. Сорокин отчасти объяснял создание в XVII–XVIII веках регулярных государств («Левиафанов») – абсолютных монархий и *Polizeistaat*, в которых государственный контроль и регламентация приобрели чрезвычайные масштабы².

Только после нескольких столетий «муштры», как полагал социолог, чувственный человек на Западе стал уравновешенным, разумным и солидным гражданином «договорного» типа, осознавшим, что «контрактуализм – может быть, самый лучший и удобный метод ведения дел»³. Результат свершившейся социокультурной трансформации – это «договорный социокультурный дом», включающий «договорное общество», «договорную демократию», «договорный капитализм»⁴.

Хотя деспотический этатизм и контрактуализм хронологически противопоставлены, П.А. Сорокин не случайно рассматривает их как два варианта реализации договорно-принудительной модели. Хорошо известно, что в XVI–XVII веках в Западной Европе активно пропагандировались идеи ковенанта (договорных отношений Бога, государя и народа) и контрактуализма (общественного договора)⁵. На практике они воплощались в создании федеративных государств. Контрактуализм не только сопутствовал деспотическому этатизму, но и обеспечивался им, так как соблюдение договоров возможно только в условиях сильного государства. Таким образом, это дополнительные по отношению друг к другу модели социокультурной трансформации – перехода социального организма от идеалистической к чувственной культуре.

Таким образом, зачастую отождествляемые процессы либерализации и модернизации, согласно П.А. Сорокину, не однозначны. Экспансию чувственной культуры приходится достаточно жестко регулировать. Поэтому формирование договорного социума происходит

¹ Там же. С. 595.

² Там же. С. 643–644.

³ Там же. С. 595.

⁴ Там же. С. 882.

⁵ *Lessnoff M.H.* Social contract theory. New York, 1990. P. 42–43.

опосредствованно через авторитарные и тоталитарные режимы, которые первоначально играют ведущую роль в процесс модернизации.

Итак, с позиций учения П.А. Сорокина по отношению к отдельным социальным организмам представляется возможным в зависимости от разных оснований выделить несколько типов социокультурных трансформаций, протекающих по циклически организованным схемам:

- по формам социокультурной самоорганизации: анархическая – либеральная – авторитарная – тоталитарная;

- по формам культурной интеграции: конгломерация (скопление) – ассоциация под воздействием общего внешнего фактора – причинная (функциональная) интеграция – логико-смысловое целое;

- по формам логически интегрированных культур: псевдоидеациональная – чувственная – идеациональная – идеалистическая.

П.А. Сорокин свое учение о социокультурной динамике разрабатывал применительно к западному обществу, прежде всего американскому. Актуальную ситуацию он оценивал как упадок чувственной культуры и наступающий ее кризис. Ранее уже отмечалось, что обобщающие конкретные оценки П.А. Сорокина не всегда эмпирически точны. Так, в частности, ошибочным является его утверждение о доминировании с XVI века на Западе чувственной культуры. Ее влияние, безусловно, росло. Но, по собранным П.А. Сорокиным количественным данным, только в первой четверти XX века чувственная ментальность начинает слегка преобладать над идеациональной¹. Поэтому оценка евро-американской культуры первой половины XX века как перезревшей чувственной культуры представляется не вполне адекватной, несколько поспешной. Например, новым проявлением чувственной культуры стала сексуальная революция второй половины XX века.

Напомним, что восходящее движение чувственной (и идеациональной) культуры П.А. Сорокин описывал как серию долгосрочных и краткосрочных приливов и отливов. Поскольку переход к абсолютному господству чувственной культуры далеко не завершен, не исключены возвратно-поступательные процессы, возрождающие институты традиционного общества. Поэтому в перспективе действительно возможен очередной прилив идеациональной культуры, симптомом которой является актуализация этнокультурного неотрадиционализма.

¹ Тюгашев Е.А. П.А. Сорокин: у истоков социокультурного исследования философии // Философия и культура. 2015. № 6. С. 809.

ГЛАВА 2

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА

§ 1. Традиция как социокультурный феномен

Е.А. Тюгашев

Социокультурную ситуацию в интерпретации феномена традиции достаточно точно зафиксировали, на наш взгляд, А.В. Мурахтанов и Т.Л. Воротилина. «Несмотря на постоянное обращение к проблематике традиции и новации, традиции как основе или, напротив, как препятствию прогресса, – пишут они, – до сих пор не существует единообразного понятия традиции и ее четкой теории. Категория традиции широко используется в трудах этнологов, социологов, культурологов, философов, историков и литературоведов. Легко видеть, что в различных трудах понятие и содержание, значение и методологическая роль традиции приобретают зачастую противоположное значение, что связано как со спецификой предметного подхода, так и с субъективным отношением автора к проблеме традиции, спецификой ассоциаций, которые вызывает этот термин. Слово “традиция” используется весьма широко: под ним понимают все, что так или иначе связано с прошлым общества, и с его помощью объясняют факты и закономерности только потому, что они не поддаются иному объяснению. На традицию легко сослаться в обоснование принятия тех или иных политических, правовых, экономических решений, следуя мысли, что каждый поймет это слово интуитивно»¹.

Очевидно, что данные авторы обрисовывают ситуацию междисциплинарной интересубъектности в описании традиции. Традиция рассматривается во внешнем горизонте возможных инноваций, в перспективе содействия или противодействия прогрессу. Кроме внешнего

¹ Мурахтанов А.В., Воротилина Т.Л. Понятие традиции в социальных науках: Содержание, структура, значение // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. 2002. Вып. 1(5). С. 47.

горизонта и перспективы указывается интенция оправдания решений, затрагивающих интересы больших масс людей. Фокусом феномена традиции в данном описании является прошлое общества. Но неявно формулируется ориентация на сохранение определенных традиций в будущем общества. Понятие традиции характеризуется, с одной стороны, как интуитивно понятное, а с другой стороны, как обладающее неясной, но универсальной эвристикой.

Поскольку настоящая работа выполняется в рамках философской традиции, то естественным представляется обратиться к историко-философскому аспекту рассмотрения феномена традиции.

Анализ целесообразно начать с интуиции лингвоконцепта *traditio*. На наш взгляд, философское понимание понятия традиции должно быть интуитивно понятным, то есть соответствовать интуициям обычного сознания, одновременно не ограничивать и в то же время обобщать их¹. Это необходимое условие для того, чтобы обосновывать принятие практических решений, апеллирующих к традиции и понятных для массового сознания.

Не все исследователи обращаются к этимологии термина «традиция». И практически ни один из них не анализирует семантическое поле термина во всей его полноте. Мы эту процедуру рассматриваем как отправной пункт исследования. Только в рамках семантического поля можно подобрать и уточнить значение термина, которое будет удовлетворять потребностям научного исследования в конкретной дисциплинарной и парадигмальной матрице.

Латинское *traditio* означает: 1) передача, вручение; 2) выдача, сдача; 3) преподавание; обучение; 4) предание, повествование; 5) установившееся издавна мнение или привычка². Как можно заметить, семантика латинского термина лишь отчасти совпадает с его современными экспликациями.

В одной из современных энциклопедий специально разъясняется, что понятие «традиция» генетически восходит к лат. *traditio*, к глаголу

¹ Мы полагаем, что значение термина должно согласовываться с содержанием лингвоконцепта. См.: *Тюгашев Е.А.* Термин и концепт: диалектика формы и содержания // Современное терминоведение Сибири. Язык. Культура. Образование: Четвертая региональная научно-практическая конференция «Современное терминоведение Сибири. Язык. Культура. Образование» (Новосибирск, 23–24 сент. 2006 г.): сб. науч. статей / под общ. ред. В.Я. Синенко. Новосибирск, 2008.

² *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М., 2003. С. 778–779.

tradere, означающему «передавать». И первоначально это слово использовалось в буквальном значении, обозначая материальное действие: древние римляне применяли его, когда речь шла о необходимости вручить кому-то некий предмет (прежде всего в случае фактической передачи недвижимости в отличие от номинальной передачи права) и даже отдать свою дочь замуж¹.

Оказывается, что в своем первоначальном значении термин поляризован. С одной стороны, он фиксировал односторонний акт передачи вещи, а с другой стороны, передачи знания. К этому акту передачи преемственность поколений имела отдаленное отношение, пожалуй, не большее, чем в любом акте взаимодействия, если усматривать за его участниками представителей разных поколений. В чем же тогда состоит основа социального взаимодействия в традиции как передаче? Автор цитированной выше статьи высказывает следующее мнение: «Таким образом, границы семантического спектра понятия традиции жестко указывают на основное качественное отличие всего 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, будучи переданным кем-то извне»². И это «извне» может быть откуда угодно.

В этой же статье указывается: «Для обыденного сознания эпохи модерна слово “традиция” ассоциируется в первую очередь с тем, что связано с прошлым, утратило новизну и в силу этого противостоит развитию и обновлению, что само по себе неизменно, символизирует стабильность вплоть до застоя, избавляет от необходимости осмысливать ситуацию и принимать решение»³. Из приведенного высказывания следует, что как неизменное традиция ассоциируется не только с прошлым, но и с будущим⁴. Осознается потребность в обновлении

¹ Традиция. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki> (дата обращения: 20.04.2020).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Об оценке традиции с точки зрения будущего писали ученики Сен-Симона: «...Власть основывать общество дана только людям, умеющим находить связь между прошлым и будущим человеческого рода и таким образом координировать его воспоминания с его чаяниями, другими словами – умеющим связывать традицию с предвидениями и в равной мере удовлетворить сетования и желания всех» (*Изложение учения Сен-Симона*. М.–Л., 1947. С. 59).

(реновации) традиции, замещении ее другой традицией, заимствуемой или изобретаемой, но адекватной другой ситуации. Вместе с тем не очевидно, что для обыденного сознания наличие традиции лишает выбора и вынуждает действовать слепо, иррационально. Ведь повсеместно распространена практика вариации и творческого развития традиции.

Таким образом, семантическое поле лингвоконцепта *traditio* включает как материальное, так и духовное, как действие, так и его овеществление (опредмечивание), имеющее длительное существование. Традиция включена как момент в субъект-субъектное отношение. Она и вневременна, и релевантна текущей ситуации. Традиция имеет, прежде всего, экономическую природу и оценивается по своей хозяйственной значимости.

В философии Нового времени традиция рассматривалась в основном с точки зрения ее познавательной ценности. Эта ценность признавалась, но не абсолютизировалась.

Например, Ф. Бэкон полагал, что университетские традиции должны подвергнуться пересмотру, так как «в большинстве случаев ведут свое происхождение от времен гораздо более невежественных и темных, чем наш век...»¹. Но «здравая астрология» должна, на его взгляд, включать в себя традиционные представления по тем вопросам, в которых «исследователи обнаруживают удивительное согласие, и поэтому не следует легкомысленно отбрасывать такого рода представления, за исключением, разумеется, тех случаев, когда они вступают в явное противоречие с физическими законами»². Доверие к традициям не должно вести, по его мнению, к их чрезмерному обожанию³.

Г.В. Лейбниц нападки на картезианцев объяснял тем, что они «выказывали излишнее презрение к академической традиции, содержащей, однако, немало положительного»⁴, на что стоило бы обратить внимание. Он призывал воздать всем должное, воспользоваться открытиями и отбросить бездоказательные утверждения.

В Энциклопедии Дидро и Даламбера также обсуждалась проблема достоверности отдельных традиций, их надежности. Надежность традиции ассоциировалась с ее чистотой. «Разве не похожи они на те

¹ Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. М., 1977. Т. 1. С. 144.

² Там же. С. 217.

³ Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. М., 1977. Т. 2. С. 389.

⁴ Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. М., 1982. Т. 1. С. 555.

реки, которые, удаляясь от своего истока, расширяются и даже теряют свое имя?», – писал о традициях аббат Ж.-М. Прад¹.

На наш взгляд, метафора реки с ее истоком и притоками может быть применена к интерпретации традиции и в позитивном смысле. Эта метафора ориентирует на рассмотрение отдельной традиции как синтетического феномена, в котором интегрируются, сливаются различные традиции. Традиция, следовательно, должна восприниматься не как одинокая, а в слиянии с другими традициями, образующими в совокупности сеть.

Но при этом следует иметь в виду определенные проблемы. Так, Ж.-М. Прад акцентировал внимание на непрерывности традиции и возможных вследствие слияний ее искажений (деформаций).

Выделяя три вида традиции (монументальную, письменную и устную), Ж.-М. Прад определял устную традицию как состоящую «из цепи передаваемых людьми свидетельств, которые следуют друг за другом, на протяжении всех поколений, начиная с того времени, когда факт произошел»². В приведенном суждении традиция фиксируется в аспекте единства непрерывности и дискретности. В онтологическом аспекте представляется важным то, что традиция описывается как нечто состоящее из опредмечиваемых (овеществляющихся) действий, существующих в том числе в виде монументальной традиции.

И.Г. Гердер стал рассматривать концепт традиции как один из наиболее значимых для философии истории. «Но сразу становятся ясны нам и простые и недвусмысленные принципы философии истории, очевидные, как сама естественная история человека; эти принципы, – писал он, – традиция и органические силы»³. Для него традиция – это детерминирующий фактор, сопоставимый с природой по своему воздействию на развитие человечества.

Традицию И.Г. Гердер определял в аспекте социализации человека: «Человек воспитывается только путем подражания и упражнения: прообраз переходит в отображение, лучше всего назвать этот переход пре-

¹ Прад Ж.-М. Достоверность // Философия в Энциклопедии Дидро и Даламбера. М., 1994. С. 194.

² Там же.

³ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.; СПб., 2013. С. 243.

данием, или традицией»¹. Воспитание человеческого рода он характеризовал как двойственный процесс – генетический процесс передачи (традиции) и органический процесс усвоения и применения переданного².

Второй процесс он называл культурой. Процесс усвоения традиции завершается формированием определенной степени (уровня) культурности. Таким образом, И.Г. Гердер не отождествлял, а противопоставлял традицию и культуру, рассматривая их как процессы, взаимодополнительные по отношению друг к другу³. Поскольку в культуре традиция усваивается, то это и дает определенное основание для отождествления традиции и культуры. Вместе с тем автор их различал. «Итак, традиция, – писал он, – вот мать языка и начатков культуры, мать религии и священных ритуалов»⁴. Очевидно, как различны мать и ее потомство, так различны традиция и культура.

В целом И.Г. Гердер характеризовал традицию как установление, орудие разума. Традицию он представлял как тысячелетиями существующую и наращиваемую цепь, состоящую из отдельных звеньев.

Для него традиция не обладала безусловной ценностью, поскольку она была эхом далекого и неясного прошлого⁵. «Сама по себе традиция – это превосходное установление, без которого не может жить человеческий род; традиция заведена самой природой, – писал Гердер, – однако если традиция парализует всяческую деятельность ума и в практических мероприятиях государства, и в обучении, если она решительно препятствует поступательному движению человеческого разума, совершенствованию и улучшению в связи с наступлением новых условий, новых времен, то тогда традиция становится настоящим опиумом для духа – и для государств, и для вероисповеданий, и для отдельных людей»⁶. Но в целом он был убежден в том, что традиция содержит «самое необходимое для нас знание»⁷.

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.; СПб., 2013. С. 243.

² Там же. С. 243–244.

³ Там же. С. 244.

⁴ Там же. С. 267.

⁵ Там же. С. 286.

⁶ Там же. С. 369.

⁷ Там же. С. 286.

И.Г. Гердер обращал внимание на избирательность усвоения традиции новыми поколениями и неизбежные изменения в ее применении¹. Вследствие перемен традиция преобразуется и распространяется по всему миру, создавая единство человеческого разума. Опора на традицию создает преимущество в том, что «дети учат язык от других, и никто не придумывает себе свой особый разум»².

«Традицией традиций» И.Г. Гердер считал письменность. В письменной традиции он видел «самое долговечное, самое упорное и действенное установление Бога на земле, – благодаря нему народ воздействует на народ, столетия – на столетия, а со временем весь человеческий род будет связан единой цепью братской традиции»³.

¹ Там же. С. 472.

² Там же. С. 272.

Эта мысль Гердера была прокомментирована Гегелем: «Обладание самосознательной разумностью, присущее нам, современному миру, не возникло сразу и не выросло лишь на почве современности, а его существенной чертой является то, что оно есть наследие и, говоря точнее, результат работы всех предшествовавших поколений человеческого рода. Подобно тому как искусства, служащие устройству внешней жизни, масса средств и сновок, учреждения и привычки общежития и политической жизни суть результат размышления, изобретательности, нужды и бедствий, находчивости и остроумия, стремления и свершения предшествовавшей нашей современности истории, точно так же и то, что мы представляем собою в науке и, ближе, в философии, тоже обязано своим существованием традиции, которая через всё, что преходяще и что поэтому минуло, тянется, по сравнению Гердера, словно священная цепь, и она сохранила и передала нам всё, что произвели предшествовавшие поколения. Но эта традиция не есть лишь домоправительница, которая верно оберегает полученное ею и, таким образом, сохраняет его для потомков и передает им его не умаленным, подобно тому как течение природы, в вечном изменении и движении ее образов и форм, остается навсегда верным своим первоначальным законам и совсем не прогрессирует. Нет, традиция не есть неподвижная, статуя: она – живая и растет подобно могучему потоку, который тем больше расширяется, чем дальше он отходит от своего истока. Содержанием этой традиции является то, что создал духовный мир, а всеобщий дух никогда не останавливается в своем движении» (*Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 70*). Примечательно, что Гегель сравнивал традицию с рекой, как это делал аббат Ж.-М. Прад и фактически Гердер, писавший об обогащении традиции.

³ *Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. С. 255.*

Примечательно рассмотрение И.Г. Гердером традиции не только в диахронии – в исторической вертикали, но в синхронии – в исторической горизонтали. Характеризуя науки и искусства как новую традицию человечества, он приводил такой пример: «Вот этот кофе, который я пью сейчас, он прошел через руки многих людей, а моя заслуга – только в том, что я его пью; так и с нашим разумом, с нашим образом жизни, ученостью и воспитанием, военным искусством и государственной мудростью, – это собрание чужих изобретений и мыслей, они собрались к нам со всех концов света, мы купаемся и тонем в них с детства, и нашей заслуги тут нет. Итак, если европейская чернь гордится Просвещением, Искусством, Наукой, если толпа надменно презирает три прочие части света, так это пустое тщеславие; европеец, как безумец в рассказе, считает своими все корабли в гавани, все изобретения людей, и всё только потому, что, когда он родился, все эти изобретения, все эти традиции уже существовали рядом с ним. Жалкий! Придумал ли ты что-нибудь сам? И, впитывая все эти традиции, думаешь ли ты что-либо?»¹.

В этом фрагменте И.Г. Гердер описывал традиции в горизонте межкультурных взаимодействий. Традиция – это установление, посредством которого один народ воздействует на другой народ².

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. С. 257.

² А.В. Гулыга фиксирует традицию в единстве диахронии и синхронии: «Народы усваивают достижения прошлых поколений и развивают их. Культурная традиция идет от народа к народу, видоизменяясь, принимая всё новые и новые формы» (Гулыга А. Гердер и его «Идеи к философии истории человечества» // Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.; СПб., 2013. С. 657).

Но это фиксация не вполне отчетливо дифференцирует диахронию и синхронию. Аналогичную слабую различенность можно усмотреть и в этой констатации: «На наш взгляд, традиция есть некое связующее звено между культурным наследием и творчеством, осуществляющее не только преемственность культур, но и их диалог» (Праздников Г.А. Традиция как диалог культур // Советская этнография. 1981. № 3. С. 56). Культурный разрыв поколений – недавнее явление. Поэтому межпоколенная передача традиции происходит, как правило, в рамках одной культуры. А диалог культур предполагает их сосуществование.

В связи с этим частое указание на связь поколений как существенный признак традиции вызывает сомнение. Может быть, это частность, но в традиционном обществе важнейшим механизмом передачи обычаев и верований являются инициации молодежи. Ведущим субъектом инициаций, как правило, являются не родители, а старейшины, т. е. прародители¹. Следовательно, передача духовного наследия идет не от поколения к поколению, а в данном случае – через поколение. Если присмотреться к традиции более внимательно на конкретных примерах, то микроанализ традиции покажет, что трансмиссия осуществляется иногда транспоколенно – через разрыв, конфликт и даже войну смежных поколений. Это небольшой нюанс, как бы малозначим он ни был, должен быть учтен при экспликации понятия традиции в ее темпоральном измерении².

¹ По результатам экспериментов сделан вывод, что традиции передаются как от родителей, так и от сородичей. См.: *Удалова Г.П.* Культурные традиции и социальное обучение у приматов // Цикличность: динамика культуры и сохранение традиции: Сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики». СПб., 2013.

Поэтому предпочтительнее предлагаемое В.В. Соповым более общее понятие традиции. В объеме этого понятия межпоколенческая трансмиссия является частным моментом: «Традиция – это система специфической деятельности, имеющей целью социальное наследование исторического (прошлого) социокультурного опыта деятельности, переходящего от одного социального субъекта другому или от поколения к поколению в рамках какого-либо одного социального субъекта путем специфических социальных механизмов и выполняющая в системе общественных отношений функции их сохранения, удержания и воспроизводства» (*Сопов В.В.* Социально-философский анализ феномена традиции: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Кемерово, 2007. С. 7).

² Так, у чулымцев родители уже не могут передавать своим детям родной язык, так как владеют им в лучшем случае пассивно (*Кривоногов В.П.* Изменения в этнической ситуации на Среднем Чулыме // Этносоциальные процессы в Сибири: тем. сб. / под ред. Ю.В. Попкова. Новосибирск, 1998. Вып. 2. С. 144).

По результатам исследования этнически однородных и этнически смешанных семей немцев и чувашей Крапивинского района Кемеровской области отмечается, что детям культурные ценности чаще всего передаются не родителями, а прародителями и другими родственниками (*Соболева С.В., Гонжур О.В.* Этническое самосознание как важнейший фактор формирования нации: социологический подход к исследованию // Этносоциальные процессы в Сибири: тем. сб. / под ред. Ю.В. Попкова. Новосибирск, 1998. Вып. 2. С. 259).

Результатом взаимного усвоения народами традиций становится взаимообогащение этнических традиций. В частности, по оценке И.Г. Гердера, «перед традицией культуры в Азии были открыты пути, и всякая традиция могла обогащаться тут другими традициями и традициями других областей земли»¹.

Данное И.Г. Гердером описание феномена традиции противоречиво. С одной стороны, она противопоставляется природе как фактору исторического процесса, но, с другой стороны, утверждается, что она дана природой. Традиция предстает и как процесс, и как инструмент, и как установление. Она характеризуется и как отражение (прообраза в отображение), и как передача. Традиция рассматривается и в диахронии (передача от поколения к поколению) и в синхронии (передача от народа к народу). В целом сохраняется гносеологическая трактовка традиции как инструмента разума, но вместе с тем в духе философии истории традиция интерпретируется как интерэтнический феномен, объединяющий человеческий род. Таким образом, феноменология традиции намечена, но ее суть не ясна.

С некоторыми оговорками можно согласиться со следующей оценкой Х.-Г. Гадамера: «...Ни просвещенческая критика традиции, ни ее романтическая реабилитация не ухватывают ее подлинного исторического бытия»². Но просвещенческая критика традиции, как мы видели, была избирательной и сдержанной³. Романтическая реабилитация тра-

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. С. 31–32.

Такая ситуация оказалась возможной и в Европе. Поэтому представляет интерес следующее определение европейской культурной традиции: «Европейская культурная традиция – особая общность истоков, судеб и наследия, приведшая к формированию культурно-исторической общности с единым культурно-генетическим кодом, с характерным самоощущением и самосознанием европейцев» (Наринский М.М., Карев В.М. Европейская культурная традиция // Культурология. XX век. URL. <http://www.psylib.org.ua/books>) (дата обращения: 30.03.2020).

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 335.

³ На наш взгляд, М. Прасолов мифологизирует отношение Просвещения к традиции: «Просвещение наделило традицию метафорами, от которых ей до сего дня приходится открещиваться. Традицию поставили в один ряд с предразсудком, неразумностью, невежеством, мракобесием, религиозным фанатизмом, рабством, тупостью, варварством, бессознательностью, ложью, извращением, иллюзией, ненавистью, жестокостью. Традиция была объявлена врагом Разума и Природы – двух божков Просвещения, союз которых породил миф о естественном порядке. Поэтому традиция определялась как нечто

диции не противопоставляла ее разуму и рассматривала традицию как важный фактор истории человечества, закрепляющий его интеллектуальные достижения и обеспечивающий преемственность.

Итак, в философской формации Просвещения традиция рассматривалась как ценность главным образом в аспекте познания и обучения. В дальнейшем было обращено внимание на хозяйственно-экономическое измерение феномена традиции.

§ 2. Хозяйственно-экономическое измерение традиции

Е.А. Тюгашев

К. Маркс выделял в Индии и других странах Азии *традиционный способ производства*¹. Поскольку в учении марксизма способ производства рассматривается как порождающий собственную политико-

неразумное и неестественное. В первом качестве она являлась как бессознательное (здесь начинается блестящая карьера бессознательного – в представлениях о традиции), не-умное, не обладающее самосознанием, как ложное суждение, раболепие перед авторитетами (не перед авторитетом “Энциклопедии”, конечно же), недостаток просвещения и воспитания, а во втором качестве – как нечто извращенное, искусственное, больное, неживое, незаконное, созданное специально и со злым умыслом. Традиция предстает в образе внеорганической и надындивидуальной необходимости, которая мешает проявлению “естественных” качеств человека. Утверждается рационально-метафизическая противоположность традиции, разума и человеческой природы, они взаимоотчуждаются» (*Прасолов М. Проблема персоналистической коммуникации традиции // Консерватизм в России и мире: прошлое и настоящее. Вып. 1. Воронеж, 2001. С. 27*).

¹ *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Том первый. Книга I: Процесс производства капитала // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. М., 1960. Т. 23. С. 141. См. также: *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 21.

В связи с устоявшейся трактовкой традиции исключительно как феномена сознания представляется важным следующее положение: «Традиции не существуют лишь в сознании породившей их общности, а проявляются в конкретных формах материальной и духовной культуры: в обычаях, обрядах, в материализованном виде – в орудиях труда, жилище, одежде, пище и т. п.» (*Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н.* Бытовая культура Грузии XIX–XX веков: традиции и инновации. М., 1982. С. 180).

правовую надстройку, то логично введение в оборот конструкта *традиционного общества*¹.

Очевидно, что в силу многоукладности социальных организмов традиционные отношения присутствуют в составе любого общества. Поэтому обоснованным является выделение традиционных отношений в структуре капиталистического общества. По оценке К. Маркса, ремесленная технологическая традиция сохраняет свое значение и в условиях машинного производства: «Хотя машина технически опрокидывает, таким образом, старую систему разделения труда, тем не менее последняя продолжает свое существование на фабрике сначала в силу привычки, как традиция мануфактуры, а потом систематически воспроизводится и укрепляется капиталом в еще более отвратительной форме как средство эксплуатации рабочей силы. Пожизненная специальность – управлять частичным орудием превращается в пожизненную специальность – служить частичной машине»².

Как можно заметить, К. Маркс связывал традицию и привычку. Последняя настолько эффективна, что в условиях уже капиталистического способа производства устоявшиеся привычки сохраняются. Интересно, что он отмечал рациональность, экономическую эффективность традиции в целом: «История мануфактуры в собственном смысле показывает, как характерное для нее разделение труда сначала приобретает целесообразные формы чисто эмпирически, как бы за спиной действующих лиц, а затем, подобно цеховому ремеслу, стремится традицией закрепить раз найденную форму и, в отдельных слу-

¹ П.В. Терешкович уточняет, что в современной социально-культурной антропологии это понятие отражает последний этап доиндустриального развития человечества (*Терешкович П.В. Традиционное общество // Всемирная энциклопедия: Философия / гл. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. М.; Мн., 2001. С. 1087.*

Ранее утверждалось, что «привычное деление различных типов человеческого общества на «традиционные» и «нетрадиционные» теоретически не обосновано, поскольку традиция присуща всем этапам развития человечества и всем типам общества от самых архаических до современных» (*От редакции // Советская этнография. 1981. № 3. С. 72*). Но ленинская идея многоукладности и идентификации общества по главенствующему укладу снимает данное затруднение. Традиционный уклад существовал и в первобытности, но ведущим и господствующим укладом, возможно, он стал значительно позже.

² *Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том первый. Книга I: Процесс производства капитала. С. 433.*

чаях, закрепляет ее на целые века»¹. Таким образом, традиция настолько экономически эффективна, что может сохраняться века как наиболее рациональная форма деятельности.

На формирование традиции в результате процесса *рутинизации* обращал внимание М. Вебер. Размышляя о харизматическом господстве, он писал, что оно может трансформироваться в традиционалистское господство (патримониальное, сословное или бюрократическое) из-за рутинизации харизмы. «Предпосылкой рутинизации, – писал он, – является устранение антихозяйственного характера харизмы, ее приспособление к фискальным (финансовым) формам покрытия потребностей и тем самым к условиям хозяйствования, делающим возможными налоги и отчисления»². Так возникает традиционалистское хозяйство и обусловленные им традиционалистские отношения.

На наш взгляд, М. Вебер признавал определенную рациональность традиции и традиционного действия. Характеризуя традиционализм структуры кормлений в Китае, он отмечал, что данный традиционализм имел «рациональные» причины, поскольку всякая рационализация общегосударственного управления затрагивала интересы различных категорий чиновников, которые вполне сознательно противодействовали реформам³.

М. Вебер также признавал ограниченную рациональность традиционалистского хозяйства, в основе которого «лежало стремление сохранить традиционный образ жизни, традиционную прибыль, традиционный рабочий день, традиционное ведение дел, традиционные отношения с рабочими и традиционный круг клиентов, а также традиционные методы в привлечении покупателей и в сбыте...»⁴. Эта идиллия рушилась, как констатировал М. Вебер, только под напором ожесточенной конкуренции. Но это означает, что в условиях ограниченной конкуренции традиционалистское хозяйство было рациональным.

Исходя из признания рациональности традиции, в предложенной М. Вебером типологии социального действия нетрудно уточнить термины и сконструировать терминологический ряд, включающий не

¹ Там же. С. 376.

² Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. М., 2016. Т. 1. С. 289.

³ Вебер М. Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. СПб., 2017. С. 161–164.

⁴ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 87.

только ценностно-рациональное и целерациональное действия, но и традиционно-рациональное и аффективно-рациональное действия¹.

Актуализировавший тему традиции М. Вебер ввел ее в категориальное поле общей социологии, но охарактеризовал традицию также противоречиво. Как констатирует А.Б. Гофман, М. Вебер достаточно часто использовал понятие традиции, но не разработал специальной теории этого явления, а его взгляды в данном отношении отличаются многозначностью и противоречивостью².

А.Б. Гофман полагает, что термин «традиция» М. Вебер использовал в двух смыслах. В первом смысле традиция трактуется как привычка, как практически бессознательное поведение, противостоящее рациональности³. Во втором же смысле он понимает традицию как определенную ценность, вследствие чего традиционное действие выступает как разновидность ценностно-рационального действия⁴. Таким образом, противопоставление традиции и рациональности представляется не безусловным, и традиционное действие может быть интерпретировано как рациональное⁵.

¹ При этом мы не разделяем концепцию «рациональности без берегов», отождествляющей рациональность с упорядоченной деятельностью и смазывающей, как пишет В.С. Швырев, разграничительную линию между рациональностью и нерациональным поведением (*Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. М., 2003. С. 32*).

Для точной диагностики необходимо четкое определение понятия рациональности в соответствующей системе общеносеологических понятий безотносительно к социокультурным формам ее проявления. Это снимет отождествление рациональности с ее идеалом (скорее всего, утопическим), который утвердился в новоевропейской философии.

² *Гофман А.Б. Традиция, солидарность и социологическая традиция. Избранные тексты. М., 2015. С. 109.*

³ Там же. С. 113.

⁴ Там же. С. 114.

О традиционном обществе как ценностно-рациональном см.: *Касавин И.Т., Сокулер З.А. Рациональность в познании и практике. Критический очерк. М., 1989. С. 21–22; Федотова В.Г. Рациональность как предпосылка и содержание модернизации общества // Исторические типы рациональности. Т.1. М., 1995.*

⁵ При подведении итогов известной дискуссии было отмечено: «Едва ли можно согласиться с чересчур жестким противопоставлением категорий традиционного и рационального, прозвучавшим в отдельных выступлениях (например, Л.В. Даниловой). Ведь рациональный момент присутствует и в традиционализме; к тому же многозначность термина “рациональный” в данном случае оказывается не на пользу делу» (*От редакции. С. 73*).

Противоречивость взглядов М. Вебера на традицию Н.А. Францева зафиксирована по-другому. «Терминологически работа Вебера построена на дихотомии традиционного поведения (отнюдь не действия, поскольку действие по Веберу должно сочетать в себе осмысленную ориентацию на других и рефлексию) и рационального действия, – пишет она, – однако в действительности в основе дихотомии лежит противопоставление двух традиций и оценка их влияния»¹. Действительно, ценностно-рациональное действие также имеет собственную традицию,² что было показано еще В. Зомбартом в его знаменитой работе «Буржуа»³.

В Новое время традицию в целом описывали как орудие разума, то есть как инструмент рациональности. При этом признавалось, что разумность отдельных традиций может быть исторически ограничена, а также поставлена под сомнение вследствие искажений. Поэтому говорить об иррациональности традиции означало противоречить философской традиции ее понимания³. Очевидно, что веберовская концеп-

¹ Францева Н.А. Категория традиции в философском познании: логико-гносеологический анализ: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Челябинск, 2015. С. 47.

² К.В. Чистов подчеркивает, что антитрадиционализм в действительности привержен одной из традиций: «Некоторые художественные течения современности намеренно демонстрируют свой разрыв с традицией или деструкцию ее (негармоническая музыка, абстракционизм в живописи, антироман, театр абсурда и т. д.). Однако легко показать, что, желая во что бы то ни стало зарекомендовать себя “антикультурой”, эти течения внутренне по-прежнему ориентируются на традицию, которую они столь решительно отвергли. Характерно, что, пережив бурный период деструкции, они, как правило, обращаются к более архаической традиции, чем отвергнутая (так называемый стиль “каунтри”, все разновидности стиля “ретро”, так называемое неофигуративное искусство и т. д.)» (Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 105–106).

Таким образом, это либо отрицательная детерминация отвергаемой традиции, либо актуализации более ранней (или периферийной) традиции.

³ Немного иначе на амбивалентность понимания традиции указывал Э. В. Соколов: «Понятие традиции ассоциировалось с мифом, фольклором, религией, бытовыми обрядами и вообще с архаическими способами культурного наследования. Поэтому традиция осознавалась как нечто противостоящее науке, философии, творческому мышлению, рациональным и письменно-текстуальным способам передачи культурного наследия. В советской философской энциклопедии отмечается, что традиционный тип преемственности связан с тем, что сохранение каких-либо норм, верований и установлений узаконивается самим фактом их существования в прошлом, т. е. отнюдь не их эффективность и оправданностью “перед лицом разума”. В связи с этим такие словосочетания, как “научная традиция”, “философская традиция” и даже “художественная традиция”, которые сейчас воспринимаются как вполне

туализация традиции как иррационального, полубессознательного феномена не вполне удачна, а в контексте его концепции должна утверждаться рациональность традиции.

Такое отношение к традиции начинает встречаться в литературе. Например, А.Е. Жуков пишет, что «живучесть японских традиций не является чем-то абсолютным и определяется прежде всего их рациональностью с точки зрения реально существующих жизненных условий»¹. Обратим внимание, что в приведенной оценке рациональность понимается не столько гносеологически, сколько хозяйственно-экономически. Но нельзя не признать, что хозяйственная рациональность традиции также разумно обоснована. В этом отношении гносеологическая интерпретация рациональности (и традиции) не противоречит экономической интерпретации и согласуется с ней².

привычные, вряд ли могли существовать в языке прошлого столетия. И до сих пор понятиями “традиционное общество”, “традиционная культура” обозначают нередко тип преемственности, характерный для сельской общины, где письменность не играет большой роли, а поведение людей ориентировано на прошлое и воспроизводит уже сложившиеся образцы» (Соколов Э.В. Традиция и культурная преемственность // Советская этнография. 1981. № 3. С. 57).

Действительно, следует ли считать традицию в науке иррациональным феноменом? Напомним также, что Гердер именно в письменности видел «традицию традиций».

¹ Жуков А.Е. Предисловие. Консерватизм и традиционализм в современной Японии // Япония-2000: консерватизм и традиционализм. М., 2000. С. 18.

Автор оценивает японские традиции также по параметру эффективности как эффективный инструмент социальной адаптации и развития (Там же. С. 19).

² В.А. Лекторский констатировал: «В культуре, возникшей в Западной Европе после XVII в., всё более распространяется представление о том, что образцом рационального действия является такое, которое рассчитывает соотношение издержек и вознаграждения в пользу последнего. Остальные действия с этой точки зрения попадают в разряд нерациональных» (Лекторский В.А. Рациональность как ценность культуры // Рациональность и ее границы: материалы Международной научной конференции «Рациональность и ее границы» в рамках заседания Международного института философии в Москве (15–18 сентября 2011 г.). М., 2012. С. 218).

Представляет интерес следующее определение: «Рациональность как таковая, то есть с точки зрения абстрактно-всеобщего определения, есть экономически результативная, оптимальная функция (процесс), реализующая человеческую потребность (цель), объективной основой которой выступает всеобщая тенденция человека к освобождению от природной зависимости» (Неганов Ф.М., Трубицын А.П. Социально-практическая природа рациональности // Рациональность науки и практики: Закономерности сближения. Свердловск, 1989. С. 28).

Приведем еще несколько оценок рациональности традиций как ответа сложившимся условиям жизни.

Е.Н. Успенская пишет об этом, не противопоставляя, как это обычно принято, традицию и рефлексию: «Индийское традиционное общество обладает высокоразвитой рефлексией собственного бытия, представленной не только в брахманическом жреческом знании, но и в народных традициях существования. В сущности, оно представляет собой осмысление однажды найденных ответов на вызовы окружающей природной среды с ее многообразными агрессивными факторами (джунгли, муссоны, тропическая жара и тропические болезни, опасная фауна) и проблемы социального общежития (этнокультурное и расовое многообразие, перенаселенность, внешние вызовы)»¹.

Действительно, если какие-то разумные решения были найдены, то едва ли они должны пересматриваться при неизменности параметров окружающей среды. Нет необходимости, как говорил И.Г. Гердер, заново придумывать себе свой особый разум², на что уже обращалось внимание.

А.В. Захаров также полагает, что «сохраняется и передается только то, что представляется наиболее важным и ценным для той или иной социальной общности, что способствует лучшей адаптации к определенной географической, исторической, социальной среде»³. Отсюда такие признаки традиции, как избирательность, повторяемость и проверка историческим временем, практическая действенность.

Р.И. Соколова возражает против трактовки традиции как случайной архаики и присоединяется к ее прагматическому осмыслению. «Традиция – зрелый выбор столетий и поколений; это установление, созданное каким-то в тысячу раз лучшим способом, чем изобретение людьми искусственных схем и конструкций...» – подчеркивает она⁴.

Ф. Фукуяма отмечает рациональность традиций в прошлом, но сомневается в их экономической разумности в настоящем: «Люди тради-

¹ Успенская Е.Н. Роль традиции в индийской социальной культуре // Аспекты будущего по этнографическим и фольклорным материалам. СПб., 2012. С. 196.

² Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. С. 272.

³ Захаров А.В. Традиционная культура в современном обществе // Социологические исследования. 2004. № 7. С. 111.

⁴ Шевченко В.Н., Спиридонова В.И., Соколова Р.И. «Новая современность» и традиция в многополярном мире: философско-политический анализ. М., 2018. С. 89.

ционных культур, следующие диктату традиции, будут действовать совсем иначе, нежели люди индустриального общества, но лишь потому, что в любой традиционной культуре укоренены правила поведения, вполне рациональные с ее точки зрения. Иногда традиционные обычаи и впрямь могут быть экономически разумными или иметь рациональные причины в прошлом. Но для многих из них это неверно вообще, а некоторые из них продолжают работать, хотя давно утратили свой смысл. В традиционной крестьянской общине Китая стремление иметь много сыновей было, может быть, вполне рационально – для родителей сыновья были единственным источником поддержки в старости. Но почему эта установка сохраняется даже у китайца-иммигранта, который, оказавшись в США или Канаде, может спокойно положиться на государственную систему соцобеспечения?»¹

Можно указать несколько экономических эффектов, объясняющих рациональность такого репродуктивного поведения. Обратим внимание только на фактор освоения иммигрантами принимающих сообществ. Для китайцев-иммигрантов осваиваемые сообщества являются пионерскими. Поэтому они реализуют *R-стратегию* репродуктивного поведения. В рамках данной стратегии размножение раннее, плодовитость высокая и потомство многочисленное. Стратегия поддерживается не только государственной системой социального обеспечения престарелых людей, но и государственной политикой стимулирования рождаемости. Последняя, в свою очередь, обусловлена зрелым характером принимающих сообществ, требующих высоких затрат на конкуренцию и воспитание индивидов. Это определяет позднее размножение, низкую плодовитость и медленное созревание индивидов. Когда китайцы-иммигранты укоренятся, займут высокие позиции в принимающем сообществе и начнут конкурировать между собой, тогда рождаемость у них понизится.

Итак, традиция экономически рациональна. Ее рациональность в связи с этим существенна не столько в аспекте разумности / неразумности, а прежде всего в аспекте экономической оправданности и признанности. Экономический аспект традиции выявляется и при характеристике ее как стереотипа.

При подведении итогов состоявшейся в 1981 году дискуссии о теории традиции от редакции журнала «Советская этнография» указыва-

¹ Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004. С. 43–44.

лось, что «участники дискуссии согласились с мнением Э. С. Маркаряна, определившего культурную традицию как выраженный в социально организованных стереотипах групповой опыт»¹. Выделение стереотипов открывает внутренний горизонт феномена традиции².

Стереотипы обычно характеризуются как форма стабилизации социального опыта. Мы же обратим внимание на экономическую функцию стереотипа.

У. Липпман о стереотипе писал: «Это связано с экономией усилий. Ведь попытка увидеть все вещи заново и в подробностях, а не как типы и способы обобщения, утомительна, а если вы очень заняты, то она практически обречена на провал»³. Предпосылкой стереотипизации он считал существующее единообразие практики⁴. Системы стереотипов У. Липпман характеризовал не только как средство экономии времени, но и как ядро личной традиции, гарантию самоуважения, способ защиты положения в обществе и наших прав⁵.

Во взглядах У. Липпмана на стереотип обращает на себя внимание фиксация институционального контекста бытия стереотипов и традиций. Само по себе оно вполне обычно. Но в экономическом плане, а также с учетом положений неoinституционализма, выделяющего экономические эффекты стереотипных действий и социально-правового положения субъекта, данная фиксация может рассматриваться как основание для выделения особой экономической системы, основанной на традициях.

В неoinституционализме для обозначения стереотипного, повторяющегося по образцу поведения предложен термин «рутина»⁶. Это традиционное поведение, в основе которого лежит длительная привычка или обычай⁷. Отмечается, что «ключевой пункт в построении эконо-

¹ От редакции. С. 72.

² Показательна следующая характеристика традиции: «... Традиция – это не случайный набор стереотипов, не их бесформенная куча, а их взаимозависимости и взаимоположенность, обеспечивающие практическую возможность перехода от одной типовой ситуации к другой. Следовательно, это система стереотипов, отражающая структурно организованный опыт» (Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. С. 119).

³ Липпман У. Общественное мнение. М., 2004. С. 103.

⁴ Там же. С. 104.

⁵ Там же. С. 108–109.

⁶ Олейник А.Н. Институциональная экономика. М., 2004. С. 406.

⁷ Там же. С. 313.

мической теории состоит в том, что к категории, обозначенной термином “рутина”, относят большую часть нормального и предсказуемого в деловом поведении...»¹

Как индивид, так и организации находят «возможность гладко осуществлять последовательность скоординированных действий, которая обычно приводит к достижению цели, если эти действия производятся в нормальной для них обстановке»². Это процесс предложено называть рутинизацией. В последней видят форму оптимизации, умелого (рутинизированного) поведения как основы эффективного функционирования в окружающей среде.

Рутинизация снижает вариабельность поведения. Последнее, приобретая оптимальную форму, стабилизируется и устойчиво воспроизводится. В связи с этим фактом представляет интерес рассмотрение традиции в аспекте стабильности и вариативности.

Так, К.В. Чистов отмечает, что вариативность является способом существования традиции: «Не варьируя, традиция не может существовать, так как отдельные акты ее воспроизведения (реализации, актуализации, манифестации) осуществляются в конкретных ситуациях, составные элементы которых изменчивы»³. Этническая традиция существовала, по его мнению, как вариационное множество местных традиций, сближавшихся и вырабатывавших общие черты в ходе этнокультурной консолидации. «Вариативность есть способ и одновременно условие существования традиции, – заключает автор. – Без нее никакая традиция (то есть относительная стабильность и длительность воспроизведения) не может существовать»⁴.

В этом отношении, как подчеркивал К.В. Чистов, традиционная одежда качественно отличалась от неотрадиционалистских реконструкций. «Десятки женщин – участниц обряда или праздника, жительниц одного села, – писал он, – были одеты в одежду одного типа (кроя), украшенную однотипным орнаментом, однако ни один комплект одежды обычно не повторял абсолютно и буквально другой; они соотносились не как копии, а как варианты. То же можно было бы сказать и о женских украшениях. Это была живая игра возможностей реа-

¹ Нельсон Р.Р., Уинтер С.Дж. Эволюционная теория экономических изменений. М., 2002. С. 36.

² Там же. С. 110.

³ Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л., 1986. С. 128.

⁴ Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. С. 108.

лизации одного и того же типа (стереотипа). Женщины в праздничной толпе воспринимались совсем не так, как иной раз выглядят участники современных этнографических ансамблей, одетые в одну сценическую униформу подобно солдатам одного полка или пожарным одной пожарной команды»¹.

В качестве исторического примера К.В. Чистов рассматривал вариативность русской крестьянской женской одежды: «Традиционная одежда любого этноса, за исключением, может быть, очень немногочисленных и расселенных на небольшой территории, обычно имеет несколько более или менее отличающихся друг от друга вариантов. По существу ни один из них не может быть признан за общенациональный – они равноправны, как равноправны диалекты в условиях, когда литературный язык еще не существует. Так, русский сарафан осмысляется как русская национальная женская одежда, однако реальная область распространения его была ограничена территорией, по своей конфигурации сходной с ареалом бытования севернорусских диалектов. Распространился он сравнительно поздно – около XV–XVI вв. В других регионах мы находим поневу, андарак, кубелек и другие разновидности русской крестьянской женской одежды. По определенным причинам, анализировать которые здесь не место, сарафан приобрел в глазах некрестьянских слоев населения, художников, театральных деятелей, иностранцев и т. д. значение национальной одежды. В крестьянском же быту подобного осмысления и обобщения не произошло. Сарафан с течением времени несколько расширил ареал своего бытования, однако он остался только одним из типов бытовой традиционной женской одежды, так же как и другие типы, отступавшие уже во второй половине XIX – начале XX в. перед новыми формами, шедшими из городов. Обобщение произошло вне бытовой сферы, под влиянием формировавшегося национального самосознания»².

К.В. Чистов не указывает причин варьирования в традиционной одежде. По-видимому, они представлялись случайными и необъяснимыми. Но на такие причины обращал внимание Н.В. Кочешков. Комментируя факт распространения у эвенов северной части Охотского моря отдельных элементов береговой чукотско-корякской культуры (глухие кухлянки, камлейки, длинные меховые штаны), он отмечал, что таежные и тундровые эвены остаются верными распахной одежде,

¹ Там же. С. 107.

² Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. С. 80–81.

более удобной в этих условиях, что проверено многими веками¹. Таким образом, традиционное – это практически выгодный, оптимальный формат деятельности или любого ее элемента. Экономичность и рациональность традиционности определяется ее соответствием конкретным и неизменным естественным условиям деятельности².

Но К.В. Чистов подробнее раскрывал действие вариационного механизма. Варьирование включает исторические инновации; «вибрирование», то есть чередование обратимых замен элементов с одинаковыми функциями; чередование редукции и амплификации (свертывания и развертывания); перекодирование; варьирование восприятия и воспроизведения и т. д.³ Чем короче был срок службы вещей (или их жизненный цикл), тем интенсивнее было варьирование при воспроизведении. Праздничная (или ритуальная) одежда нередко передавалась из поколения в поколение и варьировалась менее интенсивно⁴.

Поскольку традиция содержит и стабильное, и варьирующееся, то проводилась аналогия с изменчивостью и естественным отбором. Э. С. Маркарян отмечал, что стереотипизация инноваций в культурной традиции напоминает закрепление в биологической популяции мутаций генов, прошедших естественный отбор. «Таким образом, определенные звенья культурной традиции, – заключал он, – выполняют в принципе такие же селективные, стабилизирующие и направляющие функции, какие в процессах биологической эволюции выполняет естественный отбор»⁵.

¹ Кочешков Н.В. Этнические традиции в декоративном искусстве народов Крайнего Северо-Востока СССР (XVIII–XX вв.). Л., 1989. С. 114.

² Формулируемое В.С. Швыревым понимание рациональности соотносимо с оценкой значимости традиций: «Прежде всего, рациональность, на что, кстати, указывает и этимология латинского слова “рацио-“, предполагает соразмерность, адекватность, соответствие человеческих позиций реальному положению дел в этом мире, той реальной ситуации, связанной с этим положением дел, проблемной ситуации, “идеальным планом” действия в которой выступает соответствующая человеческая позиция. Указанная выше соразмерность, соответствие, адекватность обеспечивает эффективность рационального отношения к миру, что охватывает как рациональность познания, так и рациональность действия. Рациональное отношение к миру обязательно предполагает нацеленность на эффективность, на успешность действия» (Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. С. 42).

³ Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. С. 109.

⁴ Там же. С. 110.

⁵ Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2. С. 83.

Действительно, в условиях постоянства внешней среды действие стабилизирующего отбора ведет к формированию нормы, а мутации устраняются. Оценивая пути эволюции, И.И. Шмальгаузен писал, что в конечном счете отбираются «пути, по которым один и тот же конечный результат достигается с большей скоростью и с меньшей затратой энергии и питательного материала»¹.

Действует закономерность отбора из веера возможных траекторий развития именно той траектории, которая в сложившихся условиях эволюционно наиболее удачна. Такая канализованная траектория (креод) притягивает близлежащие траектории (субкреоды). Стабилизирующий отбор элиминирует неудачные «преждевременные» модификационные реакции на случайные колебания среды и заменяет их более «надежными» устойчивыми ответами².

Метафора цепи развития, применяемая по отношению к традиции, эквивалентна ее эволюционной интерпретации. Наиболее экономичная вариация отбирается и становится магистралью развития³. Уход с магистрали возможен, но при стабильности условий окружающей среды неизбежно возвращение на магистраль.

¹ Шмальгаузен И.И. Пути и закономерности эволюционного процесса. Избранные труды. М., 1983. С. 66.

² Васильев А.Г., Васильева И.А. Гомологическая изменчивость морфологических структур и эпигенетическая дивергенция таксонов: Основы популяционной мерономии. М., 2009. С. 151.

³ Поэтому не каждая новация входит в традицию. Ошибочно утверждение о том, что «с течением времени каждая новация превращается в традицию». См.: Бажанова Л.М. Конфликт традиций и новаций в контексте глобализирующейся культуры // Вестник Ставропольского государственного университета. 2010. № 68. С. 162.

Эмпирически более корректно следующее наблюдение: «Появившись как единичное явление, новое через какое-то время становится массовым, и с этого момента оно начинает осознаваться народом как традиция. Однако известны примеры, когда новое, оказавшись нежизнеспособным, так и не превращается в традицию» (Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н. Бытовая культура Грузии XIX–XX веков: традиции и инновации. С. 4).

Соответственно, благодаря традиции отбираются инновации и стабилизируются идентичность системы. Г.В. Манзанова отмечает, что традиции осуществляют селективный отбор преобразований и очерчивают рамки, отличающие этнокультурные сообщества (Манзанова Г.В. Традиции и новации. Опыт сравнительного анализа аграрных сообществ Бурятии (Россия), России и других стран. Улан-Удэ, 2011. С. 54.

В связи с эволюционной метафорой привлекает внимание понятие *магистралей* – основного понятия математической теории равномерно пропорционального роста экономики. Это траектория (путь) развития, при которой теоретически за длительное время достигается максимальная скорость роста экономики. Магистраль также характеризуется как траектория максимального сбалансированного роста, стационарная оптимальная траектория¹. В целерациональной деятельности рекомендуется выход на магистраль, а затем уход с нее для достижения поставленной цели.

Таким образом, целерациональная деятельность должна учитывать традицию и снимать ее в себе. Поэтому и при решении задач инновационного развития необходимо использование традиций как магистралей².

Вариант описания этнокультурного механизма консолидации традиции на базе исходного веера ее реализаций дает С.А. Арутюнов на примере языка. Отправным пунктом языковой традиции он считает облачко из неопределенного числа в чем-то разнящихся диалектов, микродиалектов и даже индивидуальных идиолектов³. Языковые варианты перекрывают друг друга, образуя облако языковой и диалектной непрерывности.

С.А. Арутюнов отмечает различную влияние идиолектов и их носителей – семей «централов» и «маргиналов»⁴. В личности централа совмещается обычно несколько престижных социальных ролей, он пользуется высоким авторитетом, его поведение, в том числе и речевое, служит моделью для подражания, особенно в передаче сложной

¹ Лопатников Л.И. Экономико-математический словарь: Словарь современной экономической науки. М., 2003. С. 177.

² В этом ключе описывает традицию Г.В. Манзанова: «Традиции действуют как механизмы самоподдержания институтов, возникающих из глубины веков, из недр развития общества, которые (механизмы) закрепляют однажды выбранное направление развития. Именно из-за действия этого механизма, как мы считаем, возникает зависимость от траектории предшествующего развития. Тем самым традиции (институты) образуют своеобразную колею, коридор, поддерживающий инерционность развития социальных систем, обеспечивающий его историческую преемственность, устойчивость и воспроизводство социальной целостности общества» (Манзанова Г.В. Традиции и новации... С. 23).

³ Арутюнов С.А. Народные механизмы языковой традиции // Язык. Культура. Этнос. М., 1994. С. 5.

⁴ Там же. С. 6.

фразеологии. Женщины семей централов осознанно и настойчиво следят за правильным усвоением детьми основного словарного фонда и грамматических норм.

Ведущий централ может выполнять функции тамады, ритуалиста, сказителя, но чаще эти функции распределены в кругу субцентралов (записной тамада, знаток пережиточной анималистской обрядности, известный острослов и балагур, запевала-песенник, импровизатор-версификатор, мелкий шаман), речь которых более ритуализирована. Субцентралы более активно, чем простые жители, общаются со своими «коллегами» из других общин и тем самым создают как бы основу в общей ткани речевых коммуникаций этноса.

Маргиналы относительно мало задействованы во внутренних коммуникациях общины, но активны во внешних контактах. «Они заносят в свою микрочайку (село, племя, общину) и питательный материал для дальнейшего развития языка, и одновременно множество языкового “мусора”, – пишет С.А. Арутюнов. – Однако то, что будет впитано и войдет в общую речевую традицию, а что будет отвергнуто и выброшено, зависит в конечном счете от стихийной санкции централов»¹.

Таким образом, конституирование и обогащение языковой традиции осуществляется во взаимодействии централов и маргиналов. Языковая традиция централизуется через институты церковного, светского, национального литературного и школьного языков. Но консервативным тенденциям языковой культуры официоза и истэблишмента противостоят экстремально-маргиналистские усилия языковых субкультур.

В реконструкции С.А. Арутюнова привлекает внимание использование субъект-субъектной модели генезиса языковой традиции как языка централов. Из массового и единичного возникает общее и всеобщее. Эта модель была разработана К. Марксом для реконструкции генезиса товарно-денежных отношений, фигур капиталиста и пролетария. Традиция у С.А. Арутюнова ассоциируется с централом, который является ее носителем, хранителем и накопителем.

Централы через субцентралов и маргиналов распространяют традицию, которая вступает в интерференцию с конкурирующими традициями других централов и подчиняет их. Такая интерпретация традиции корреспондирует трактовке традиции как куматоида («стоячей

¹ Там же. С. 8.

волны»)¹. Образ куматоида располагает к видению традиции в горизонтальной плоскости, когда «программа» перемещается из одного культурного ареала в другой, распространяясь из центра своего появления на периферию.

Модель централа и маргинала, централизации и распространения традиции описывает ситуацию авторитета традиции, которую критически фиксировал П. Бейль: «...Одобрение какого-нибудь взгляда бесчисленным множеством людей сводится к авторитету двух или трех лиц, распространивших учение, относительно которого предполагается, что эти лица его основательно проверили. При помощи предрасудка, предписывающего верить людям, имеющим заслуги, эти лица убедили многих других людей принять данное учение, а последние в свою очередь убедили многих других, которые в силу своей природной лени нашли более удобным для себя сразу поверить тому, что им говорят, нежели самим тщательно всё проверить»².

Распространение традиции на периферию небескорыстно. Интерференция с конкурирующими традициями ведет к их взаимной ассимиляции. В результате успешные традиции впитывают и аккумулируют через маргиналов «обломки» чужих традиций. Так, например, осваивая местные культы, распространялись мировые религии, усложняя свою структуру. Как следствие, ведущая традиция обогащается. Но обогащается, собственно говоря, не сама наращиваемая традиция, а ее хранители – централы, эксплуатирующие маргиналов.

Очевидно, что описание ролей централа и маргинала аналогично описанию ролей принципала (патрона) и агента (клиента) в системе услугуобмена. Принципал – это наиболее уважаемое (заслуженное) лицо, которое благодаря накопленным заслугам может пользоваться услугами агентов (клиентов).

Традиция оказывается асимметричным актом оказания услуги – актом «вручения – приема» для хранения³ и дальнейшей передачи. Пере-

¹ Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблема анализа знания // Теория социальных эстафет: История – Идеи – Перспективы. Новосибирск, 1997; Быченко И.А., Сычева Л.С. Традиция как объект гуманитарного знания. Новосибирск, 2001.

² Бейль П. Исторический и критический словарь в двух томах. М., 1968. Т. 2. С. 202–203.

³ Известен такой социальный персонаж, как «хранитель традиции». См.: *Ненцы* Ямала: кочевники и хранители традиций. Тюмень – Салехард, 2005.

дается то благо, которым заведомо не обладает контрсубъект, причем не обладает не в силу временных обстоятельств, а вследствие объективной лишенности. В обществе такого рода ситуации возникают либо при географическом разделении труда, либо при монополизации земли и других ограниченных ресурсов¹. Поскольку лишенность взаимна, то передача может быть взаимной при соблюдении той же асимметрии. Главное – каждый субъект располагает уникальным благом, которое нельзя получить иначе как посредством передачи по общему принципу «услуга за услугу». Строго говоря, традиция – это феномен традиционной экономики как экономики обмена, своего рода функциональный аналог капитала в рыночной экономике.

Статус субъекта имеет естественно-правовое происхождение, территориализован и выражается в комплексе взаимообусловленных свобод, предпочтений и льгот, обязательств и повинностей, а также в возникающих на этой основе патрон-клиентных отношениях. Ставшая система традиционных отношений не исчезает в более сложных формах экономической организации культуры, а воспроизводится как ее функциональное звено. Историческое состояние традиционной культуры зависит от конкретного сочетания межкультурных взаимодействий, экономического учета новых значимых природных различий – дифференциальных качеств естественных производительных сил.

В традиции осваивается и присваивается экономически значимое устойчивое естественное или искусственное различие. Дифференцированность окружающей среды определяет факт единства и варибельности традиций в пространственно-временном континууме. Поэтому при исследовании современного состояния традиционной культуры не столь важно детальное прослеживание остатков былого, сколько выделение пластов традиционных отношений, складывающихся в современных исторических условиях между субъектами природопользова-

¹ В частности, поэтому для традиционной экономики характерна монополизация земли и других ограниченных ресурсов, на основе чего формируются отношения по извлечению ренты (в том числе статусной).

Соответственно, «особенностью традиционной культуры является тесная связь с природными условиями существования: территорией, климатом, ресурсами... Жесткая детерминированность традиционного общества (культуры) природными условиями сопряжена с его локальностью...» (Исакова Н.В. Культура и человек в этническом пространстве: этнокультурологический подход к исследованию социальных процессов. Новосибирск, 2001. С. 127).

ния в самом широком смысле, вплоть до пользования природой человека. Открытие и разработка новых природных месторождений (точнее, природных различий – естественного и искусственного происхождения) ведет к реструктуризации традиционных отношений, и все институциональные последствия такой реструктуризации должны быть спрогнозированы и скорректированы посредством практик институционального строительства.

В заключение разговора о традиции еще раз повторим оценку Х.-Г. Гадамера, согласно которой «ни просвещенческая критика традиции, ни ее романтическая реабилитация не ухватывают ее подлинного исторического бытия»¹. Возможно, подлинность в начале, первоисток. А в первоначале традиция – экономический институт, закрепляющий эмпирические найденные оптимальные, общественно-необходимые формы человеческой деятельности, прежде всего в сфере материального производства. Представления о традициях культуры, языка, религии фиксируют лишь предмет, который попадает в поле ее экономического регулирования. Не давая какого-либо лаконичного определения сущности традиции, мы предлагаем обратить внимание на ее экономический смысл, которой, собственно, и был важен для изобретателей традиции и ее хранителей.

§ 3. Неотрадиционализм как эффект межэтнических взаимодействий

Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев

Распад мировой системы социализма, неудачи развития по пути социалистической ориентации и современные процессы глобализации актуализировали задачи модернизации традиционных обществ, преодоления и использования традиций, противостояния традиционализму и фундаментализму. В качестве одного из способов разрешения противоречия между модернизацией и традиционализмом стали рассматривать неотрадиционализм. Его ценность виделась в том, что он не вытесняет традиционную культуру, а инкорпорирует, включает ее в себя, подчиняя решению задач модернизации. «Борьба модернизации с традиционализмом – основное содержание любого переходного пери-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 335.

ода, – считает С.А. Бессонов. – Для развивающихся и переходных стран характерны, однако, не только сосуществование и борьба, но и взаимодействие и даже взаимопроникновение отдельных элементов, взглядов и идей традиционализма и модернизма. Так, в теории и на практике появился своеобразный гибрид традиционализма и модернизма: неотрадиционализм как попытка сохранить традиционные хозяйственные формы, как-то “начинив” их, в интересах, прежде всего, традиционных имущих слоев более или менее современным содержанием. Неотрадиционалисты выступают за активную роль государства патерналистского типа: государство непосредственно, в госсекторе, развивает всё то, за что не может или не хочет взяться местный капитал, и стимулирует развитие местного предпринимательства во всех прочих экономических сферах»¹.

В интерпретации С.А. Бессонова неотрадиционализм есть переходящий эффект, «неизбежное зло» переходного периода². Это своего рода неизбежная уступка отдельным слоям населения, а поддержка этих слоев возлагается на государство.

Но существует и другая точка зрения. Как полагает Ю.В. Крупнов, неотрадиционализм имеет значительный цивилизационный потенциал. Он состоит в критической оценке (ревизии) устоявшихся традиций и пересмотре оснований цивилизационного строительства: «Неотрадиционализм указывает на критическую важность для любого движения вперед определения той традиции или традиций, которые в обязательном порядке должны быть воспроизведены и усилены. Идея неотрадиционализма должна быть перенесена в широкий контекст современного цивилизационного строительства. ...Благодаря тому, что неотрадиционализм родился в условиях обсуждения проблем коренных народов, он имеет огромную ценность для поиска новых путей всего человечества.

¹ Бессонов С.А. Традиционализм и модернизация в развивающихся и переходных экономиках. Их влияние на международную конкурентоспособность // Материалы V Международной научной конференции «Конкурентоспособность и модернизация экономики». URL: <http://www.hse.ru/ic5/materials.html> (дата обращения: 30.03.2020).

² Поэтому неотрадиционализм может рассматриваться как тактика (и угроза) поддержания социальной стабильности в условиях модернизации, а также как адаптивная стратегия (Ламажжаа Ч.К., Намруева Л.В. Комплексные проявления неотрадиционализма и архаизации в регионах Южного федерального округа // Знание. Понимание. Умение. 2014. № 4. С. 32).

Новая неотрадиционная организация жизнедеятельности и труда, которая могла бы составить ведущий уклад цивилизации, должна основываться на сетевой форме организации поселений этой цивилизации и на свободном построении форм кооперации жизни, труда и соседства»¹. Таким образом, в оценке Ю.В. Крупнова неотрадиционализм не сдерживает модернизацию, а ускоряет ее и расширяет ее поле. Поэтому данный феномен оценивается как прогрессивное историческое явление, снимающее в себе процессы модернизации, не в полном объеме использующих потенциал традиций.

Ю.В. Крупнов обращает также внимание на то, что неотрадиционализм возникает не только как способ разрешения противоречия между традицией и современностью, но и как форма разрешения противоречия между коренными народами и культурными достижениями всего человечества. Таким образом, в феномене неотрадиционализма у коренных народов отмечается этнокультурное измерение.

В российском обществе проблема неотрадиционализма была поставлена, прежде всего, в отношении к коренным малочисленным народам Севера. А.И. Пика считал, что политика неотрадиционализма должна ориентировать на конструктивное развитие, учитывающее особенности ситуации у народов Севера России. Концепция неотрадиционализма должна аккумулировать, на его взгляд, всё лучшее из исторического опыта государственного управления малочисленными народами России, а также опираться на международные правовые принципы и использовать опыт приполярных стран².

В его концепции неотрадиционализм предполагает баланс между 1) региональной промышленностью и традиционным хозяйством северных народов; 2) экологической рациональностью и необходимостью щадящего природопользования; 3) задачами сохранения и развития этнокультурной самобытности народов Севера³. Основная идея А.И. Пики – возрождение традиционного хозяйства. «Не следует бояться противостоять нарастанию элементов натуральной экономики, – писал он, – так как они прямо или опосредованно постепенно трансформируются в живую “этничность”, стимулируют сохранение и воз-

¹ Крупнов Ю.В. Вся власть помещикам! URL: www.kroupnov.ru/5/34_1.shtml (дата обращения: 30.03.2020).

² Пика А.И. Неотрадиционализм на российском Севере: идти в будущее, не забывая прошлого // Социологические исследования. 1996. № 11. С. 49.

³ Там же. С. 51.

рождение культурной самобытности, национальных традиций, образа жизни, хозяйства и природопользования малочисленных народов»¹. По его определению, неотрадиционализм есть политика, сочетающая традиционные этнокультурные ценности, социальные институты и структуры народов Севера с новыми технологическими, экономическими и экологическими подходами к их развитию².

С точки зрения А.И. Пики, новый курс должен означать отказ от государственного патернализма. Под этим отказом он, правда, парадоксальным образом понимал оказание государством помощи в различных формах непосредственно общинам, семейно-родовым группам, ассоциациям и конкретным людям³. Основной целью новой политики, по его мнению, должен стать переход к экономической самостоятельности и национально-территориальному (общинному) самоуправлению малочисленных народов.

Очевидно, что в постсоветский период неотрадиционализм народов Севера во многом был проявлением архаизации экономики и ревитализации традиционного хозяйства⁴. Но в этой архаизации А.И. Пика видел и возможность перехода к другой линии развития, опирающейся не на частичный, а на весь лучший исторический опыт многовекового государственного управления малочисленными народами России. Следовательно, неотрадиционализм коренных народов не мыслился как опора на собственные силы, а предполагал использование потенциала народов России и приполярных государств.

¹ Там же. С. 52–53.

² Там же. С. 50.

³ Там же. С. 49.

⁴ На регенерацию архаических форм, не являющихся простым (прямым, непосредственным) продолжением традиции, обращал внимание К.В. Чистов. Правда, он не исключал их связи с пережиточными затухающими традициями, но в большей степени считал их регрессивными новообразованиями (*Чистов К.В.* Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 129).

Возможно именно к таким новообразованиям относятся такие современные реалии Северного Кавказа, как а) институт старшего – посредника в урегулировании конфликтных ситуаций, но «старшего» в силу обладания наибольшим ресурсом; б) многоженство, обусловленное непропорциональным соотношением мужчин и женщин; в) абречество, смыкающееся с профессиональным бандитизмом и религиозным экстремизмом. См.: *Ламажжаа Ч.К., Абдулаева М.Ш.* Архаизация и неотрадиционализм: российские региональные формы // Знание. Понимание. Умение. 2014. № 3. С. 73–74.

Выдвинутая А.И. Пикой идея политики неотрадиционализма в отношении коренных народов Севера получила поддержку в научном сообществе. А.П. Гудыма констатировала: «Большая группа ученых выдвинула концепцию “Северного неотрадиционализма”, представляющую собой обоснование традиционного природопользования, натурального хозяйства и рыночных отношений с опорой на помощь государства и компенсации от промышленной разработки природных ресурсов Севера (Е. Андреева, С.В. Гусев). В основу северного “неотрадиционализма” авторы положили предоставление народам Севера правовой государственной протекции и свободы самостоятельного развития экономики, культуры и самоуправления»¹.

Как видим, А.П. Гудыма признает необходимость внешней помощи как условия реализации политики неотрадиционализма. Следовательно, неотрадиционализм понимается не как локальное этнокультурное движение отдельного этноса, а как широкое фронтальное, солидарное и кросскультурное движение народов, проживающих и хозяйствующее

¹ Гудыма А.П. Парадигма ревитализации хозяйственной культуры народов Севера. URL: <http://poznnyakov.tut.su/Seminar/a0102/a017.htm> (дата обращения: 20.04.2020).

Феномен северного неотрадиционализма может быть объяснен особенностями северного образа жизни. По мнению В.М. Пивоева, россияне (северяне особенно) болезненно относятся к разрушению традиций по следующим причинам: «1) суровый климат, экстремальная обстановка требовали неспешности, неторопливости, прочности и неизменности, заставляли придерживаться традиционных форм поведения; 2) страх перед новым, неизвестным заставлял держаться за старые традиционные ценности, которые гарантировали хотя бы минимальные положительные результаты в решении жизненных проблем; 3) превращение в XIX веке Севера в провинциальную окраину русского государства, подстоличную “сибирь”, предохраняло от изменений духовные ценности северян; 4) отсутствие крепостничества позволило сохранить уважение к себе и ценностям своей культуры, полноценную культурную идентичность; 5) на территории Олонецкой и Архангельской губерний сосуществовали различные культурные традиции (карельская, вепсская, саамская и русская), которые, “глядя друг на друга”, отстаивали свою самобытность, усваивая всё лучшее от соседней культуры; 6) участие старообрядцев в духовном развитии северян усиливало тяготение к традиционности» (Пивоев В.М. Кризис идентичности и проблемы этнической, национальной и региональной идентификации в условиях Европейского Севера России // Приладожье и Русский Север: история, традиции, современность. М., 2003. URL: <https://old.petrsu.ru/Chairs/Culture/Identity.doc>) (дата обращения: 30.03.2020).

щих в условиях Севера. Поэтому это движение определено как *северный неотрадиционализм*. Неотрадиционализм, понимаемый как результат взаимодействия разных (множества) народов и культур, приобретает социокультурный статус.

Таким образом, неотрадиционализм оказывается политикой не только малочисленных, но и связанных с ними общей исторической судьбой многочисленных народов. Естественно, что в России стала осознаваться проблема русского неотрадиционализма¹.

Л.Д. Гудков под неотрадиционализмом понимает умонастроение, включающее идеализацию советского прошлого, идею «возрождения» сильной России, антизападничество и изоляционизм². Из-за ностальгии возникают ретроориентированные комплексы массового сознания. «В социально-культурном плане, – отмечает он, – это ведет к усилению ориентации на наиболее рутинные повседневные образцы, к сужению зоны социальности, сохранению доверия лишь самому узкому кругу людей (отсюда рост значимости ценностей семьи, усиление влияния упрощенных образцов массовой культуры)»³.

Не соглашаясь с Л.Д. Гудковым в столь категоричной и однозначной трактовке неотрадиционализма, заметим, что ретроориентации и рутинизация повседневности – объективное следствие переживаемой экономической катастрофы. Вместе с тем элиты подхватывают и модернируют это умонастроение⁴. Неотрадиционализм продвигается как «традиционализирующая модернизация, т. е. как усвоение нового, возможное лишь при такой его интерпретации, которая квалифицирует его в категориях традиционной или рутинной идеологии»⁵.

¹ В качестве одного из факторов возникновения движения за возрождение национальных культур и традиций называют мигрантофобию (*Ламажжаа Ч.К., Намруева Л.В.* Комплексные проявления неотрадиционализма и архаизации в регионах Южного федерального округа // Знание. Понимание. Умение. 2014. № 4. С. 32).

² *Гудков Л.Д.* Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М., 2002. С. 129.

³ Там же. С. 141.

⁴ Власти регионов активно развивают празднично-обрядовую форму неотрадиционализма, которая должна содействовать «моральному оздоровлению общества» (*Ламажжаа Ч.К., Абдулаева М.Ш.* Архаизация и неотрадиционализм: российские региональные формы // Знание. Понимание. Умение. 2014. № 3. С. 71).

⁵ *Гудков Л.Д.* Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам. С. 139.

Э.А. Паин объясняет возникновение феномена неотрадиционализма объясняет инверсией идеологии политических элит в эпоху стабилизации. На его взгляд, произошел переход от осуждения советского строя к его идеализации, от ориентации на западную модель развития к обоснованию особого пути России, от идеи искупления вины перед меньшинствами к идее защиты этнического большинства¹. Причинами усиления влияния неотрадиционализма на массовое сознание автор считает разочарование в либеральных реформах, усталость от них². В целом неотрадиционализм он оценивает как преходящее настроение³.

Существенным представляется мнение Э.А. Паина о том, что «современный русский политический традиционализм опирается не на всю российскую политическую традицию, а лишь на одно ее проявление – имперское»⁴. Поскольку он говорит и о советской традиции, то очевидно, что неотрадиционализм может быть ориентирован на использование различных отрезков этнокультурной традиции.

Рассматривая данное явление в культуре повседневности, Е.Н. Николаева приходит к выводу, что неотрадиционализмом является включение в современность разрозненных элементов мифологизированных и многократно реинтерпретированных исторических традиций. «Неотрадиционализм – не целостная система традиций, а многочисленные референции к диахроническим текстам культуры, “цитатные” вкрапления в текст современной культуры, в котором “традиция” используется в качестве формы для практически любого содержания»⁵. Как можно заметить, автор рассматривает неотрадиционализм как внешнее, поверхностное явление, имеющее во многом символический характер. Что же касается идеала целостной системы традиций, то он утопичен и по отношению к любому традиционному обществу, опирающемуся на разнородные традиции.

В.М. Воронков попытки возродить прежние традиции оценивает лишь как образцы инсценировки. Для него это карикатуры на прошлое, продукты чистого конструирования. «Трансмиссия традиционных

¹ Паин Э.А. Между империей и нацией: модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России. М., 2004. С. 71.

² Там же. С. 78.

³ Там же. С. 81.

⁴ Там же. С. 86.

⁵ Николаева Е.В. Неотрадиционализм в культуре повседневности: российская версия конца XX века: автореф. дис. ... канд. культурологии. М., 2004. С. 14.

ценностей через социализацию новых поколений, – рассуждает он, – была разрушена, да и жизнеспособность сконструированных образцов ничтожна в условиях совершенно другого в сравнении со временем бытования традиционного общества исторического контекста»¹.

На наш взгляд, критические замечания В.М. Воронкова ориентируют на выявление эффекта театрализации возрождаемых традиций. Традиции могут быть рассмотрены и как социокультурные конструкты (изобретения). Трансмиссия традиционных ценностей способна происходить, как отмечалось, окольными путями, а не от поколения к поколению. Жизнеспособность сконструированных традиций порой ничтожна, но критически важна для общества на определенном отрезке времени. Поэтому историческую роль возрождаемых традиций не стоит недооценивать.

Театрализованность выступает важной и достаточно распространенной характеристикой современной жизни традиционной культуры. Однако не менее существенно понимание того, что обновленная традиция в целом – это не только праздник, карнавал, театр, но и значимая составляющая реальной жизни этнокультурных сообществ, помогающая им успешно адаптироваться к современным условиям.

В качестве иллюстрации данного положения приведем некоторые показательные результаты крупномасштабного этносоциологического исследования, проведенного нами в Монголии². Как показал массовый опрос, наибольшее значение в структуре ценностных ориентаций монголов имеют ценности здоровья, коллективизма, уважения и соблюдения традиций своего народа, достатка (а не богатства) и независимости, а также ценности семейной жизни, традиционного питания, возможность заниматься физкультурой и спортом и говорить на языке своего народа (от 83 до 95 % респондентов считают тот или иной обозначенный показатель очень важным для себя).

Менее значимыми, но в целом относительно высокими являются ценностные ориентации, характеризующие атрибуты исключительно современного образа жизни: возможность пользования компьютером, Интернетом, современными средствами связи, доступ к электронным

¹ Воронков В.М. Доминирование неписаного права и особенности (пост)советской публичной сферы // Социальная организация и обычное право. Краснодар, 2001. С. 231.

² Монгольский мир: между Востоком и Западом / под ред. Ю.В. Попкова, Ж. Амарсаны. Новосибирск, 2014. С. 189–196.

средствам массовой информации, желание быть профессиональным специалистом и иметь благоустроенный быт в виде современной квартиры (73...81 %). Достаточно высоким является также желание иметь и носить традиционную национальную одежду и поддерживать тесные связи с родственниками, помогать друг другу (75 %), жить среди представителей своего народа (73 %). Ниже по шкале ценностей находятся ориентации на материальное благополучие, индикаторами которого в нашем случае являются наличие автомобиля и высокого дохода (60 %), на этом же уровне стоит желание иметь свое хозяйство, свой скот и при этом жить в благоустроенной юрте, снабженной солнечными батареями и спутниковой антенной. Чуть выше средних значений имеет ориентация на многодетность (54 %).

Ценности с уровнем значимости ниже средних значений касаются стремления к предпринимательской деятельности – желание быть хозяином, работодателем, иметь собственное дело (45 %). Относительно высока доля тех, кто хотел бы в своей жизни ограничиться исключительно приватными домашними делами и воспитанием детей, не работая официально (41 %). При этом лишь 39 % опрошенных ориентированы на участие в регулярных религиозных практиках. Четкую установку на проживание в городских или в сельских условиях проявило одинаковое (относительно невысокое) количество опрошенных – по 35 % соответственно, для остальных данный вопрос не является принципиально важным.

К числу ценностей жизни, которые имеют наименьшую привлекательность среди опрошенных, относятся ориентации на заграничные путешествия (25 %), проживание и временную работу за рубежом (22 %), а также статусные амбиции – желание быть руководителем, начальником, занимать видный административный пост (20 %).

Таким образом, по результатам общего анализа данных опроса можно сделать вывод о том, что в системе ценностных ориентаций, свойственных массовому сознанию монголов, преобладает традиционный кластер, включающий ценности здоровья, коллективизма, достатка (а не богатства) и независимости, уважения и соблюдения собственных национальных традиций. Менее значимым, но тоже обладающим достаточно высоким статусом является кластер, который можно назвать модернистским, для монголов – инновационным (основанной на высоком образовании профессиональной деятельности, владение современными средствами связи и включенность в информационные потоки, благоустроенный быт).

Доминирование в общественном сознании двух обозначенных кластеров ценностей позволяет говорить о ярко выраженном эффекте неотрадиционализма, характеризующего ориентацию, с одной стороны, на историческую память, использование потенциала прошлого и сохранение традиций, с другой стороны, на заимствуемые у других народов новации, прежде всего связанные с современными коммуникационными технологиями¹.

§ 4. Трансформация традиции: традиционизм – традиционализм – неотрадиционализм – посттрадиционализм

Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев

Хозяйственно-практическая мотивация интереса к традициям показывает, что неотрадиционализм есть духовно-практическое явление, тогда как большинство исследователей понимают под ним комплекс представлений, мировоззренческих или идеологических ориентаций. По сути, только А.И. Пика рассматривает неотрадиционализм не только как умонастроение, но и как опирающуюся на него экономическую политику².

Трактовка неотрадиционализма как феномена, выделяемого исключительно в сфере духовной жизни общества, основывается на соответствующей онтологической интерпретации традиционализма, которая представлена, например, в «Новой философской энциклопедии», где И.И. Кравченко определяет традиционализм как ориентацию индивидуального, группового или общественного сознания в прошлое, а также как умонастроение и идеологию, приближающуюся к консерватизму³. Традиционализм здесь описывается как многоуровневое явление (от психологии до идеологии), представленное у различных социальных субъектов, но ограниченное рамками общественного сознания.

На наш взгляд, данная трактовка является ограниченной, так как приверженность традициям заключается не только в определенном

¹ Более подробно эффекты проявления этнокультурного неотрадиционализма как продукта межэтнических взаимодействий рассмотрены в § 5 главы 2.

² Пика А.И. Неотрадиционализм на российском Севере: идти в будущее, не забывая прошлого. С. 53.

³ Кравченко И.И. Традиционализм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М., 2010. Т. 4. С. 86

умонастроении, но и в практическом следовании им. Поясняя значение термина «традиционализм», авторы соответствующей статьи из толкового словаря «Политика» приводят такой пример: «Об англичанине, который живет на севере страны, содержит гончих собак и голубей, говорит на своеобразном диалекте, ест кровяную колбасу, пироги с картошкой и гороховую кашу, можно сказать: “Он большой приверженец традиций”»¹. В данном описании традиционализм рассматривается как необходимо выражающийся в практической деятельности.

Да и бессмысленно проповедовать традиционализм или неотрадиционализм, если эти ориентации не реализуются в общественной практике. Не случайно традиционализм описывается как совокупность издавна существующих и уже устаревших хозяйственных форм и институтов². Поэтому мы полагаем, что традиционализм (как и неотрадиционализм) есть социокультурное движение, практически преобразующее историческую действительность на основе избранной ценностной ориентации на традицию.

Выявленная связь интерпретаций понятий «традиционализм» и «неотрадиционализм» показывает, что существует понятийный ряд с парадигмально релевантным содержанием. Очевидно, что этот ряд открывается понятием «традиция» и включает, по меньшей мере, еще два понятия. В настоящее время понятия рассматриваемого ряда соотносятся, как правило, непосредственно.

Это не всегда принимается во внимание исследователями. Приведем пример из искусствоведения. Так, авторы статьи «Неотрадиционализм» из энциклопедического словаря «Изобразительное искусство и архитектура» определяют данное явление как возрождение того или иного исторического стиля³. Характеризуя неотрадиционализм, искусствоведы указывают на такие художественные стили, как неоампир,

¹ *Традиционализм* // Политика. Толковый словарь. М., 2001. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/politology/4284/ТРАДИЦИОНАЛИЗМ> (дата обращения: 20.04.2020).

² *Бессонов С.А.* Традиционализм и модернизация в развивающихся и переходных экономиках. Их влияние на международную конкурентоспособность // Материалы V Международной научной конференции «Конкурентоспособность и модернизация экономики». URL: <http://www.hse.ru/ic5/materials.html> (дата обращения: 20.04.2020).

³ *Неотрадиционализм* // Изобразительное искусство и архитектура: Энциклопедический словарь. URL: <http://www.rah.ru> (дата обращения: 20.04.2020).

неоклассицизм, неореализм и пр. Неотрадиционализм в искусствоведении рассматривается как непосредственное обращение к традициям, господствовавшим в предшествующие исторические эпохи.

На наш взгляд, такое обращение не может быть непосредственным. Например, неоготика является возрождением не только средневековой готики, но и «ложной готики» XVIII–XIX вв. Если неоклассицизм обращается к традиции классицизма, то последний, в свою очередь, обращается к образам и формам античного искусства как идеальному эстетическому эталону. Следовательно, неоклассицизм опосредован классицизмом, который притязает на возрождение аутентичной, примордиальной традиции.

Итак, неотрадиционализм опосредован традиционализмом, который соотносится с исторически предшествующей практикой следования традициям. Поэтому приверженность традиции существует как в архаической, примордиальной форме, так и в возрожденной форме как результат реконструкции традиции.

Важно подчеркнуть, что традиционализм как актуальное общественное движение, оппонирующее процессам модернизации, предполагает возрождение и реконструкцию традиции, которая уже не выступает в примордиальной форме. В связи с этим возникает вопрос: в чем же состоит различие между традиционализмом и неотрадиционализмом, если оба эти общественные движения обращаются к традициям?

Данный вопрос ставится при определении понятий «традиционализм» и «неотрадиционализм». Одни исследователи определяют традиционализм как автоматическое, нерелективное, подсознательное следование традиции¹. Соответственно в рамках этой позиции логично полагать, что неотрадиционализм отличается приоритетом рефлексирующего сознания. Другие исследователи считают, что традиционализм есть сознательное, преднамеренное утверждение традиционных норм². В связи с этим возникает вопрос о специфике неотрадиционализма: если его рефлексивность бесспорна, то чем она отличается от рефлексивности традиционализма?

¹ См., например: *Ачкасов В.А.* Трансформация традиций и политическая модернизация: феномен российского традиционализма // *Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков до современности)*. СПб., 2004. С. 179.

² См., например: *Shils E.* Tradition and Liberty. Antinomy and Interdependence // *Ethics*. Vol. XLVIII. 1958. № 3. P. 160.

Рассмотрим эмпирическую характеристику этнического традиционализма, данную Ю.А. Орешковой на примере хакасов¹. Этническому традиционализму, на ее взгляд, присуще следующее:

- абсолютизация и консервация этнических ценностей, форм общественной жизни;
- отказ от принятия инноваций;
- бережное сохранение природного ландшафта, одухотворение явлений природы;
- этноцентризм с локальностью и замкнутостью культурного развития;
- высокий уровень коллективизма с приоритетной ценностью семьи, рода и этноса;
- высокий уровень нормативности, неукоснительное следование традициям, обычаям, ритуалам, различного рода запретам;
- устойчивость быта, хозяйственного уклада, житейской психологии;
- размеренный и неспешный ритм жизни, совпадающий с естественным циклом сельскохозяйственных работ;
- приверженность к традиционным религиям вероучения (шаманизм, тенгрианство)².

Ю.А. Орешкова не указывает, какому периоду истории хакасов принадлежит данная характеристика. На наш взгляд, эти признаки относятся к различным эпохам и описывают различные модели следования традиции – и в традиционном обществе, и в условиях начинающейся модернизации. К последней модели можно отнести первые два признака, так как подразумевается наличие потенциальных инноваций и угроз релятивизации ценностей. В условиях конфликта с начинающейся модернизацией несомненно возникает момент рефлексии³.

¹ Орешкова Ю.А. Мифологическое сознание этноса в условиях этнического неотрадиционализма // Теория и практика общественного развития. 2013. № 6. С. 139.

² Традиционализмом в указанном смысле можно считать полный отказ от общего образования для девочек в некоторых районах Дагестана (*Ламажаа Ч.К., Абдулаева М.Ш.* Архаизация и неотрадиционализм: российские региональные формы. С. 74).

³ Отмечается незначительное распространение в Республике Хакасия этнического традиционализма и большая представленность сторонников этнического модернизма (*Анжиганова Л.* Этническая культура в условиях глобализации: неотрадиционалистский дискурс // *Debaty artes liberales*. Т. VII. Пограничье Евро-Азии. Warszawa, 2013. С. 181–182).

Если при различении традиционализма и неотрадиционализма обращаться к критерию рефлексивности, то с теоретико-конструктивной точки зрения логично утверждать сравнительно меньшую рефлексивность традиционализма и сравнительно большую рефлексивность неотрадиционализма. Если же утверждается рефлексивность традиционализма, то необходимо определить специфику неотрадиционалистской рефлексии на основе дифференцированной шкалы уровней рефлексивности. В данном случае возникает и задача понятийной идентификации нерефлексивного следования традиции, отличного от рефлексивного традиционализма.

На наш взгляд, вопрос о различии между традиционализмом и неотрадиционализмом является не только теоретико-конструктивным, но и эмпирическим вопросом. По каким бы критериям мы ни противопоставляли эти явления, их теоретически фиксируемое содержание должно соответствовать исторически фиксируемым фактам. А общепризнанным фактом является то, что традиционализм как направление общественного движения возник на закате традиционного общества как ответ на вызовы модернизации. Поэтому классический традиционализм в известной мере критичен и рефлексивен, что позволяет ему вырасти из умонастроения в философски фундированную идеологию.

Традиционалисты, будучи приверженцами традиций, усматривают такую же приверженность и в традиционном обществе. На основании этого заключается, что традиционализм господствует в традиционных обществах древности и Средневековья. Однако следование традициям в традиционализме Нового времени по существу отличается от приверженности традициям в более ранние эпохи. Это отличие можно зафиксировать в количественном и качественном аспектах. Ранний традиционализм, очевидно, менее рефлексивен, чем поздний, «классический» традиционализм. Но важнее всего то, что апелляция к традиции «классического» традиционализма опосредована разрывом с традицией, происшедшим в новых исторических условиях. Традицию приходится не просто сохранять в настоящем, а возрождать, обращаясь к далекому прошлому, т. е. возрождению подлежит уже прерванная, в известном смысле умершая традиция. Такой традиционализм безусловно отличен от приверженности традициям, существующей в рамках традиционного общества.

Поэтому представляет интерес предложение различать два значения термина «традиционализм»¹. В первом значении традиционализм

¹ Ачкасов В.А. Трансформация традиций и политическая модернизация: феномен российского традиционализма. С. 179.

понимается как феномен дописьменных и традиционных обществ; во втором – как комплекс идей, направленных на критику современного общества в связи с его отклонением от традиций. Традиционализм в первом значении предлагается характеризовать как «дорефлексивный», «примитивный», «традиционализм без традиционалистов», а традиционализм во втором значении – как «рефлексивный», или «идеологический»¹.

На наш взгляд, дифференциация значений терминов требует дифференцированного терминологического закрепления. Различение ступеней развития традиционализма логически и терминологически допустимо, но с точки зрения выявления соотношения содержания понятий «традиционализм» и «неотрадиционализм» проведенное различие по критерию рефлексивности представляется не вполне убедительным. Вводя критерий рефлексивности, мы предполагаем, что общественное движение возникает стихийно и только затем приобретает сознательный характер. Такое движение характеризуется исторической непрерывностью и постепенным повышением уровня организованности и сознательности. При сопоставлении традиционализма и неотрадиционализма (или «традиционализмов» в разных смыслах) мы такой непрерывности не наблюдаем. Наоборот, эти явления возникают по причине исторических разрывов, а следовательно, не могут описываться по параметру неуклонного роста сознательности в следовании традиции.

В эмпирическом плане значимо то обстоятельство, что следование традициям в традиционном обществе едва ли следует считать исключительно бессознательным, «примитивным» и «дорефлексивным», о чем говорилось ранее при характеристике феномена традиции. На наш взгляд, это неточность, результат исторической аберрации. Инициации молодежи и тщательно контролируемая жречеством практика жертвоприношений наглядно свидетельствуют, что следование традициям является сознательной и организованной деятельностью. Поэтому утверждение об отсутствии рефлексии в «примитивном» традиционализме является определенным упрощением исторической действительности.

¹ О рефлексивном традиционализме применительно к литературе С.С. Аверинцев пишет как о доктринально фундированном, опирающемся на кодифицированные нормы, в отличие от дорефлексивного традиционализма, вплетенного в практическую ситуацию (*Аверинцев С.С. Древнегреческая поэтика и мировая литература // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 4*).

По степени рефлексии рассмотренные «традиционализмы» и неотрадиционализм являются структурно равномошными явлениями. Следовательно, бинарная шкала «нерефлексивный – рефлексивный» для фиксации качественного различия между ними недостаточна. Необходимо введение другой шкалы, обобщающей исследования исторически различных форм следования традициям.

Поскольку речь идет о шкале, то приверженность традиции в ее различных исторических формах в первом приближении можно дифференцировать по включенности в историческую последовательность «традиционализмов». По аналогии с историко-философской периодизацией эволюции позитивизма («первый позитивизм» – «второй позитивизм» (эмпириокритицизм) – «третий позитивизм» (неопозитивизм)) традиционализм традиционных обществ можно было бы обозначить условным термином «первый традиционализм», традиционализм Нового времени как «второй традиционализм», а неотрадиционализм современности – термином «третий традиционализм».

В то же время использование шкалы натурального ряда для обозначения типов традиционализма представляет неудобство в виду того, что этот ряд бесконечен. Между тем исследовательская практика не фиксирует бесконечное число «традиционализмов». Более того, оперирование понятием «неотрадиционализм» выражает неоднородность исторических типов традиционализма, их качественную специфику, не допускающую уход в дурную бесконечность «традиционализмов». Поэтому числовое обозначение «традиционализмов» хотя и практикуется, по формальным соображениям должно быть оставлено и замещено более приемлемой терминологией.

В связи с поиском «нечисловых» терминов для обозначения различных «традиционализмов» привлекает внимание предложение С. Уилсона обозначить следование традиции в традиционном обществе термином «традиционизм»¹. Принимая это предложение, мы избавляемся от двусмысленности термина «традиционализм» и конструируем терминологический ряд: *традиционизм – традиционализм – неотрадиционализм*.

Опыт описания философских традиций подсказывает, что данный ряд не завершен. Так, традицию позитивизма продолжает и завершает постпозитивизм. На смену неомарксизму пришел постмарксизм. Соот-

¹ Макаров А.И., Пигалев А.И. Традиционализм // История философии. Минск, 2008. С. 1100.

ветственно этому терминологический ряд «традиционализмов» может быть дополнен термином «посттрадиционализм»¹: *традиционизм – традиционализм – неотрадиционализм – посттрадиционализм*. Накопленный опыт исследования традиций позволяет полагать, что данный ряд является завершенным, так как выражает определенные фазы развития приверженности традиции.

Построенный терминологический ряд обозначает абстрактные объекты, эмпирическая интерпретация которых не всегда может быть дана непосредственно. Это обусловлено и неочевидностью эмпирических референтов, и возможной их неактуализированностью в историческом процессе. Так, в категориальном ряду «... модернизм... постмодернизм» пропущено два звена.

Выпадение из категориального ряда неомодернизма объясняется двояким пониманием модернизма: с одной стороны, как процесса втягивания в Новое время², а с другой стороны, как совокупности ряда художественных практик конца XIX – начала XX века³. Не исключено, что последнюю историческую форму модернизма следует переопределить как неомодернизм.

Построение терминологического ряда «традиционизм – традиционализм – неотрадиционализм – посттрадиционализм» позволяет более точно и дифференцированно охарактеризовать неотрадиционализм⁴. Для первоначальной характеристики неотрадиционализма достаточно указать его абстрактно-общие признаки, выявляемые при анализе конкретного неотрадиционализма как объекта исследования. Важно отметить, что при данном подходе неотрадиционализм интерпретируется не столько как перспективная социальная ориентация, сколько как хорошо известное из истории общественное движение, завершившее свое

¹ Представление о посттрадиции ввел Э. Гидденс. См.: *Giddens A. Living in a Post-Traditional Society* // Beck U., Giddens A. and Lash S. *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge, 1994. P. 93.

² *Померанц Г.С.* Понятие модернизма // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М., 2010. Т. 2. С. 599.

³ *Петровская Е.В.* Модернизм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М., 2010. Т. 2. С. 599.

⁴ В рамках данной стадияльной типологии противоречивым является предлагаемое отнесение неоиндуизма к посттрадиционализму (См.: *Тимоцук А.С.* Постмодернизм и неоиндуизм как единое пространство посткультуры // Ориентиры... Вып. 1. М., 2001. С. 107).

развитие. С точки зрения теоретико-методологического анализа безразлично, какой пример неотрадиционализма, выражающего приверженность к конкретной традиции, будет выбран для анализа.

В этой связи возьмем пример неомарксизма. По аналогии с ним можно утверждать, что неотрадиционализм характеризуется следующим:

- возникновением традиционализма в ситуации социально-практического кризиса;
- оппозицией к ортодоксальной традиции и традиционализму, ориентированному на канон;
- дифференциацией положительных и отрицательных элементов традиции, избирательным отношением к ней;
- ориентацией на возрождение аутентичной традиции;
- интересом к возникновению традиции, дифференциации раннего и позднего традиционизма;
- стремлением к обновлению традиции на основе ее дополнения соперничающими традициями и последующего синтеза с ними (как, например, фрейдомарксизм)¹;
- формированием на основе разнообразных синтезов спектра течений неотрадиционализма;
- установкой на творческое развитие традиции, ее адаптацию к социокультурному ландшафту.

Наиболее ярким признаком неотрадиционализма считается деканонизация ортодоксальной традиции, ее пересмотр с целью использования заложенных в ней скрытых возможностей для обновления и расширения сферы действия². Между тем формирование неотрадиции инициируется веером знаковых произведений, проблематизирующих ортодоксальную традицию и обозначающих варианты ее обновления.

¹ Отмечается, что возрождение военных традиций происходит не в чистом виде, так как наблюдается применение опыта разных традиций, их смешивание и взаимодополнение (*Липин В.А.* Неотрадиционализм в Центральной России: формы, движения, идеология. С. 105).

² В нашей типологии традиционализм ортодоксален. О.Н. Скларов данную типологическую характеристику относит к классическому (рефлексивному) традиционализму (по С.С. Аверинцеву), который тяготеет к надличному внесубъективному восприятию ценностей, авторитарности и декларативности, априорному согласию, нормативности, регламентарности, дедуктивности, монологичности, императивному и регулятивному мышлению. Неотрадиционализм допускает вариативность, проблемность, диалогизм. См.: *Скларов О.Н.* Неотрадиционализм в русской литературе XX века: философско-эстетические интенции и художественные стратегии: дис. ... д-ра филол. наук. М., 2014. С. 42–43.

В данных произведениях не задается новый канон, который требуется воспроизвести; они представляют собой образцы пересмотра ортодоксальной традиции по тем или иным параметрам, что выступает вдохновляющим стимулом для выявления ее скрытых возможностей и дальнейшего использования в освоении социокультурных ресурсов. В результате традиция не только обновляется, но и мультиплицируется и диверсифицируется, что позволяет ей расширить свой ареал.

С учетом уровня и характера развития конкретного типа неотрадиционализма перечисленные признаки универсальны, инвариантны по отношению к любой традиции и могут рассматриваться как абстрактно-общие характеристики неотрадиционализма. Это действительно как по отношению к духовным традициям, так и применительно к традициям социально-практической жизни.

§ 5. Феномен этнокультурного неотрадиционализма

Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев

Феномен неотрадиционализма может изучаться с разных точек зрения и под разными углами зрения, в различных горизонтах, аспектах и перспективах, с определенными акцентами, в особом фокусе и т. п. Многопараметрическое описание феномена неотрадиционализма является результатом применения феноменологической техники, которая предназначена для эмпирико-философского исследования явлений. Говоря о неотрадиционализме вообще, мы фиксируем его как абстрактный теоретический объект, учитывающий в своей конструкции только преемственность с традиционализмом. Данная преемственность соответственно фиксируется и эмпирически. В конкретной действительности явление имеет множество других значимых связей, для учета которых необходимо вводить более конкретное и сложное модельное представление о неотрадиционализме. Сужение угла зрения обеспечивает более детальное и конкретное описание феномена, но опускает несущественные для данного угла зрения детали.

Каждая традиция выражает оптимум действия в конкретном хронотопе. Эффективность традиции не абсолютна и определяется состоянием ресурсов культурного ландшафта, характеристиками воспроизводства этносоциальной общности, а при экспорте традиции – ее релевантностью местным условиям. Вследствие этого традиция конкретно исторична и ограничена в пространстве и времени. А ее сохранение и передача во многом обусловлены межэтническими этнокультурными взаимодействиями.

Возрождение традиционной культуры этносоциальных субъектов в условиях современности выступает в форме этнокультурного неотрадиционализма. Его возникновение стало реакцией традиционных обществ на вызовы модернизации, демонстрацией возможности достойно участвовать в глобальном диалоге культур на основе эффективного использования потенциала этнических традиций.

Неотрадиционализм как социокультурное явление имеет принципиально этническую природу. Этнический характер неотрадиционализма объясняется тем, что традиции неизбежно имеют локальное этносоциальное происхождение и только в последующем в результате межэтнических взаимодействий и интернационализации получают международную известность, приобретая, казалось бы, вне- и надэтническое (наднациональное) содержание. Но по своей сути они остаются этническими и при ассимиляции культурными элитами вступают во взаимодействие с локальными этническими традициями. В локальном сообществе возникает сложная композиция этнических традиций: одни традиции становятся господствующими, другие – функционально подчиненными или элиминируются.

Культурная нерелевантность этнических традиций, усвоенных путем подражания и заимствования, приводит в конечном счете к кризису, который стимулирует возрождение локальных этнических традиций. По-видимому, не случайно в современной России были выдвинуты программы русского неотрадиционализма и неотрадиционализма других населяющих ее коренных народов.

Феномен этнического неотрадиционализма выделяется в результате социальной рефлексии. Очевидно, что каждое исследовательское направление расставляет собственные акценты в описания феномена традиции. Это находит отображение как в содержании понятия «традиция», так и в содержании производных от него понятий «традиционализм», «неотрадиционализм» и т. п. Поэтому характеристику феномена этнокультурного неотрадиционализма необходимо осуществлять в широком парадигмальном контексте. Это позволит обеспечить фиксацию тех аспектов изучаемого феномена, которые могут оставаться в тени с точки зрения других подходов.

Информационно-семиотическая интерпретация этнокультурного неотрадиционализма определяет его как ревитализацию культурных символов, традиций, ритуалов¹. Подобная интерпретация, основанная

¹ Анжиганова Л.В. Этнический неотрадиционализм в условиях социокультурных трансформаций // Мир науки, культуры образования. 2012. № 6. С. 439.

на информационно-семиотической концепции культуры, может быть оценена как проблемная по ряду причин.

Во-первых, понимание этнокультурного неотрадиционализма как ревитализации культурных символов, традиций, ритуалов тавтологично и основано на неясном различении культурных и некультурных символов, традиций и ритуалов.

Во-вторых, этнокультурный неотрадиционализм рассматривается как частная форма этнического неотрадиционализма, существующая наряду с неотрадиционализмом этнополитическим, этноэкономическим, этноконфессиональным и др.¹. Данный способ выделения этнокультурного неотрадиционализма подразумевает исключение культурных явлений из политики, экономики, религии и пр., что расходится с устоявшимися положениями культурологии и истории культуры, выделяющими и описывающими политическую, экономическую, религиозную и другие виды культур.

В-третьих, в рамках предложенной Л. В. Анжигановой классификации возникают пересечения различных видов этнического неотрадиционализма с этнокультурным неотрадиционализмом. Так, этнополитический неотрадиционализм описывается на примере республиканских символов власти, т. е. через символы политической культуры².

В-четвертых, в связи с констатацией факта того, что этнокультурный неотрадиционализм присутствует в сознании народа в основном как символическая ценность, указывается на неполноту и фрагментарность реставрации этнокультурного наследия, поверхностный, усредненный и обедненный характер его освоения, не раскрывающий его сакральное ядро³. Но если культура понимается как символический пласт человеческой деятельности, то этнокультурный неотрадициона-

¹ Анжиганова Л.В. Этнический неотрадиционализм в условиях социокультурных трансформаций // Мир науки, культуры образования. 2012. № 6. С. 439.

² Там же.

³ Анжиганова Л.В. Этнокультурный неотрадиционализм как ресурс развития региона: проблемы и противоречия // Новые исследования Тувы. 2011. № 2–3. С. 95.

Указывается, что некоторые элементы возрождаемых военных традиций недостаточно востребованы и имеют игровой характер (например, фехтование) (Лапшин В.А. Неотрадиционализм в Центральной России: формы, движения, идеология // Знание. Понимание. Умение. 2014. № 2. С. 105).

Впрочем, Л.В. Анжиганова подчеркивает, что неотрадиция должна возродить ценностное ядро традиции. Возрождение лишь формы или внесение чуждого содержания она квалифицирует как псевдотрадицию (Анжиганова Л. Этническая культура в условиях глобализации... С. 186–187).

лизм с необходимостью должен существовать не более чем в символической форме.

В-пятых, поскольку символ есть фрагмент целого или знак иного, то этнокультурное наследие неизбежно будет реставрироваться «символически» (как знак знака), но не в полном историческом объеме, что практически невозможно как в силу исторической вариабельности этого наследия, его значительного объема, так и прагматической нецелесообразности его тотальной актуализации.

Эти проблемные моменты обусловлены использованием информационно-семиотической концепции культуры в интерпретации феномена этнокультурного неотрадиционализма. Мы полагаем более правильным основываться на понимании культуры не как отдельной сферы общества или мира символов, а как определенного измерения отдельного социального организма, то есть общества в его конкретно-историческом бытии. В рамках социокультурного подхода этнокультурный неотрадиционализм следует интерпретировать как духовно-практическое движение, актуализирующее потенциал традиционной культуры этноса на всех ее уровнях – от культурного ландшафта и хозяйственно-бытовой культуры до политико-правовой и духовной культуры.

Феномен этнокультурного неотрадиционализма возникает вследствие кризиса практики жесткого следования этнокультурным традициям. В этом отношении традиционализм утопичен. Л.В. Анжиганова представляет этнический традиционализм как тотальное возвращение к традиционным, то есть устойчивым, исторически апробированным ценностям, формам жизнедеятельности, социальным отношениям этноса в полном их объеме¹. Но вернуться к прошлому нельзя, так как прежние условия его существования в значительной степени изменились, иногда практически исчерпались: истощились ресурсы, изменился демографический потенциал, трансформировалась историческая и этнокультурная среда. Вследствие этого традиционализм располагает ограниченными возможностями для реализации, что стимулирует не возвращение к аутентичному традиционализму, а переход к неотрадиционализму.

В конструкции феномена этнокультурного неотрадиционализма существенны два момента: во-первых, культура как среда существования традиции и неотрадиции и, во-вторых, этнос как субъект – носитель культуры и традиции. В составе этнокультуры этнос занимает подчиненное место, поскольку культура – здесь мы следуем евразий-

¹ Анжиганова Л. Этническая культура в условиях глобализации... С. 181.

ской точке зрения – представляет собой месторазвитие, то есть взаимообусловленное развитие этноса и ландшафта. Конкретный ландшафт своими особенными природно-климатическими условиями конституирует этническую общность, которая преобразует ландшафт, – и это устойчивое взаимодействие составляет культуру.

В системе культурного ландшафта сосуществуют различающиеся по доминирующему хозяйственно-культурному типу этнические общности. Устойчивые модели поведения по освоению и культивированию ландшафта составляют содержание этнокультурной традиции. Последняя этноспецифична и адаптирована к конкретному ландшафту. Сохранение и возобновление этнокультурной традиции привязано к месторождению (исторической родине и прародине) и последующему месторазвитию этноса.

Поэтому важное место в этнокультурном неотрадиционализме занимает культивирование ландшафта – местообитания коренного этноса. Наиболее известным примером ориентации на культурный ландшафт как основание этнокультурного неотрадиционализма является сионизм – политическое движение за возвращение еврейского народа на историческую родину и образование еврейского государства. Символом сионистского движения стала священная гора Сион. С точки зрения социокультурной интерпретации этнокультурного неотрадиционализма важен тот исторический факт, что до конца XIX века сионизм развивался как практическая деятельность, направленная на создание еврейских сельскохозяйственных поселений в исторической области Эрец-Исраэль.

Другим примером этнокультурного неотрадиционализма, возникшего на основе социокультурного движения за охрану священных природных территорий, является интерэтнический культ Алтая¹. Правда, он не столь тесно увязан с этнополитическими движениями коренных народов данного региона, но эти народы, тем не менее рассматривают сохранение Алтая как важнейшее условие поддержания своей идентичности.

В Ханты-Мансийском автономном округе в начале 2000-х годов в рамках региональной этнонациональной политики сформировался

¹ *Иванов А.В.* Сакральные территории как хранительницы традиционных ценностей евразийских народов (на примере плоскогорья Укок на Алтае и долины Эрдэнэбурэн в Западной Монголии) // Новые исследования Тувы. 2011. № 4.

настоящий культ Югры. Его цель – забота о спасении обских угров, защита родовых угодий и священных мест, поддержка этносохраняющих промыслов и отраслей хозяйства коренных малочисленных народов, интерес к традиционным отношениям, культивирование Югорской земли¹.

В качестве перспективной формы этнокультурного неотрадиционализма рассматривается создание экомузеев².

Из приведенных примеров можно видеть, что этнический неотрадиционализм соотносится не только с этносом, но и с сакральным ландшафтом. Этнический неотрадиционализм необходимо является этнокультурным неотрадиционализмом, поскольку предполагает воспроизводство культуры в ее целостности – от этноса до этнокультурного ландшафта.

Со временем уходящая традиция утрачивает своих носителей, подвергается критике и рефлексии со стороны разных социальных субъектов, которые признают ее историческую ограниченность и требуют ее обновления. Поскольку традиция имманентна этнокультуре, то реальная возможность иной модели поведения дана только в иной этнокультуре. Поэтому обновление традиции совершается не столько на внутренней, сколько на внешней этнокультурной основе. Этнокультурный неотрадиционализм опосредствуется иноэтничной традицией и по существу есть интерэтнокультурный неотрадиционализм³.

Так, в понимании А.И. Пики северный неотрадиционализм – это обращение к историческим традициям Российского государства и

¹ Тюгашев Е.А., Выдрина Г.А., Попков Ю.В. Этноконфессиональные процессы в современной Югре. Новосибирск, 2004. С. 165–197.

² Кимеев В.М. Экомuzeи Притомья в постиндустриальном обществе: генезис, архитектура, функции. Томск, 2008; Кимеев В.М., Терентьев В.И. Этнокультурный неотрадиционализм шорцев в социокультурном пространстве Саяно-Алтая // Социальные процессы в современной Западной Сибири. Горно-Алтайск, 2013. С. 75–78.

³ Отдельного рассмотрения заслуживает еще один аспект рассматриваемой проблемы, фиксируемый в обоснованном С.А. Мадюковой концепте иноэтнокультурного неотрадиционализма, подразумевающего акцент на анализе особенностей воспроизводства традиций и поведенческих практик представителями тех или иных национальностей в ином по сравнению с материнским этносом культурно-географическом пространстве (См.: Мадюкова С.А. Феномен иноэтнокультурного неотрадиционализма // Сибирский философский журнал. 2018. Т. 16, № 1. С. 150–163. DOI 10.25205/2541-7517-2018-16-1-150-163).

СССР (до 1930-х годов) во взаимоотношениях с коренными малочисленными народами Севера¹. Подчеркнем, что субъекта-носителя неотрадиционализма А.И. Пика видит в Российском государстве, а не в самих народах Севера. Неотрадиционализм последних рассматривается, скорее, как вынужденный, существующий под влиянием условий кризиса, и стимулированный отходом от политики государственного патернализма.

Приведем другой характерный пример. В возникновении феномена неоиндеанизма большую роль играла деятельность этнологов и других «белых друзей» индейцев, обучавших последних принятым в современном обществе моделям организации деятельности².

Инициаторами этнокультурного неотрадиционализма становятся представители данной этнокультуры, интегрированные в смежную этнокультуру. Известна их характеристика как групп – трансляторов культуры³. Так, теми, кто способствовал формированию неоиндуизма, стали индийские интеллигенты, включенные в англосаксонскую культуру и нацеленные на интеграцию христианских ценностей в индуизм⁴.

¹ Пика А.И. Неотрадиционализм на российском Севере: идти в будущее, не забывая прошлого. С. 50.

² В национальном возрождении японского искусства решающую роль сыграл американский философ Эрнест Франсиско Феноллоза (1853–1908). В период начавшейся модернизации и в разгар антибуддийского движения хайбутцу кишаку Э. Феноллоза, как пишут Е.И. Рабинович и Т.В. Афонина, «изучал историю Японии, посещал храмы, описывал и каталогизировал культовые объекты, читал лекции и постепенно привлек внимание японских политических элит к проблеме сохранения произведений национального искусства...» (Рабинович Е.И., Афонина Т.В. «Исцеление души нации, страдающей от комплекса неполноценности»: Э. Феноллоза и конструирование истории японского искусства // Культурная память и культурная идентичность: материалы Всероссийской (с международным участием) научной конференции молодых ученых (XI Колосницынский чтения). Екатеринбург, 2016. С. 165).

³ Ларченко С.Г., Еремин С.Н. Межкультурные взаимодействия в историческом процессе. Новосибирск, 1991.

⁴ Отмечается, что возрождение традиционных обрядов и праздников осуществляется при поддержке правительств национальных республик с помощью научной и творческой интеллигенции, работников культуры и образования различной этнической и конфессиональной принадлежности. (Ламажаа Ч.К., Бердин А.Т. Приволжский федеральный округ: архаизация и неотрадиционализм в социокультурной жизни регионов округа // Знание. Понимание. Умение. 2015. № 2. С. 45–46).

Следовательно, обновление этнокультурной традиции совершается путем интеграции в нее иноэтничной традиции. Это один из существенных составляющих механизма развития этнокультурного неотрадиционализма.

Этнокультурная неотрадиция как результат синтеза автохтонной и иноэтничной культурных традиций амбивалентна, вследствие чего она представляет ценность не только для этнокультуры-реципиента, но и для этнокультуры-донора. Поэтому еще одним существенным моментом механизма развития этнокультурного неотрадиционализма является распространение неотрадиции и ее развитие в этнокультуре донора.

Следовательно, рефлексия этнокультур является неотъемлемой составляющей, закономерностью формирования этнокультурного неотрадиционализма. С учетом этого этнокультурный неотрадиционализм можно определить как общественное движение, направленное на обновление этнокультурной традиции путем межэтнической рефлексии.

Его проявления имеют широкий диапазон, в том числе в политической плоскости. В современной России подобная тенденция наблюдалась в среде некоторых региональных элит, представители которых становились промоутерами локальных этнических традиций.

Так, по оценке Д. Кирилюка, для политиков Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (далее – ХМАО) «поговорить о проблемах ханты и манси, во-первых, считается, по меньшей мере, модным, так как это с лучшей стороны демонстрирует их как знающих проблемы региона и имеющих набор положительных личных качеств людей. Во-вторых, это повод лишний раз заявить о себе в обществе. И, в-третьих, возможность попасть в органы городской и окружной власти. Внимание, которое уделялось в округе угорским народам, было настолько велико, что вызывало определенное раздражение даже среди коренного населения»¹.

Ссылаясь на своего знакомого манси, Д. Кирилюк в свое время утверждал: «Манси не хочет жить в чуме, а хочет жить в городе Сургуте. Он вообще не понимает, зачем ханты и манси отделяют от остального населения ХМАО. А наши современные политики хотят именно этого – законсервировать, затормозить развитие коренных народов Севера, чтобы они продолжали жить традиционным укладом

¹ Кирилюк Д. Резервация для ханты и манси // Сургутская трибуна. 2002. 14 марта.

и время от времени радовали бы высоких чиновников и их гостей своими песнями и плясками в разукрашенных одеждах (как средневековые шуты) на сценах дворцов культуры округа»¹.

Разумеется, не всех представителей коренных народов привлекает жизнь в большом городе и удовлетворяет статус «сувенирных народов». Спектр принимаемых ими жизненных решений достаточно широк, но общая тенденция к оседанию кочевого населения и переход к общению на русском языке подтверждают вывод о стремлении к современному образу жизни при частичном сохранении отдельных элементов традиционной культуры, прежде всего культуры жизнеобеспечения.

Итак, этнокультурный неотрадиционализм не ограничен рамками автохтонной этнокультуры. Он имеет не только международный, но и «транснациональный» характер, что следует учитывать при анализе механизма его детерминации и оказываемого им влияния. Рефлексия этнокультур с необходимостью ведет к рефлексии этнокультурного неотрадиционализма в себя, к его поляризации и самоотрицанию. В его рамках возникают альтернативные неотрадиционалистские движения, утверждающие ортодоксальную этнокультурную традицию нетрадиционными средствами. Благодаря этому движению традиция может возвращаться к своей ортодоксальной форме, изменяя свое содержание. Так, в рамках неотрадиционализма возникают фундаменталистские движения (например, в христианстве Реформация – Контрреформация)².

Успехи этнокультурного неотрадиционализма определяются, с одной стороны, масштабом интегрируемых ресурсов, а с другой стороны, адаптивностью неотрадиции. Иницируется неотрадиционализм, как правило, маргинальными, т. е. метисными и «краевыми» группами этнической общности, группами – трансляторами культуры. Субъектность неотрадиционализма определяет конкретное содержание этнокультурной неотрадиции, которое может оказаться нерелевантным для основного этнического массива.

¹ Кирилук Д. Резервация для ханты и манси // Сургутская трибуна. 2002. 14 марта.

² Во избежание возникновения исламского фундаментализма в регионах пытаются обратиться к доисламским традициям (*Ламажаа Ч.К., Бердин А.Т.* Приволжский федеральный округ: архаизация и неотрадиционализм в социокультурной жизни регионов округа. С. 44).

Примером подобной нерелевантности этнокультурного неотрадиционализма является эффект «языкового разрыва»¹. Известно, что многие литературные языки коренных народов Сибири и Дальнего Востока, разработанные в ходе языкового строительства на базе диалектов наиболее ассимилированных групп, постепенно утрачивали своих носителей, оставаясь непонятными для носителей других диалектов. В результате возникал разрыв между родным языком и литературным языком. Представителям коренных народов приходилось изучать литературный язык как иностранный язык. Поэтому успешность распространения популяризируемой этнокультурной неотрадиции определяется ее доступностью и эффективностью для «материковой» части этноса, определяющей в исторической перспективе его численность.

В целом достигаемое неотрадицией расширение ресурсного поля укрепляет этничность, чувства достоинства и самоуважения представителей этнической общности². Как следствие, могут возникать этнокультурный мессианизм и прозелитизм, универсализирующие ценность конкретной этнокультурной традиции для других этнокультур.

Например, в последние десятилетия объектом особого интереса в США стал индейский опыт социокультурного бытия³. Множество людей, потерявших веру в европейскую культурную традицию, стремятся быть посвященными в духовный мир индейцев, включаются в индеанистское движение евро-американских «ваннаби» (дословно «хочу быть индейцем»). Для удовлетворения потребностей приверженцев индейских традиций в американских вузах предлагаются курсы по изучению «хорошего красного пути жизни».

¹ Тюгашев Е.А. Развитие полиязыкового образовательного пространства коренных народов Сибири // Образование для коренных народов Сибири: социокультурная роль Новосибирского государственного университета / Н.С. Диканский, Ю.В. Попков, В.В. Радченко, И.В. Свиридов, Е.А. Тюгашев, В.Я. Шатрова. Новосибирск, 2005. Гл. 5. С. 225–233.

² Одним из маркеров этнического неотрадиционализма Л.В. Анжиганова считает обретение целостности и единства с миром, включая другие этнические общности. Это требует развития способности к адаптации инокультурного опыта для собственного развития (*Анжиганова Л. Этническая культура в условиях глобализации...* С. 181).

³ Хокси Фр.Э. Индейский опыт бытия, открываемый в современной Америке // Американские индейцы: новые факты и интерпретации. Проблемы индеанистики. М., 1996. С. 48–68.

Движение «ваннаби» является наглядным примером того, как локальный этнокультурный неотрадиционализм приобретает глобальную перспективу, поскольку ориентирует мировое сообщество на актуализацию и освоение архаичной, примордиальной традиции как наиболее глубокой основы единства человечества и взаимопонимания его народов.

Аналогичный пример можно привести с тувинской народной музыкой, получившей в настоящее время мировое признание. Интересный анализ этого феномена сделан О.В. Долженковой¹: локальная традиционная этническая культура в обновленном виде – в виде неотрадиции – обладает способностью реализовывать родовые, то есть свойственные разным этнокультурным сообществам, потребности человека, «поскольку включает в себя значимые для обеспечения человеческого существования ценности, находящиеся на периферии системы ценностных ориентаций глобальной западной цивилизации». Речь идет, в частности, об актуализации таких потребностей, как «необходимость в коллективном способе жизни, долговременной перспективе ориентации деятельности и взаимодействии с естественной средой обитания»². В данном случае этнокультурный неотрадиционализм свидетельствует о фундаментальной значимости заложенного в локальной традиционной культуре потенциала и характеризует эффект ее пространственного распространения вплоть до глобального уровня. Внешние условия, с одной стороны, формируют потребность, спрос на такого рода потенциал, с другой стороны, создают определенные предпосылки для его успешной реализации за пределами исходного ареала бытования традиционной культуры.

В целом рефлексия этнокультур является неотъемлемой составляющей, закономерностью формирования этнокультурного неотрадиционализма. С учетом этого этнокультурный неотрадиционализм можно определить как социокультурное движение, направленное на обновление и прогрессивное развитие традиционной культуры путем рефлексии внутренних и внешних условий развития этноса.

¹ Долженкова О.В. Этническая культура на глобальной орбите: феномен пространственного развития тувинской народной музыки // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/864> (дата обращения: 25.04.2020). DOI: 10.25178/nit.2019.3.5.

² Там же.

Одной из ключевых проблем этнического неотрадиционализма является выбор канона, архетипической традиции, репрезентирующей аутентичную этнокультуру. Как отмечает Е.Н. Николаева, современный русский неотрадиционализм актуализирует диахронически различные культурные пласты – от славянского язычества до предреволюционной России¹. Возможность актуализации традиций исторически различных эпох с точки зрения социокультурного подхода определяется многоукладностью социального организма, сосуществованием в его структуре субкультур прошлого².

Актуализация русской традиции генерирует спектр вариаций неотрадиции, каждая из которых осуществляет свободную интерпретацию «русской темы». По отношению к различным вариациям неотрадиции необходимо отметить, что ни одна из них не воспроизводит традицию аутентично, в чистом виде. Это определяется как тем, что традиция необходимо актуализируется средствами современной культуры, так и тем, что данная актуализация направлена на удовлетворение потребностей современности. Так, в эстетическом плане неорусский стиль характеризуется, в частности, эклектичностью, обобщенностью, подчеркнутостью и усилением отдельных элементов, стилизацией и «модерновостью».

Поэтому нельзя согласиться с мнением о том, что этнокультурный неотрадиционализм упрощает и обедняет этнокультурное наследие. Этнокультурный неотрадиционализм открывает и мобилизует живую традицию в культурно-историческом разнообразии, позволяет обобщить и интегрировать ее, выразить ее существенную специфику в вариациях, актуальных для современности.

В связи с этим представляется ценной мысль Л.В. Анжигановой о том, что предназначением этнического неотрадиционализма является

¹ Николаева Е.Н. Неотрадиционализм в российской культуре рубежа XX–XXI веков // Медиакultura новой России: методология, технологии, практики М.; Екатеринбург, 2007. С. 234.

² Отмечается, что среди возрождаемых традиций встречаются традиции разных исторических времен, а также и социальных слоев. В возрождаемых воинских традициях выделяются, например, народные традиции (кулачные бои), казачьи традиции (владение холодным и стрелковым оружием, верховая езда, казачьи плясы), дворянские традиции (владение холодным и стрелковым оружием, верховая езда) (Лашин В.А. Неотрадиционализм в Центральной России: формы, движения, идеология. С. 105).

«обретение этносом целостности во времени и в пространстве»¹. Действительно, в условиях традиционного общества неразвитость внутри-этнических коммуникаций формирует веер этнокультур, слабо связанных друг с другом. Социокультурная динамика и пространственная разбросанность этноса, его локальных сообществ часто не позволяет говорить об этносе как функционально и системно организованном целом. Этнокультурный неотрадиционализм осуществляет «сборку» этноса, вариационное множество его субкультур и традиций. И, в отличие от этносоциальной консолидации эпохи образования буржуазных наций, он предполагает внимательное и бережное отношение к локальным вариантам традиций как способам оптимального существования отдельных групп этноса. Столь же ценной представляется этнокультурная интеграция (а точнее, реинтеграция) этноса в историческом времени. Его способы бытия в различных исторических формах получают общественное признание, достойную оценку и вписываются в актуальное бытие. Таким образом, этнос восстанавливается и реконструируется в результате пространственно-временной сборки, осознавая свою дифференцированную целостность и развивающуюся идентичность².

Заключая, можно сказать что, в отличие от традиционализма этнокультурный неотрадиционализм ориентирован на будущее, на воспроизводство собственных этнических традиций не в аутентичных, а в обновленных формах. Для этнокультурного неотрадиционализма характерны отсутствие апологии прошлого, критичность и открытость в отношении других этнокультур, восприимчивость к традициям других народов и готовность к межкультурной коммуникации на уровне не только локального и регионального, но и мирового сообщества.

¹ Анжиганова Л. Этническая культура в условиях глобализации... С. 186.

² Более подробно по этому вопросу см.: Мадюкова С.А. Проблемы воспроизводства этничности с точки зрения концепции социокультурного неотрадиционализма // Гуманитарные науки в Сибири. 2008. № 1; Мадюкова С.А., Попков Ю.В. Социокультурный неотрадиционализм: воспроизведение традиций и воспроизводство этничности // Новые исследования Тувы. 2010. № 2. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_6/1743-madyukova-popkov.html (дата обращения: 20.04.2020); Мадюкова С.А., Попков Ю.В. Интеграционный потенциал этнокультурного неотрадиционализма // Знание. Понимание. Умение. 2018. № 3. С. 146–156. DOI: 10.17805/zpu.2018.3.13.

ГЛАВА 3

ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН: ФОКУСЫ РЕФЛЕКСИИ

§ 1. Понятие идентичности: экзистенциально-феноменологический фокус

Е.А. Тюгашев

Имевшие место в 1990-е годы в России острые проблемы, проявившиеся «в параде суверенитетов», сепаратистских тенденциях, росте межэтнической напряженности и конфликтов, определили одновременное усиление роли этнической идентичности. В условиях резкого снижения степени организованности социальных отношений, фрагментации отдельных сфер жизнедеятельности, деградации экономики и систем политического управления этническая принадлежность людей превратилась в значимый фактор, гарантирующий определенный уровень социальной защищенности человека.

В настоящее время ситуация в обществе, по сравнению с 1990-ми годами, значительно стабилизировалась. Однако, как показывают результаты многих социологических исследований, в том числе наших собственных, это не привело к утрате значимости этнической идентичности. «Власть и общество озабочены укреплением общегражданской идентичности, скрепляющей наше страновое полиэтническое пространство. В то же время активные акторы из республик, из национально-культурных обществ обеспокоены сохранением своей этнической идентичности. Они обсуждают, не является ли стремление укрепить российскую идентичность попыткой заменить ею этничность людей», — отмечает Л.М. Дробижева¹.

Например, в Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года (утв. Указом Президента

¹ Дробижева Л.М. Этничность в социально-политическом пространстве Российской Федерации. Опыт 20 лет. М., 2013. С. 8.

РФ от 19 декабря 2012 г. № 1666)¹ (далее – Стратегия) понятие идентичности упоминалось один раз. В пункте 15 констатировалась «недостаточность образовательных и культурно-просветительских мер по формированию российской гражданской идентичности»². Казалось бы, понятие идентичности периферийно для указанной Стратегии, тем более что в предыдущем документе, в Концепции государственной национальной политики Российской Федерации (утв. Указом Президента Российской Федерации от 15.06.1996 № 909), это понятие вовсе не использовалось.

Обратим внимание, что в федеральной целевой программе «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 годы)» (утв. Постановлением Правительства РФ от 20 августа 2013 г. № 718), разработанной во исполнение Стратегии, обращение к понятию идентичности происходит неоднократно. В государственной программе Российской Федерации «Реализация государственной национальной политики» (утв. Постановлением Правительства РФ от 29 декабря 2016 г. № 1532) уже выделена отдельно подпрограмма 2 «Общероссийская гражданская идентичность и этнокультурное развитие народов России». Таким образом, идентичность рассматривается теперь как одна из ключевых идеологем национальной политики.

В федеральной целевой программе «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 годы)» констатируется «замена единой советской идентичности различными, часто конкурирующими формами региональной, этнической и религиозной идентичности». Указывается на «кризис гражданской идентичности» в постсоветской России. В качестве одной из ключевых проблем рассматривается «слабое общероссийское гражданское само-

¹ В декабре 2018 года утверждена новая редакция данной Стратегии. Анализ конкретного содержания принятых изменений, относящихся к рассматриваемой проблематике, будет дан в главе 4. В настоящем параграфе нам важно зафиксировать установки федеральной власти в отношении проблемы идентичности в том виде, как они представлены в исходном варианте Стратегии.

² Хотя стоит заметить, что здесь многократно использовалось понятие «общероссийское гражданское самосознание», которое употреблялось, по сути, как тождественное соответствующему виду идентичности.

сознание (общероссийская гражданская идентичность) при всё большей значимости этнической и религиозной самоидентификации». Формирование общегражданской идентичности россиян оценивается как один из важных факторов устойчивого развития страны. Кроме того, ставится задача укрепления общегражданской российской идентичности.

Можно заметить, что в рассматриваемой программе понимание идентичности четко не эксплицировано и не вполне ясно.

Во-первых, проблематично представление об абсолютном единстве советской идентичности (в зафиксированном смысле), поскольку в СССР существовали региональная, этническая и религиозная идентичности.

Во-вторых, в определенном отношении сомнительно положение о кризисе гражданской идентичности постсоветской России, поскольку ее формирование как в смысле гражданской принадлежности, так и в смысле принадлежности к гражданскому обществу в России только началось и пока не завершено. Следовательно, гражданской идентичности преждевременно претерпевать кризисы. И в целом не ясно, сколько времени требуется для формирования гражданской идентичности в обоих указанных смыслах.

В-третьих, спорно отождествление самосознания и идентичности. Еще раз отметим, что в Стратегии активно употреблялся термин «самосознание». Наряду с этим, по-видимому, была осознана недостаточность данного термина, что привело к его замещению термином «идентичность». Это замещение является косвенным свидетельством того, что «идентичность» имеет иной смысл, чем «самосознание»¹.

В-четвертых, состояние идентичности описывается терминами «слабая» (и, соответственно, «сильная»?) и «укрепление». Данная лексическая сочетаемость выражает, по-видимому, базовые характеристики идентичности.

В-пятых, представляет интерес различие терминов «общероссийская гражданская идентичность» и «общегражданская российская идентичность». Думается, здесь наблюдается не терминологическая путаница, а дивергенция терминов. По-видимому, акцент на общерос-

¹ Следует также учесть необходимость различения идентичности и самоидентификации (и идентификации).

сийской идентичности выражает приоритет федеративной идентичности над региональной (и этнической) идентичностью. Термин «общегражданская идентичность» подразумевает существование различных категорий граждан.

Если обратиться к Стратегии, то с учетом отождествления самосознания и идентичности можно выделить дополнительные аспекты, характеризующие оценку состояния гражданской идентичности.

Так, в пункте 13 Стратегии отмечалось, что «в результате мер по укреплению российской государственности, принятых в 2000-е годы, удалось преодолеть дезинтеграционные процессы и создать предпосылки для формирования общероссийского гражданского самосознания на основе общей судьбы народов России, восстановления исторической связи времен, укрепления национального согласия и духовной общности населяющих ее народов». Следовательно, с точки зрения разработчиков документа, к рассматриваемому времени общероссийская гражданская идентичность (= самосознание) не была сформирована, но для этого определились предпосылки и основы.

Впрочем, в пункте 17 Стратегии говорилось, что одной из целей государственной национальной политики Российской Федерации является упрочение общероссийского гражданского самосознания. Следовательно, разработчики документа в данном пункте исходили из сформированности общероссийской гражданской идентичности, но уровень ее развития оценивали как невысокий. Поэтому далее в документе указывалось на необходимость повышения общероссийского гражданского самосознания.

Таким образом, в официальных документах, регламентирующих государственную национальную политику Российской Федерации, представления об идентичности неоднозначны. Но поскольку повышение уровня общероссийской гражданской идентичности определяется как одна из важнейших программных целей, то требуется выяснение факторов ее формирования, упрочения и укрепления в условиях конкуренции с укрепляющимися этническими идентичностями народов Российской Федерации.

Неоднозначность представлений об идентичности выражается, прежде всего, в господствующем в научном дискурсе отождествлении самосознания и идентичности, в интерпретации идентичности

исключительно как феномена самосознания¹. Это отождествление объясняется опорой на психологическую концепцию идентичности, развитую Э. Эриксонем. В связи с этим преобладает также отнесение феномена идентичности к индивиду, отдельному человеку как личности.

Данная концептуализация, представляется неудовлетворительной в нескольких отношениях.

¹ Такое отождествление повсеместно. «Идентичность – самосознание индивида или группы. Она представляет собой продукт самоидентификации...» – пишет С. Хантингтон (*Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности* / пер. с англ. А. Башкирова. М., 2004. С. 50).

Вместе с тем это отождествление идентичности с самосознанием встречает обоснованные возражения: «В новоевропейской философии эта идентичность личности, начиная с Р. Декарта, с середины XVII в., редуцируется к сознанию, мышлению... В XIX в. получила распространение мысль о том, что сущностью индивидуальной идентичности является воля человека (Мен де Биран, Ф. Ницше)... Но и сведение индивидуальной идентичности к индивидуальному мышлению (а мышление, если оно действительно мышление, не может не быть индивидуальным), тем более к индивидуальной воле представляется по сравнению с религиозно-философским пониманием души (духа) как внутренней основы человека шагом назад. Редукция целостной полноты личности к одному из ее свойств, пусть даже таких важнейших, как разум или воля, недопустимо. ...Но здесь возникает естественный вопрос: а есть ли нечто подобное – трансцендентно-самотождественное – у отдельных человеческих сообществ?» (Идентичности и ценности в эпоху глобализации / под ред. Ю.Н. Пахомова и Ю.В. Павленко. Киев, 2013. С. 6–7).

Справедливо отмечается, что «идентичность человека вообще и этническая идентичность в частности сводятся не только к словесным обозначениям, но и подразумевают множественность практик – телесных, поведенческих» (*Четыркова Л.Б. Проблема сохранения этнической идентичности в постсоветском культурном пространстве // Этносоциальные процессы в Сибири: тем. сб. / под ред. Ю.В. Попкова. Новосибирск, 2004. Вып. 6. С. 167*).

Аналогичный тезис формулировался в японской философии, где в полемике с восходящим к Декарту европейским пониманием идентичности подчеркивалось, что идентичность складывается только в результате *практического взаимодействия людей друг с другом*, а не в результате рефлексии. См.: *Скворцова Е.Л. Человек и общество в воззрениях японского философа Вацудзи Тэцуро // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 184–185.*

Во-первых, она вступает в противоречие с терминологически закреплёнными понятиями идентичности и идентификации в международных и отечественных нормативных правовых актах.

Во-вторых, игнорируется понимание идентичности, представленное в естественных, технических и связанных с ними общественных науках.

В-третьих, хотя упоминается, но оставляется в стороне абстрактно-философское понимание идентичности как тождества, относимого к любым объектам.

На наш взгляд, риторика идентичности должна учитывать указанные обстоятельства, формировать более абстрактный и общий концепт идентичности, при необходимости конкретизируя его в предметно-дисциплинарной определенности применительно к конкретным объектам.

В этой связи может представлять интерес Концепция формирования государственной идентичности Республики Казахстан¹. Данная концепция опирается на более широкое понимание идентичности, близкое к ее общенаучному пониманию. «Термин “идентичность” применяется ко многим политическим, социальным, этническим и культурным явлениям, – констатируется в ней, – его общее содержание включает тождественность объекта с собой, его существование в четких границах, определенность его бытия, относительную низменность, подвижную стабильность, целостность». Утверждение идентичности связывается с процессами идентификации и самоидентификации, конституирующими основной идентифицирующий признак объекта.

В указанной Концепции справедливо утверждается, что термин «идентичность» может относиться и к отдельной личности, и к социальной группе, и к этносу, и к государству. В отношении государственной идентичности указывается, что для ее достижения необходимо, чтобы совпадали следующие критерии:

– самооценка всеми гражданами себя как части единого независимого государства,

¹ Концепция формирования государственной идентичности Республики Казахстан Утверждена Распоряжением Президента Республики Казахстан от 23 мая 1996 года № 2995. URL: http://kazakhstan.news-city.info/docs/sistemsl/dok_pegeez.htm (дата обращения: 20.04.2020).

- самооценка государственных институтов как работающих в рамках независимого государства и в его интересах;
- самооценка всех политических сил как взаимодействующих во благо этого государства;
- оценка Казахстана в качестве независимого государства как со стороны мирового сообщества, так и со стороны отдельных его членов.

Перечисленные критерии достижения государственной идентичности привлекают своей комплексностью. Вместе с тем они представляются, во-первых, чрезмерно жесткими и, во-вторых, не учитывающими фактор внешней оценки граждан, институтов и политических сил. Но в целом рассматриваемая Концепция представляется терминологически корректной на том основании, что она не психологизирует понятие идентичности и оперирует той его трактовкой, которая не противоречит общепринятому пониманию.

Итак, на наш взгляд, законодательные определения идентичности не следует игнорировать, так как они выражают ее официальное признанное понимание, основанное, очевидно, на наиболее влиятельной в научном сообществе в настоящий момент времени интеллектуальной традиции.

Например, пункт 6 статьи 38 Налогового кодекса Российской Федерации утверждает следующее: «Идентичными товарами (работами, услугами) в целях настоящего Кодекса признаются товары (работы, услуги), имеющие одинаковые характерные для них основные признаки. При определении идентичности товаров незначительные различия во внешнем виде таких товаров могут не учитываться». Федеральный закон от 30 декабря 2004 г. № 218-ФЗ «О кредитных историях» в пункте 9 статьи 13 говорит об «идентичности данных». Таким образом, в законодательстве идентичность означает одинаковость. В этом значении понятие идентичности относится к любым предметам, действиям, информации¹.

Предполагается, что в гуманитарный дискурс представление об идентичности вошло из конкретных наук. «Понятие “идентификация”,

¹ Именно в таком широком смысле – от камня до человека – понимает носителя идентичности В. Хесле. См.: *Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности* // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–113.

по мнению ряда авторитетных исследователей, вошло в европейскую культуру благодаря криминалистике, — отмечает С. Градировский. — В ней идентификация означала, собственно говоря, процесс установления личности, то есть соответствие идентифицируемого некоторому набору характеристик, обозначенному в документе. Интерес к человеку как налогоплательщику, призывнику, потенциальному нарушителю закона, наконец, гражданину запустил и институционально оформил процедуру идентификации. Каждый из нас хорошо знает, что сегодня отказ от идентификации (в названном смысле) является действием противоправным и потому наказуемым. Обсуждаемый тип идентификации стал обязательным и как-то легко просочился сквозь скрупулезно чтимые права человека»¹. Процедурой идентификации устанавливается идентичность явления.

В естествознании идентифицировать — это значит установить принадлежность объекта к определенному стандартизованному классу (типу, роду, виду, группе и т. д.), то есть провести классификацию объекта². В криминалистической технике идентифицировать объект — это значит установить его идентичность (тождественность) с самим собой в разные периоды времени или в разных его состояниях по его отображениям или фрагментам. Идентичность (тождество) объекта означает в первую очередь его неповторимость, индивидуальность, отличие от подобных ему³. Поскольку единичное неисчерпаемо и

¹ Градировский С. Как масштаб национальной идентичности определяет будущее России? // Гражданин мира или пленник территории? К проблеме идентичности современного человека. Сборник материалов второй ежегодной конференции в рамках исследовательского проекта «Локальные истории: научный, художественный и образовательный аспекты» (Норильск, 2–5 ноября 2005 г.). М., 2006. С. 11.

² Применительно к обществу укрупнение категорий восприятия, приписывание социальных объектов к различным группам облегчает процесс восприятия, позволяет человеку систематизировать свой опыт и легче ориентироваться в социуме (Рыжова С.В. Теоретические основания для изучения идентичностей: классические подходы // Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробизева. М., 2013. Ч. I. Гл. 1. § 1. С. 15).

³ Криминалистика: учебник для вузов / Т.В. Аверьянова, Р.С. Белкин, Ю.Г. Корухов, Е.Р. Россинская; под ред. Р.С. Белкина. М., 1999. С. 84.

невыразимо, то установление индивидуальности не абсолютно, а относительно. Оно осуществляется с определенной степенью конкретизации. Поэтому естественно-научная и криминалистическая трактовки идентификации не противоречат друг другу¹.

Криминалистическое учение об идентификации исходит из следующих положений².

1. Объектами идентификации являются единичные, конкретные тела. Все эмпирически данные объекты индивидуальны и идентичны (тождественны) сами себе. Индивидуальность определяется идентифи-

¹ Эти трактовки идентичности П. Рикер сопоставляет как *качественную* и *количественную (числовую)* идентичности, или, точнее, как две составляющие идентичности: «... Они не чужды друг другу; и как раз в той мере, в какой время подразумевается в последовательной встречаемости одной и той же вещи, повторная идентификация тождественного может вызвать колебание, сомнение, соревнование; тогда на чрезвычайное сходство между двумя или несколькими случаями встречаемости одного и того же можно сослаться как на косвенный критерий, способствующий укреплению предположения о числовой идентичности; это-то и происходит, когда мы говорим о физической идентичности некоей личности; мы без труда узнаем кого-либо, кто только и делает, что входит и выходит, появляется, исчезает, вновь появляется; сомнение не заводит нас далеко в той мере, в какой мы сравниваем наличное восприятие с недавним воспоминанием; идентификация агрессора со стороны жертвы – из ряда подозреваемых, которые ей представлены, дает первый повод вкрасться сомнению; оно растет соответственно дистанции во времени; так, обвиняемый, представший перед судом, может оспорить, что он тот же самый, что и тот, кому преступление вменяется в вину; и что мы тогда делаем? Мы сравниваем представшего перед нами индивида с материальными приметами, считающимися неопровержимым следом его присутствия в местах, которые сами являются предметом тяжбы; порой мы распространяем сравнение на свидетельства очевидцев, принимаемые с большой степенью неопределенности за эквивалентные прошедшему знакомству с рассматриваемым индивидом; тогда вопрос о том, являются ли человек, представший здесь перед судом, и предположительный виновник давнего преступления одной и той же личностью, может остаться без гарантированного ответа; процессы военных преступников дают поводы для подобных сопоставлений, случайности в которых известны» (*Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 146*).

² См.: *Плескачевский В.М. Криминалистическая идентификация и диагностика // Криминалистика. М., 2000. С. 14–15.*

кационным комплексом – набором свойств, характеризующим только данный предмет¹.

2. Идентификационный комплекс признаков относительно стабилен на протяжении идентификационного периода, в пределах которого сохраняется качественная определенность объекта.

3. Объект взаимодействует с внешней средой и отражается в ней в той или иной форме, с той или иной степенью полноты. В результате идентификационный комплекс признаков переходит в след. Поэтому установление идентичности – это рефлексия состоявшегося взаимодействия отражаемой и отражающей систем. Идентификация основывается на сопоставлении объекта и его отображений, в которых должны быть зафиксированы устойчивые свойства объекта. Условием успешной идентификации является фиксация условий отражения объекта и характера представленности его признаков в отображениях, некоторые из них избираются в качестве отождествляющих (идентифицирующих) объектов.

Представленные положения криминалистического учения об идентификации имеют общепhilosophический характер. Поэтому возникает

¹ Идентификационную функцию выполняет именно комплекс признаков, но не каждый из них в отдельности. Так, по оценке Л.М. Дробижевой, в современных условиях доминанты этнической идентичности – язык и культура, тогда как российская идентичность основывается на общей государственности и в меньшей мере – на исторической памяти (*Дробижева Л.М. Заключение // Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижева. М., 2013. С. 439*).

Описывая этническую идентичность как многопризнаковую систему (от антропологического типа до характерных проявлений этнопсихологии), Э.В. Хилханова, наоборот, высказывает мнение о том, что язык – не облигаторный, а факультативный компонент структуры этнической идентичности (*Хилханова Э.В. Язык и этническая идентичность национальных меньшинств в современной России // Изменяющийся языковой мир. Пермь, 2002. URL: <http://www.philology.ru/linguistics1/khilkhanova-02.htm>*) (дата обращения: 30.03.2020).

По оценке А.В. Бильтриковой, бурятская интеллигенция в целом убеждена, что бурятский язык – не более чем символ национального единения, а реальные формы его функционирования не столь уж важны (*Бильтрикова А.В. Интеллигенция и процессы национально-культурного возрождения бурятского народа // Проблемы нового этапа культурного возрождения народов Бурятии (по материалам социологических исследований). Улан-Удэ, 2001. С. 37*).

вопрос об эпистемологической характеристике задачи идентификации: на каком уровне (этапе) философского исследования возникает и решается эта задача?

На наш взгляд, это философская задача феноменологического уровня – задача работы с эмпирически данными явлениями и проявлениями¹. Именно на этом уровне объекты воспринимаются как отдельные, единичные и конкретные, данные в пространственно-временной ограниченности и определенности². Здесь же возникают сомнения в аутентичности бытия, адекватности отображения объектов. На этом этапе исследования философ работает не только с конкретной эмпирией, но и располагает предварительными конструктами, шаблонами интерпретации. С учетом этого феноменология рефлексивна, как рефлексивна и процедура идентификации.

На наш взгляд, именно в феноменологическом плане трактует проблему идентичности Х.Г. Тхагапсоев. Так, он отмечает, что понятие идентичности фиксирует некую форму регулярности и порядка – тождественности и самотождественности вещи. Идентичность выступает как мера состояния бытия (его порядка, регулярности, самотождественности, аутентичности), а также как мера тождественности объек-

¹ Выделение широкого спектра идентичностей (национальной, конфессиональной, государственной, сословной, классовой, расовой и пр.) относят к феноменальному уровню (*Идентичности* и ценности в эпоху глобализации. С. 8).

² Определяя понятие идентичности в русле общепhilosophической традиции, П.А. Сорокин подчеркивал единичность идентифицируемого объекта. Под единицей он понимал всё то, что изменяется (вещь, динамическое состояние, процесс). А идентичность – это тождественность единицы, сохраняющаяся при ее изменениях. «Более того, несмотря на то что эта единица претерпевает изменение или находится в процессе, она должна мыслиться как сохраняющая свою идентичность в течение всего процесса, в который вовлечен, – писал он. – Любая единица существует до тех пор, пока сохраняет свою тождественность или идентичность. Теряя ее, она перестает существовать как данная единица, как одно и то же логическое подлежащее. Если же она перестает существовать, то не может находиться в каком-либо процессе или претерпевать какое-нибудь изменение, потому что несуществующее не способно ни изменяться, ни оставаться неизменным» (*Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика*. С. 97–98).

та неким образцам (типам, моделям, стереотипам поведения)¹. Исходное для идентификации состояние неопределенности² как раз и выражает эмпирический этап познания, когда феномен узнается и распознается на основе имеющихся моделей.

Позиционируя свое понимание проблемы идентичности, Х.Г. Тхагапсоев выделяет три концепции³.

В первой концепции идентичность соотносится лишь с ментально-психическими процессами самоотождествления индивида с некими образцами (эталоном, нормами, группами) бытия. На взгляд исследователя, это тип субъективной позиции человека по поводу того, «кто он есть, с кем схож». По его мнению, при таком понимании идентичность фактически становится «вещью-в-себе». Поддерживая эту оценку, добавим, что в данном случае идентичность не отличается от самоидентификации. И не ясно, какими идентифицирующими объектами оперирует субъект самоидентификации.

Ко второй концепции Х.Г. Тхагапсоев относит трактовки, в которых идентичность есть эссенциальное, объективно сущее, онтологичное.

Третья концепция видит в идентичности объективно верифицируемые маркеры (паттерны) восприятия объекта в его целостности. Сам же Х.Г. Тхагапсоев предлагает понимать под идентичностью «знаниевый конструкт», форму знания и предикации о сущностях.

На наш взгляд, указываемая предикация о сущностях действительно является конструктом, но существующим в референции (отношении) и возникающим в некоторой коммуникации. Поэтому идентичность иногда определяется как отношение, то есть как тождество в различии, или как конкретное тождество⁴. Например, Н.А. Францева

¹ Идентичность как навигатор сознания / Х.Г. Тхагапсоев, Л.М. Мосолова И.В. Леонов, В.Л. Соловьева. СПб., 2016. С. 76.

² Подчеркивается, что категория идентичности «соотносится лишь с такими формами структурной организации и регулярности бытия, которые содержат некий момент неопределенности и спонтанной изменчивости» (*Тхагапсоев Х.Г.* Идентичность как философская категория // Гуманитарий юга России. 2012. № 7. С. 83).

³ Там же. С. 79.

⁴ Обращая внимание на то, что после эпохи спекулятивной философии тождество нужно мыслить как опосредованное, М. Хайдеггер пишет: «В самости содержится отношение “с”, и таким образом мы имеем опосредование, связь, синтез: единение в единстве» (*Хайдеггер М.* Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М. 1991. С. 70).

отличает идентичность от тождества и придерживается определения идентичности как соотнесенности чего-либо («имеющего бытие») с самим собой в связности и непрерывности собственной изменчивости¹. Поясняя свое определение, она дифференцирует два аспекта идентичности как отношения – статичный и динамичный. «В статичном аспекте идентичность представляется в виде фиксированного, “реального” равенства объекта самому себе в рамках некоторого интервала (набора) качеств, характеризующих объект как целостность, – пишет она. – В динамическом аспекте идентичность является длящимся внутренним равенством объекта с собой (Эриксон), сохранением качественной определенности объекта. Идентичность мы рассматриваем в самом широком смысле слова как определенный род отношения. Поскольку отношение идентичности, сходства “связывает” соотносящиеся стороны, идентичность предполагает отношение различия (соотносящиеся стороны!), и отношение различия включает в себя момент идентичности хотя бы в том смысле, что оно симметрично»².

В таком отношении идентичность существует не только как результат, итог и актуальное состояние, но и как процесс. Данный процесс движется в актах идентификации и самоидентификации, которые важно отличать от идентичности. М.Х. Фарушкин обоснованно, как мы полагаем, пишет: «Идентичность следует отличать от идентификации, которая представляет собой процесс, характеризующий установление связи (принадлежности) человека с одним или несколькими из перечисленных объектов. Это оценка и признание связи не только самим индивидом, но и со стороны “других”»³. Он предлагает различать две формы идентификации: самоидентификацию и внешнюю иденти-

¹ *Францева Н.А.* Категория традиции в философском познании: логико-гносеологический анализ: дис. ... канд. филос. наук. Челябинск, 2015. С. 64.

² Там же. С. 65–66. В связи с этим Н.А. Францева вводит представление об интервале идентичности, ограничивающем идентификационный комплекс признаков объекта. Очевидно, что понятие интервала идентичности коррелирует криминалистическому понятию идентификационного периода.

³ *Фарушкин М. Х.* Этническая идентичность: содержание и функции // Многоликая российская идентичность в условиях глобализации / под ред. Е.М. Николаевой. Казань, 2010. С. 77.

фикацию¹. На его взгляд, важно не только объективно принадлежать к какой-либо группе, но и выстроить соответствующее отношение, основанное на внутреннем ощущении. Поэтому понятие идентичности необходимо включает в себя как наиболее достоверный «субъективный момент – осознание указанной принадлежности самим человеком (самоидентификация)»².

Объект как единичное (даже в его массовости) выступает перед нами, экзистирует. И его экзистенция, идентифицируемая нами, обусловлена нашей собственной экзистенцией. Поэтому категорию идентичности представляется правильным позиционировать как категорию экзистенциальной феноменологии³.

Важно отметить, что интерес к проблеме идентичности обусловлен экзистенциальной потребностью человека в укорененности, обретении единства с окружающим миром, а также аффилиативной потребностью – потребностью в принадлежности той или иной культурной общности⁴. В связи с этим обращается внимание на продуктивность экзистенци-

¹ Внешняя идентификация может быть настолько значимой, что способна поставить под вопрос самоидентификацию: «Наше внутреннее переживание своей причастности к некоему социальному целому требует подтверждений в форме адекватных культурных репрезентаций. Мы разговариваем на языке данного сообщества, разделяем общие черты бытовой культуры, используем понятную только этому сообществу систему символов. На этом основании члены “нашего” сообщества должны узнать и принять нас как “своих”. От этого зависит, будет ли “легитимна” избранная нами идентичность с точки зрения собственного этнокультурного целого (“мы-группы”), а значит – неконфликтна с точки зрения социальной адаптации. Однако это условие является “необходимым, но недостаточным”, поскольку даже в случае подобной легитимности в глазах “мы-группы” субъективная индивидуальная идентичность может быть оспорена с позиций иной этнокультурной группы, если образ индивида противоречит сложившемуся у нее коллективному образу группы, к которой индивид себя приписывает» (*Малыгина И.В. Методологические дискурсы этнокультурной идентичности: ресурс взаимодополнительности // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 5. С. 220*).

² *Фарукишин М. Х. Этническая идентичность: содержание и функции. С. 79.*

³ *Джонстон Б.В. Экзистенциальная феноменология и социология Питирима Сорокина // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Том II. № 2.*

⁴ *Малыгина И.В. Методологические дискурсы этнокультурной идентичности: ресурс взаимодополнительности // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 5. С. 219.*

ального аспекта изучения идентичности. Идентичность определяется как достижение определенной экзистенциальной позиции, противостоящей одиночеству и отчаянию. Эта экзистенциальная позиция предполагает ограничивающее и одновременно сопричастное отношение к миру¹.

Очевидно все-таки, что идентичность – это не столько достигаемая позиция, а актуальная реальность, возможно, по-разному отображаемая в идентификациях и самоидентификациях. Это некоторая неотъемлемая характеристика экзистенции, существующей в ее отношениях с миром. Как представляется, именно об этом пишет Н. Аббаньяно: «Существование постоянно ставит меня перед лицом другого: я могу как-то существовать, лишь если сосуществую, ибо я могу определить-ся в какой-то задаче, функции, действии, чувстве, лишь определяя в то же самое время других, связанных со мною непосредственно или опосредованно в задаче, в функции, в действии или в присущем мне чувстве. Экзистенция – это движение, которое постоянно ведет меня за мои собственные пределы: не только в мир, но и в среду других людей. Благодаря своему собственному индивидуализирующему характеру экзистенция устанавливает мою жизненно необходимую связь между мной и другими, поэтому моя индивидуальность ограничивается и формируется комплексом детерминаций, которые выходят за мои пределы и с необходимостью включают в себя других людей. Мое существование в силу того, что оно мое, – существование с другими. На вопрос: что такое другие? я могу ответить, лишь отвечая на другой вопрос: что такое я для самого себя? Ни один, ни другой вопрос не является по своей природе ни объективным, ни теоретическим. Оба допускают один-единственный – экзистенциальный ответ»².

Можно предполагать, что идентичность – феномен экзистенции, и постигается он феноменологически, т. е. на феноменологическом уровне философского познания. Отнесение идентичности к экзистенции выдвигает вопрос о ее месте в структуре экзистенции. Очевидно, что идентичность не входит в ряд традиционно выделяемых экзистенциалов.

Ближайшим претендентом на роль экзистенциального коррелята идентичности является коэкзистенция, представление о которой введе-

¹ Сапожникова Р.Б. Анализ понятия «идентичность»: теоретические и методологические основания // Вестник Томского государственного педагогического университета. Сер.: Психология. 2005. Вып. 1 (45). С. 16.

² Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. СПб., 1998. С. 139–140.

но Н. Аббаньяно. Он убежден в том, что экзистенция обладает коэкзистенциальной природой: «И тогда индивид может продвигаться к бытию своего Я и мира лишь при условии изначального продвижения к бытию другого индивида, другого Я и общей принадлежности к миру. Коэкзистенция выражает изначальную форму экзистенциальной трансценденции. Отношение с самим собой и миром изначально является отношением существа с другим существом, человека с человеком. ...В этом признании человек принимает себя и осуществляет в собственной судьбе, упрочивает себя в том, что он есть изначально – коэкзистенция, Я, единство, разум, телесность – и склонен свободно принять присущую ему судьбу»¹.

Значимость коэкзистенциальности подчеркивается в японской философии, опирающейся на традицию буддизма, который утверждает пустотность всего сущего. «Японская культура не строится на необходимости достижения единства “я”, – пишет О.С. Новикова, – и в этом смысле не стремится к идентификации себя как единой, субстанционально понятой личности. Наоборот, японцу предписано быть разным в зависимости от ситуации коммуникации и ее характера»².

Вацудзи Тэцуро пришел к выводу о том, что поиски индивидуальности внутри сознания «я» тщетны: «сами по себе индивиды пусты: их создает только отрицание той общности, к которой они принадлежат»³. Только внешнее окружение, интегрируемое в индивида, конституирует его идентичность. Согласно Нисидо Китаро, не существует абсолютно независимого личного «я»: «Я становится “я” только посредством узнавания другого, равно как другой становится “другим” только благодаря признанию его мною»⁴.

¹ Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. СПб., 1998. С. 176.

² Новикова О.С. Особенности социальной самоидентификации при переходе от традиционного общества к современному (на примере Японии): дис ... канд. филос. наук. Новосибирск, 2016. С. 52.

³ Цит. по: Карелова Л.Б. Философско-антропологические взгляды Вацудзи Тэцуро в контексте его полемики с западноевропейской мыслью первой половины XX в. // Историко-философский ежегодник'2009 / Ин-т философии РАН. М., 2010. С. 339.

⁴ Цит. по: Карелова Л.Б. Модели личности в японской мысли XX века в контексте проблемы соотношения «я» – «другой» // Историко-философский ежегодник'2010 / Ин-т философии РАН. М., 2011. С. 396.

Предложенная интерпретация идентичности как коэкзистенции не противоречит привычной феноменологии идентичности человека. Но общенаучное понятие идентичности относит ее не только к человеку, но и к любому объекту, который экзистенцией, казалось бы, не является. В связи с этим представляет интерес выдвигаемая в японской философии идея коэкзистенциальности как свойства любого сущего. Нисида Китаро допускал, что «некто, противостоящий индивиду и способствующий определению его как индивида в диалектической корреляции “я – другой”, может быть необязательно человеком или обществом, но также естественным природным окружением»¹. Он также утверждал: «Когда мир осознает /себя/, осознает себя и наше “я”. Когда наше “я” осознает себя, мир осознает себя»².

Отсюда представляется необходимым уточнить объем понятия «экзистенция». По умолчанию в него входят только люди³. Сравнивая человека с камнем, деревом и орлом, М. Хайдеггер видит общее между ними в том, что они внедрены в бытие и принадлежат ему⁴. Но отличие человека как мыслящей сущности состоит в открытости бытию, благодаря чему бытие присутствует в человеке: «Человек и бытие вверены друг другу. Они принадлежат друг другу»⁵.

¹ Там же. С. 396–397.

² Там же. С. 401.

³ К Ясперсу трудно было представить, что человеку способен дать ответ не только человек: «Экзистенция, осматриваясь по сторонам в мире явлений, ищет экзистенцию на пути рассмотрения явлений. И тогда, будучи склонна говорить о явлениях так, как никогда не стало бы говорить о них сугубое рассмотрение, она обнаруживает наклонность видеть всё в мире как экзистенцию. Но доступный рассмотрению мир природы не становится в действительности экзистенцией; никогда не удастся достичь подлинно общего между человеком и тем, что есть в мире другое. Человеческое бытие желает вопрошания и ответа, но отвечает человеку только человек» (*Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции*. М., 2012. С. 428).

Но, по Платону, «слова дуба были первыми прорицателями», было довольно «слушать дуб или скалу, лишь бы только те говорили правду» (*Платон. Федр // Платон. Сочинения в четырех томах*. СПб., 2007. Т. 2. С. 222–223). В Додоне можно было послушать шум и шелест священного дуба, журчание ключа, звон медной посуды на ветру, в Делосе – шелест лаврового дерева.

⁴ *Хайдеггер М. Закон тождества*. С. 73.

⁵ Там же. С. 74.

Взаимопринадлежность человека и бытия действительно выражает природу идентичности. Но отрицание возможности «внедрения» бытия в другие (кроме человека) объекты сомнительно в разных смыслах.

Описывая отдельные пограничные ситуации (смерть, страдание, борьбу, вину), К. Ясперс признавал, что животное испытывает те же аффекты, что и человек. Но он не признавал за животными аффектами статус экзистенциалов, так как полагал, что они «слепы» и не прозревают пограничные ситуации, не осознают и не предвидят их¹.

Подобная квалификация нам кажется ограниченной. Несколько более точен, по-видимому, Х. Ортега-и-Гассет. В отношениях человека и животного (в отличие от отношений с растением и камнем) наблюдается, на его взгляд, разительная перемена, состоящая в том, что человек для животного существует, так как животное ожидает действия человека, готовится к нему и отвечает на него. «Иначе говоря, не только животное для меня существует, я сам тоже существую для него, я для него – другое животное», – заключал Х. Ортега-и-Гассет². Поэтому отношения человека с животным взаимны. Это «мы-бытие».

Понятие экзистенции как существования, по нашему мнению, не следует необоснованно сужать, как это предложено в экзистенциализме. Камень тоже экзистирует. Экзистенция (от лат. *exsisto* – выступать, выходить, обнаруживать себя, возникать, показываться) – это существование, проявляющееся в выступлении, манифестации. Это «выход из себя», «бытие-впереди-самого себя», имеющее перспективу. И в этой перспективе нельзя отказывать всему, что бытийствует в мире.

Такое широкое понимание экзистенции М. Хайдеггер намечал в понятии фактичности. Как констатирует П. Александровичюс, это конкретное существование, «постоянно и самообновляющееся, интерпретирующее себя в качестве озабоченного сущего движение»³. Следовательно, возможность более широкого понимания экзистенции была, но она не реализовалась в философском процессе.

¹ Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. С. 223–253.

² Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Избранные труды. М., 1997. С. 539.

³ Александровичюс П. Возникновение и значение понятия фактичности (Faktizitat) в философии М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и социокультурные тренды современности (в честь 125-летия М. Хайдеггера). Мурманск, 2015. С. 13.

Поэтому в общем виде экзистенцию можно интерпретировать широко, не сводя ее только к человеку. А идентичность, как можно заключить из предыдущего изложения, следует позиционировать как экзистенциально-феноменологическое по гносеологическому статусу понятие. Идентичность – это коэкзистенция, или, более точно, коэкзистентность экзистенции.

§ 2. Этносоциальная идентичность: фокус аффилиации

Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев, О.В. Долженкова

Ситуацию коэкзистенции М. Хайдеггер обозначал как взаимопринадлежность, а Х. Ортега-и-Гассет – как взаимность. Эти термины фиксируют необходимость, нужду в интеграции. Следовательно, здесь можно констатировать удовлетворение потребности в аффилиации. Поэтому идентичность можно рассматривать с точки зрения тех потребностей, к реализации которых она имеет отношение.

Известно, что существует множество классификаций потребностей. Внимания заслуживают две классификации российских исследователей – классификация П.В. Симонова и классификация С.Б. Каверина.

П.В. Симонов выделяет биологические (витальные), социальные и идеальные потребности, при этом отмечая, что у человека нет чисто биологических потребностей, так как они опосредованы социальной средой, и в то же время социальное в человеке имеет предысторию своего существования на «дочеловеческом этапе»¹. К биологическим, призванным обеспечить индивидуальное и видовое существование человека, он относит потребности в пище, сне и т. д., к собственно социальным – потребность принадлежать к социальной общности и потребность следовать нормам, без которых невозможно существование социальных систем. К социальным, по его мнению, принадлежат и так называемые этнические потребности, связанные с причислением себя к определенному этносу.

Классификация С.Б. Каверина строится на различении четырех основных видов деятельности (труд, общение, познание и рекреация),

¹ Симонов П.В. Мотивированный мозг. Высшая нервная деятельность и естественно-научные основы общей психологии. М., 1987. С. 44–45.

каждому из которых соответствует своя группа потребностей, начиная с биологического прототипа и далее в последовательности, отражающей более высокую ступень социализации. Так, трудовой деятельности соответствует базовая потребность в безопасности и самосохранении, а базовая потребность в эмоциональном контакте постепенно переходит в потребность в общении и затем – в нравственные потребности. Потребность в эмоциональном контакте у С.Б. Каверина по-иному называется потребностью включения в социум. Познавательной и рекреативной деятельности соответствуют такие базовые потребности, как ориентировочная потребность и потребность в двигательной активности. На высшем уровне социализации они, в свою очередь, соотносятся с потребностями в смысле жизни и в подготовленности к преодолению препятствий¹.

Потребности, будучи связанными как с биологической, так и с социальной природой человека, играют важную роль в формировании его поведения. Анализ классификаций позволяет выделить базовые (основные) и производные потребности. К первым следует в первую очередь отнести потребность в самосохранении и affiliативную потребность.

С учетом рассмотренных классификаций важно выделить связь между этнической идентичностью и affiliативной потребностью, на основе которой прослеживается взаимосвязь этнической идентичности с другими потребностями.

Во-первых, affiliативная потребность, несмотря на свою генетическую связь с биологическими потребностями, является одной из основных специфических потребностей человека². Каким бы ни был генезис affiliативной потребности, по своим функциям она связана с сохранением социума, поскольку биологические потребности первичны лишь с точки зрения времени возникновения, а социальные являются приоритетными в структурно-функциональном смысле. И так как человек не может выжить без сотрудничества с другими, то affiliативная потребность – необходимое условие реализации потребности в самосохранении.

¹ Каверин С.Б. Мотивация труда. М., 1998. С. 34–38.

² Хотинец В.Ю. Этническая идентичность и толерантность. Екатеринбург, 2002. С. 114.

Во-вторых, в выделенных выше классификациях подчеркивается взаимосвязь аффилиативной потребности с потребностями следования нормам, отражающим ценностный смысл включенности в социальную среду. Представляется, что аффилиативная потребность, потребность в самосохранении и потребность следования нормам тесно связаны между собой. Так, принято подчеркивать взаимозависимость существования нравственных норм и самосохранения коллектива. Они возникают только с появлением соответствующей потребности в регулировании, которая, в свою очередь, обусловлена необходимостью обеспечить функционирование социума. Нравственные потребности отражают интересы коллектива и являются проявлением аффилиативной потребности.

Таким образом, через аффилиативную потребность можно проследить взаимосвязь этнической идентичности как со специфическими человеческими потребностями – потребностью в нормативном регулировании, так и с базовыми витальными потребностями в виде потребности в самосохранении. Взаимосвязь с этими фундаментальными потребностями лежит в основе устойчивости этнической идентичности.

Этническая идентичность часто рассматривается в качестве приоритетной по отношению к другим видам идентичностей. Подобный приоритет отдается ей и в примордиализме, где она понимается как приобретаемая индивидом при рождении¹, и в конструктивизме, где она связывается со статусом, вышестоящим по отношению к большинству других идентичностей и налагающим ограничения на все виды деятельности².

Коренное отличие этнической идентичности обусловлено также ее ориентацией в прошлое, что дает ощущение смысла существования³. Ее специфические черты могут быть выявлены и при анализе существующих подходов к этничности, а именно: рассматривается ли этническая идентичность как сущностная ценность или же служит инструментальным целям. Так, одним из ключевых в субъективистском

¹ *Isaacs H.R.* Basic Group Identity: The Idols of the Tribe. *Ethnicity // Theory and Experience* / ed. by N. Glazer and D.P. Moynihan. Cambridge, 1975. P. 32–34.

² *Барт Ф.* Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / отв. ред. Ф. Барт. М., 2006. С. 20.

³ *De Vos G., Romanucci-Ross L.* Ethnicity: Vessel of Meaning and Emblem of Contrast // *Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change* / ed. by G. De Vos and L. Romanucci-Ross. California, 1975. P. 363–364.

подходе является представление о рациональном выборе этнической идентичности¹, который трактуется как средство достижения политических, экономических и других целей.

Яркий пример рациональной смены этнической идентичности описан Ф. Бартом в очерке о пуштунах, становящихся белуджами². По свидетельству автора, белуджи более успешны во внешних конфликтах. На границе с хазарейцами изменения пуштунской идентичности не происходит³. Смену идентичности на границе с белуджами Ф. Барт трактует как следствие «провальных результатов», которые предоставляют индивиду пуштунская идентичность в новых обстоятельствах⁴.

Смена идентичности может рассматриваться в данном случае как механизм адаптации и выживания индивида или группы в условиях, когда старые нормы поведения перестают соответствовать новой социальной среде. Чтобы получить ценимые материальные или социальные блага и воспользоваться возможностями, предоставляемыми обществом, индивид вынужден избавляться от своих специфических этнических характеристик или скрывать их, поскольку его оценка представителями доминирующей этнической группы является негативной и демонстрация собственной идентичности связана с понижением социального статуса⁵.

В этом смысле идентичность имеет важное экономическое значение⁶. В системе отношений аффилиации осуществляется признание людей своими или чужими. Следовательно, производится их присвоение или отчуждение в тех или иных аспектах взаимоотношений. Как отмечается, индивиды не склонны к оппортунистическому поведению по отношению к своим, то есть по отношению к тем, кто им нравится

¹ Обсуждение доклада В.А. Тишкова «О феномене этничности» // Этнографическое обозрение. 1998. № 1. С. 46.

² Барт Ф. Введение. С. 27.

³ Там же. С. 154.

⁴ Там же. С. 30, 161.

⁵ Эйдхейм Х. Когда этническая идентичность становится социальным стигматом? // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / отв. ред. Ф. Барт. М., 2006. С. 56–57, 60–61.

⁶ В экономической науке сформировалось соответствующее направление исследований. См.: Акерлоф Дж.А., Крэнтон Р.Е. Экономика идентичности. Как наши идеалы и социальные нормы определяют, кем мы работаем, сколько зарабатываем и насколько несчастны. М., 2010.

и / или с кем они проживают на одной территории. Идентичность содействует коллективным действиям, мотивируя на соучастие в делах группы. Членам собственной группы оказываются преференции, и к ним предъявляется меньшая требовательность, тогда как по отношению к чужакам чаще возможен обман и несоблюдение заключенных договоренностей. Чем устойчивее идентичность, тем сильнее связи в сообществе и тем больше ресурсов можно привлечь в случае необходимости с минимальными издержками обращения¹.

В исследовании Х. Эйдхейма понижение социального статуса саамов западного Финнмарка оценивается как осложнение их полноценного участия в экономической жизни общества. Их саамская идентичность связана с традиционными видами хозяйственной деятельности, с помощью которых саамы в данном регионе уже не имеют возможности в должной мере удовлетворять свои потребности в жизнеобеспечении. Аналогичным образом индивид в Дарфуре получает доступ к необходимым средствам производства, практикуя определенные модели поведения, связанные с этническими ярлыками².

В вопросе о сознательном изменении этнической идентичности представители конструктивистского подхода разделяют два момента, касающиеся социальной и личностной ориентации. Первый отражает особенности регулирования взаимодействия между людьми, осуществляемого посредством ценностей и норм. «Фор, – пишет Г. Холанд, – превращается в баггара в тот момент, когда становится номадом». С этой точки зрения важна категоризация его как баггара другими и регулирование его поведения теми же правилами, что и баггара³.

¹ Барбашин М.Ю. Оптимальные институциональные стратегии и идентичность в условиях неопределенности социальных дилемм (на примере бинарных игр) // Журнал институциональных исследований. 2014. № 4. С. 128.

Отмечалось, что идентичность является одним из наиболее эффективных интегративных и мобилизационных механизмов, действующим не на основе применения внешнего принуждения, а на основе добровольного принятия модуса поведения, свойственного группе (Реутов Е. Гражданская идентичность в российском и украинском обществах // Власть. 2014. № 5. С. 169).

² Барт Ф. Введение. С. 32.

³ Холанд Г. Экономические факторы в этнических процессах // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / отв. ред. Ф. Барт. М., 2006. С. 87.

Относительно личностной ориентации признается, например, что личность форского крестьянина не изменяется сразу после того, как он становится номадом. Ф. Барту также приходилось слышать от отдельных групп белуджей, что они «на самом деле пуштуны». Поэтому он отмечает, что этническая идентичность оказывается здесь одновременно вопросом происхождения и нынешней идентичности¹, но этот личностный аспект остается в стороне². Принятие во внимание только социального момента означает, что рассматривается изменение лишь одного из компонентов этнической идентичности, который связан с адаптацией к социальным условиям и реализацией экономических потребностей, являющихся промежуточными на пути к удовлетворению базовых потребностей (в частности, потребности в самосохранении).

В условиях интернационализации общественной жизни, миграционных процессов и межэтнических браков описанные ситуации становятся повсеместными и фиксируются в виде феномена множественной этнической идентичности³. Индивиды и / или группы причисляют себя к двум и более этнокультурам. Отмечается, что множественная этническая идентичность ситуативна и инструментальна. «Индивиды и группы, имеющие множественную этническую идентичность, – пишет В.С. Курске, – могут переключаться с одной “частичной” идентичности на другую, руководствуясь мотивами, выгодой, необходимостью или же другими причинами»⁴. При этом множественная идентичность может давать синергетический эффект и выступать в качестве значимого культурного капитала.

Множественная этническая идентичность динамична, гибка и адаптивна. При ослаблении какого-либо этноконсолидирующего или этнодифференцирующего признака доминантными становятся другие маркеры.

Смена этнической идентичности в связи с вопросами личностной ориентации касается реализации определенных психологических потребностей. Пониманию этого вопроса служит рассмотрение этнической идентичности как символической конструкции, реализующейся с

¹ Барт Ф. Введение. С. 36.

² Холанд Г. Экономические факторы в этнических процессах. С. 87.

³ Курске В.С. Множественная этническая идентичность: теоретические подходы и методология исследования (на примере российских немцев): автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2011.

⁴ Там же. С. 16.

помощью психологических механизмов¹. При таком понимании этничность может рассматриваться как когнитивная карта истории и современности, обеспечивающая связь поколений и основу интерпретации жизненного опыта². Поскольку психика является отражением культурной среды, построенной на определенной нормативно-ценностной основе, то в этом смысле этническая идентичность связана с сохранением значимых ценностей, выражающих потребности в устойчивом способе существования³.

Подобную функцию выделяет Э. Фромм и для аффилиативной потребности в целом⁴, а Э. Эриксон – для идентичности⁵. Специфика же аффилиации с этнической общностью обусловлена приоритетным положением этнической идентичности среди других идентичностей, поэтому соотнесение себя с этнической общностью является необходимым условием реализации данной потребности.

Постепенная смена этнической идентичности в ходе социализации охватывает изменение целостной структуры этнической идентичности. Оно также связано с потребностью в самосохранении. В качестве примера можно привести наблюдения Р. Парка о втором поколении китайских и японских эмигрантов в Америке⁶. Для них социализация проходила в ситуации, когда этническая принадлежность их родителей затрудняла реализацию потребности в самосохранении. Подобные процессы социализации описываются и представителями конструктивизма⁷. Рациональность изменения этнической идентичности пред-

¹ *Скворцов Н.Г.* Этничность в современном обществе: подходы и проблемы // Возрождение культуры России: диалог культур и межнациональные отношения. Вып. 4. СПб., 1996. С. 45–46, 48.

² *Коротеева В.В.* Этнические символы и символическая природа этничности, концепции Дж. Армстронга, Э. Смита и Э. Хобсбаума // Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества / отв. ред. Л.М. Дробижева, Т.С. Гузенкова. М., 1994. С. 46.

³ *Стефаненко Т.Г.* Этническая идентичность и некоторые проблемы ее изучения // Этнос. Идентичность. Образование. Труды по социологии образования / отв. ред. В.С. Собкина. Том 4. Вып. 6. М., 1998. С. 90, 92.

⁴ *Фромм Э.* Бегство от свободы. С. 36.

⁵ *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М., 2006. С. 40, 49.

⁶ *Парк Р.Э.* По ту сторону наших масок // Личность. Культура. Общество. Т. 3. 2001. Вып. 1. С. 108–109.

⁷ *Эйдхейм Х.* Когда этническая идентичность становится социальным стигматом? С. 54, 58–59.

ставляет собой здесь долговременную жизненную стратегию, нацеленную на выживание в изменяющихся социальных условиях.

Однако реализация потребности в самосохранении при изменении социальных условий возможна не только с помощью изменения этнической идентичности, но и посредством ее сохранения, как это происходило с саамами внутренней части Финнмарка и хауса в Ибадане. Такой путь реализации данной потребности возможен, если сохраняется экономическая ниша, обеспечивающая полноценное участие в жизни общества¹.

На основе примеров конструктивистских и инструменталистских подходов прослеживается связь этнической идентичности с социально-экономической сферой, являющейся основой обеспечения потребности в самосохранении. Возникает вопрос: почему этническая идентичность так тесно связана с потребностью в самосохранении?

Изначально этническая общность обеспечивала полный цикл жизнедеятельности индивида и удовлетворение всех необходимых потребностей. Переход к формам жизнеобеспечения индустриального общества привел к тому, что связанные с воспроизводством культуры институты стали выполнять функции, которые ранее выполнял весь жизнеобеспечивающий комплекс. В связи с этим реализация потребностей, осуществляемая этнической общностью, расщепляется и переходит на символический и психологический уровень. Именно поэтому возникает такое явление, как смена этнической идентичности в форме изменения набора ценностей и норм, которым следует в своем поведении индивид. Расщепление реализации потребностей также дает возможность разделять исследования социального и личностного моментов этнической идентичности. В качестве проявления этой тенденции должен рассматриваться рост опосредованности процесса их реализации. В частности, потребность в самосохранении начинает реализовываться через использование этнической идентичности для удовлетворения экономических потребностей. Потребность в самосохранении реализуется также в форме обеспечения психологического комфорта существования индивида, и особую значимость приобретает ценностный компонент этнической идентичности.

Ценностно-нормативному компоненту придается большое значение в рамках всех подходов к исследованию этничности и этнической

¹ Там же. С. 51–52.

идентичности. Особенно значимым изучение ценностных ориентаций является для конструктивистского подхода. Этническая идентичность ассоциируется здесь с определенным набором стандартов ценностей¹. Принадлежность к этнической категории предполагает общность таких стандартов.

Поскольку существование любого общества предполагает наличие основных ценностей, принимаемых членами этого общества, первоначальное обеспечение этнической общностью всего цикла жизнедеятельности индивида было бы невозможно без социальных норм, нарушение которых угрожает выживанию группы. Именно в силу своей специфики этническая идентичность связана с потребностью в следовании социальным нормам.

Изначально появление и функционирование социальных норм соотносится со всей совокупностью духовной и материальной сфер жизни общества, которые существовали в неразрывном единстве. Постепенное усложнение общества подразумевает разделение материальной и духовной сфер. В связи с этим ценности и нормы перестают быть обусловленными непосредственными условиями жизнедеятельности, перестают служить первоначально заложенным в них целям, связанным с непосредственным удовлетворением основных человеческих потребностей, и начинают использоваться как средство. Подобное использование ценностных ориентаций в инструментальных целях рассматривается представителями конструктивистского подхода. В частности, характерным здесь является пример перехода оседлых фор в группу кочевых багара. Этот переход здесь не вполне обусловлен необходимостью обеспечения выживания индивида и реализации его потребности в самосохранении, поскольку подобную возможность дает и идентичность фор. И переход в багара связан для фор лишь с необходимостью обеспечить сохранность накоплений, которые осуществляются в форме скота².

Таким образом, существование этнической идентичности связано с базовыми потребностями человека, имеющими как биологическую, так и социальную природу. Среди них определяющими являются потребности в самосохранении, принадлежности к группе, нормативного регулирования и обеспечения психологического комфорта существова-

¹ Барт Ф. Введение. С. 31.

² Холанд Г. Экономические факторы в этнических процессах. С. 79.

ния. Инструменталистский и конструктивистский подходы позволяют рассмотреть взаимосвязь этнической идентичности с этими потребностями в исторически различных общественных условиях, учитывающих усложнение социальной структуры и расщепление целостного жизнеобеспечивающего механизма.

§ 3. Этнокультурная идентичность: фокус ностальгии

Е.А. Тюгашев

Как представляется, одним из перспективных направлений исследования проблем этнической идентичности может выступать изучение ее связи с традиционной этнической культурой. Эта связь обычно переживается в чувстве ностальгии – тоски по родине, родному краю, по порождающему ландшафту.

В коэкзистенции не только человек внедрен в бытие, но бытие внедрено в него. Бытие действительно присутствует в человеке и сохраняется в нем, вследствие чего человек отождествляется с ним, выступает его проявлением, экзистенцией.

Заброшенность в бытие, в коэкзистенцию с другими актуализирует собственную экзистенцию. «Зов бытия» пробуждает тоску по собственному бытию – ностальгию. «Конструктивистская роль ностальгии, – пишет М.Н. Губогло, – способствует сохранению этических принципов, утверждению этнической идентичности человека, укрепляет связь с ранними этапами его жизни или его связи с “корнями”, то есть с далекими предками и пращурами, сохраняет и гармонизирует позитивные этические принципы и моральные ценности прошлого и настоящего, обеспечивает преемственность традиций, “примиряет” в общественном сознании прошлое с настоящим, стабилизирует и оптимизирует отношения и коммуникации в микро- и макросоциуме...»¹

Ностальгия актуализирует этнокультурную идентичность, привязанность к порождающему этнос культурному ландшафту. Принципиально важно, что культура этноса адаптивна, прежде всего, по отношению к ландшафту, и эта адаптация осуществляется в трудовой деятельности.

¹ Губогло М.Н. Образы ностальгии – ресурсы идентичности // Губогло М.Н. Этничность как истина и как правда. Опыт лексико-семантического исследования. М., 2017. С. 27.

Любопытно, что семантика латинского слова *cultura* как причастия будущего времени от *colo, colere* восходит к значениям: 1) обрабатывать, возделывать; 2) взращивать; 3) обитать, населять. Ю.С. Степанов подчеркивает, что вместе перечисленные значения составляют древнейший комплекс латинского слова *cultura*. Его концепт включает в себя три грани единого смысла: «обустройство того места, где живешь; прежде всего обработка земли, уход за ней; почитание богов – хранителей этого места; сбережение богами людей, которые в таком месте живут и которые так хорошо поступают»¹.

Как указывают Ю. Асоян и А. Малафеев, в латинском языке семантическое поле культуры складывалось из двух взаимосвязанных моментов: 1) «жить в каком-либо месте» – *colere, in-colere*; 2) «обживать какое-либо место, обрабатывать землю в своем месте» и уже отсюда «обрабатывать», «культивировать» – *colere*. «Таким образом, с точки зрения эволюции латинского *colere*, – пишут авторы, – значение “населять” скорее всего является исходным, тогда другие значения можно было бы толковать как производные ему»². Следовательно, первичное значение латинского *cultura* выражает деятельность некоторой локальной общности людей по обживанию какой-либо территории, ландшафта.

Семантика культуры как термина естественного языка включает процессуальный, деятельностный оттенок. Добавим следующее замечание А. Асояна и А. Малафеева: «Форму *colere* в латинском языке лингвисты возводят к индоевропейскому **kuel-*, имеющему значения “двигаться”, “вращаться”»³. Таким образом, лингвоконцепт культуры включает интуицию не просто одномоментного акта деятельности по обработке и видоизменению предмета, а деятельности систематически повторяющейся.

Лингвоконцепт культуры подразумевает предметность этой деятельности, ее обращенность на предмет культивирования. Применительно к этносоциальному организму таким предметом выступает обживаемое (или населяемое) место, земля. И это не выглядит странным,

¹ Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997. С. 15.

² Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры. Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX века. М., 2000. С. 30.

³ Там же. С. 29.

так как естественный ландшафт своего местообитания этнос трансформирует в антропогенный ландшафт¹.

Конкретные параметры ландшафта местообитания этноса определяют преобладающий хозяйственно-культурный тип труда и питания². В лоне труда возникает язык. Объекты местного ландшафта становятся предметами культа. Все существенные признаки этносоциальной общности определяются ее местообитанием³. Да и сам этнос считает себя порождением земли – своей родины.

¹ О роли человека и его культуры в развитии природы И.Г. Фихте вдохновенно писал: «...От него будут распространяться в бесконечность порядок и гармония там, где их еще нет, что одновременно с подвигающей вперед культурой человека будет двигаться и культура вселенной... Он включает не только необходимый порядок в вещи, он дает им также и тот, который он произвольно выбрал; там, где он вступает, пробуждается природа; под его взглядом готовится она получить от него новое, более прекрасное создание. Через его тело есть самое одухотворенное, что только могло образоваться из окружающей его материи; в его атмосфере воздух становится легче, климат мягче и природа проясняется в надежде превратиться через него в жилище и хранилище живых существ. Человек предписывает сырому веществу организоваться по его идеалу и предоставить ему материал, в котором он нуждается. Для него вырастает то, что раньше было холодным и мертвым, в питающее зерно, в освежающий плод, в оживляющую виноградную лозу; и вещество вырастает для него во что-нибудь другое, как скоро он предпишет ему иначе. Вокруг него облагораживаются животные, они отрешаются под его осмысленным взглядом от своей дикости и получают более здоровую пищу из рук своего повелителя, за которую они ему воздают добровольным послушанием» (*Фихте И.Г. О достоинстве человека* // *Фихте И.Г. Сочинения* в 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 437–438).

² В этом отношении представляется справедливым следующее суждение: «Свойственные различным этносам на протяжении всей истории культурно-хозяйственные модели и практики невозможно отменить. Как продукт общественного разделения труда, они возникают из недр развития социума и закрепляют хозяйственное решение, выбранное этносом в результате адаптации к условиям окружающей его среды» (*Манзанова Г.В. Традиции и новации...* С. 171).

³ Л.Л. Абаева одним из значимых параметров этнической группы считает территорию, на которой она исторически сложилась. «При этом большое значение приобретают не только ландшафтные особенности этой территории, но и климатические и погодные условия местности», – пишет она (*Абаева Л.Л. Идентичность в локусе бытия монгольских народов* // *Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: к 70-летию академика В.А. Тишкова* / [сост.: М.Н. Губогло, Н.А. Дубова]. М., 2011. С. 427). Так, равнинно-степное пространство, на ее взгляд, уже в силу специфики ландшафта располагает к спокойствию, выдержанности и уравновешенности.

Характеризуя архаическое отношение человека к ландшафту, В.Н. Топоров писал о том, что человек воспринимал себя как его часть: «В его сознании человек не более чем особая ипостась или инобытие места, характеризующееся, условно говоря, “активностью”...»¹ Узы, связывающие его с местом, со своей землей, подчеркивает автор, были связью принадлежности к матери сырой земле, к родине.

Аффилиативная потребность, следовательно, удовлетворялась не столько принадлежностью к конкретному коллективу с его персональным составом, сколько принадлежностью к вскормившей его матери-земле. Ландшафт выполняет «кормящую» функцию, а причастность к месту выражается материнским комплексом кормящего ландшафта². Поэтому логичным представляется качественную специфику этноса выражать через качественную специфику его местообитания.

Развитое представителями евразийства учение о существенной взаимосвязи этноса и ландшафта по аналогии с геологическим термином «месторождение» оперирует термином «месторазвитие». Последнее обычно понимается как родина этноса – неповторимое сочетание элементов ландшафта, где этнос впервые сложился как система.

Если отвлечься от геологического контекста, то родину этноса следовало бы называть именно его месторождением, понимая последнее в буквальном смысле слова как «место рождения». От месторождения этноса следует отличать его местообитание («местопроживание»), определившееся в результате территориальной мобильности³. И, наконец, встает вопрос о месторазвитии этноса как таковом.

¹ Топоров В.Н. О романе Андрея Белого «Петербург» и его фоносфере в «евразийской» перспективе // Евразийское пространство: Звук, слово, образ. М., 2003. С. 182.

² Домников С.Д. Хозяйство и культура: Введение в феноменологию традиционного текста. М., 2008.

³ В духовной культуре горцев присутствует мотив петрогенеза человека, его рождения из камня и превращения после смерти в камень. При депортации в Среднюю Азию горцы испытывали ностальгию по горам и искусственно пытались воссоздать каменное окружение. См. главу «Феноменология камня» в работе: Кучукова З.А. Карачаево-балкарская вертикаль. Нальчик, 2015. С. 113–148.

В термин «месторазвитие» евразийцы неявно вкладывали значение «места развития» этноса, т. е. того места, в котором он развивается. Признавая разумность такого толкования термина, хотелось бы обратить внимание и на его двусмысленность, амбивалентность. «Месторазвитие» в ближайшем значении этого слова есть «развитие места». И если в «месторазвитии» акцентировать внимание не на момент места, а на момент развития, то месторазвитие получает процессуальную интерпретацию.

Развитие места этносом и развитие этноса в данном месте – взаимообусловленные процессы. Качественная специфика ландшафта местообитания определяет качественную специфику этноса, а деятельность этноса воплощает его специфику в новое качество ландшафта¹. Актуально, в синхронии, культура этносоциального организма может быть относительно независимой от населяемой им территории. Но системно-генетически, в диахронии, не может не существовать геосоциальной детерминации культуры.

Поэтому культура как качественная специфика этносоциального организма должна усматриваться не в отделенности его от качественной специфики ландшафта, а в их существенной взаимообусловленности. Действительность культуры этносоциального организма опредмечивается в культурном ландшафте. Культура и есть обживание, обработка, возделывание ландшафта. Культура есть месторазвитие – взаимообусловленное развитие этноса и ландшафта.

¹ Важным представляется следующее замечание П.Н. Савицкого: «Всячески хотим подчеркнуть, что понятие месторазвития устанавливает “связи явлений” и что вопрос о направлении и природе причинных зависимостей с этой точки зрения не является существенным. Понятие “месторазвития” останется в силе, будем ли мы считать, что географическая обстановка односторонне влияет на социально-историческую среду или, наоборот, что эта последняя односторонне создает внешнюю обстановку; или же будем признавать наличие процессов обоих родов. Мы считаем, что научной является только эта последняя концепция. По нашему мнению, процесс, связывающий социально-историческую среду с географической обстановкой, есть процесс двусторонний» (Савицкий П.Н. Географический обзор России-Евразии // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 293).

Евразийцы улавливали «земной» характер культуры этносоциальных организмов. П.Н. Савицкий писал: «Однако в определенной степени и в определенных случаях также расы и расовые признаки должны быть рассматриваемы как принадлежность месторазвития: раса создается, возвращается месторазвитием и в свою очередь определяет его; месторазвитие формует расу; раса выбирает и преобразует месторазвитие. Несомненен тот факт, что при посредстве перечисленных и подобных им процессов культурные традиции оказываются как бы вросшими в географический ландшафт, отдельные месторазвития становятся культурно-устойчивыми, приобретают особый, специально им свойственный культурный тип...»¹ В другой заметке он указывал: «Культура нарастает в месторазвитие и потому передается в известной степени позднейшим насельникам страны. Задача заключается в том, чтобы точно определить степень и форму этой передачи...»²

Л.Н. Гумилев также обращал особое внимание на обратное воздействие этногенеза на ландшафт. И, к счастью, как отмечал он, воздействие человека на биосферу является в целом жизнеутверждающим. Поступательность и необратимость развития культуры он объяснял определяющим воздействием в культурной политике тех этносов, которые составляют часть вмещающего ландшафта и при его перестройке работают, не вступая в противоречие с ходом природных процессов и сохраняя в устойчивом биоценозе экологические ниши для растений, животных и людей³.

Таким образом, культура этноса есть геосоциальный процесс⁴ и вместе с этим – трудовой процесс. Этнос через культуру, порождает и утверждаемую в трудовой деятельности, укоренен в ландшафт-

¹ Там же. С. 289–290.

² *Савицкий П.Н.* Русские среди народов Евразии (методологическое введение в проблему). URL: [http:// gumilevica.kulichki.net/SPN/spn11. htm](http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn11.htm) (дата обращения: 20.04.2020).

³ *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990. С. 194–214.

⁴ Культуру, следовательно, нельзя противопоставлять природе: культура есть форма развития природы. Для описания этой формы развития применяют понятия «антропоценоз», «антропогенный ландшафт», «культурный ландшафт». Этими понятиями новое качество отображается косвенно, как видоизменившее свой субстрат, но не-в-себе и для-себя.

те¹. Поэтому этнос тождественен ландшафту, воспринимаемому через определенный тип трудовой деятельности. Именно через трудовую деятельность обеспечивается удовлетворение потребности этнического коллектива в самосохранении. А в силу общественного разделения труда эта потребность удовлетворяется через участие в труде, опосред-

¹ Важным представляется следующее положение В.В. Карлова: «В доиндустриальных обществах, если иметь в виду главные идентификационные признаки на уровне массового сознания, самым основным идентификационным параметром и критерием был прежде всего этнически специфичный для каждого народа способ адаптации к среде обитания, включая все его составляющие, то есть в первую очередь всю систему жизнеобеспечения и сами способы этого жизнеобеспечения, характер и способы действий. Носитель этнических свойств обладал при этом максимально полным “набором” этнических признаков и качеств» (*Карлов В.В. Этническая идентификация в системе идентичностей глобального мира: тенденции изменений // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: к 70-летию академика В.А. Тишкова. М., 2011. С. 470*).

В отличие от В.В. Карлова, полагающего, что в индустриальных обществах самоидентификация этноса происходит в сфере духовной культуры, мы считаем: 1) содержание и параметры духовной культуры во многом унаследованы от традиционной культуры, связанной с ландшафтом и этническим габитусом; 2) в жизнеобеспечении связь этноса с ландшафтом не утрачивается и во многом остается непосредственной.

Поэтому совершенно неслучайной представляется возникновение такой научной дисциплины, как этноэкология. См.: *Этническая экология: теория и практика* / ред.: В.И. Козлов, Н.А. Дубова, А.Н. Ямсков. М., 1991; *Козлов В.И. Этническая экология: становление дисциплины и история проблем. М., 1994; Этноэкологические исследования* / ред.: Н.А. Дубова, Н.И. Григулевич, Н.А. Лопуленко, А.Н. Ямсков. М., 2004; *Этноэкологические аспекты духовной культуры* / ред.: В.И. Козлов, А.Н. Ямсков, Н.И. Григулевич. М., 2005; *Этническая экология: народы и их культура* / ред.: Н.А. Дубова, Л.Т. Соловьева. М., 2008; *Этнос и среда обитания* / отв. ред. Н.А. Дубова, ред.: Н.И. Григулевич, А.Н. Ямсков. М., 2009.

Интересно и такое соображение: «...Для современного этноса экономическая среда, определяющая физическое потребление и условия жизни, – такая же внешняя среда, какой для более ранних форм этноса является природная экосистема (ландшафт), в которой различные этносы могут занимать различные социальные ниши, позволяющие извлекать жизненные ресурсы» (*Сафонов А.Л., Орлов А. Д. Нация и этнос в едином мире // Век глобализации. 2013. № 2. С. 159*).

ствованное участием в коллективе, организующим выживание в окружающей среде.

На основе данной взаимосвязи представляется возможным выдвинуть «трудовую» теорию происхождения этноса, аналогичную сформулированной Ф. Энгельсом «трудовой» теории происхождения языка. Косвенным образом «трудовая» теория этничности подтверждается тем фактом, что родной язык этноса функционально необходим прежде всего в трудовом общении в традиционных отраслях занятости. Как указывает Н.Б. Вахтин, люди, занимающиеся традиционными видами деятельности (оленоводством, морским зверобойным промыслом, рыболовством, охотой), часто вынуждены сохранять если не язык в полном объеме, то хотя бы соответствующую довольно сложную и обширную терминологическую систему, без которой такая деятельность затруднительна¹.

Постоянное использование профессиональной терминологии традиционных сфер занятости и соответственно языка, включенного в традиционный образ жизни, обеспечивает базу для сохранения родного языка. По данным Н.Г. Хайруллиной, самый высокий уровень национально-языковой компетенции – уровень свободного владения – отмечается у занятых в оленеводстве (80 % опрошенных), традиционных промыслах (50 %), рыболовстве (36,4 %), охоте и звероводстве (треть опрошенных)². Но заметим, что именно в таких отраслях, как охота и рыболовство, с коренным населением успешно конкурируют приезжие промысловики.

Ю.Н. Караулов также подчеркивает, что родной язык приноровлен к среде обитания и образу жизни его носителей, ориентирован на традиционные занятия населения, типично национальные промыслы и формы хозяйствования. «Так, охотник-манси подробно расскажет на мансийском, как надо устроить ловушку на медведя, но обсуждать вопрос о кандидате на выборах в местное самоуправление он будет по-русски...», – пишет автор³. Он указывает, что в межэтническом,

¹ Вахтин Н.Б. Языки народов Севера в XX веке: Очерки языкового сдвига. СПб., 2001. С. 225.

² Хайруллина Н.Г. Социологическая диагностика этнокультурной ситуации в северном регионе: дис. ...д-ра социол. наук. Тюмень, 2001. С. 191.

³ Караулов Ю.Н. Этнокультурная и языковая ситуация в современной России: лингвистический и культурный плюрализм. Ч. 1: Введение. Государственно-политические аспекты лингвокультурной ситуации в России. URL: http://www.gramota.ru/mag_arch.html?id=106 (дата обращения: 20.04.2020).

межкультурном общении на первый план выступает язык-посредник, обладающий более мощной внешней системой.

Поскольку в традиционных отраслях в настоящее время занято примерно 10 % представителей коренных малочисленных народов Севера, роль родного языка в повседневной жизнедеятельности объективно падает. Любопытно, что среди коренных жителей, опрошенных Н.Г. Хайруллиной в 1999 году, не знали родного языка 71,9 % горожан и 30,5 % сельских жителей. Вместе с тем это не ведет к утрате этничности. Происходит реинтеграция этнической общности на другой социальной основе – на почве соблюдения обычаев, традиций, обрядов. Так, по данным опроса, проведенного этим же автором среди аборигенного населения сельской местности Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, респонденты более сильным этнодифференцирующим фактором считают обряды и традиции, нежели язык¹.

В той мере, в которой культура и традиции сохраняют родной язык, основные схемы организации трудовой деятельности и жизнеобеспечения², данная социальная общность не утрачивает своей этнической идентичности. В той же мере в которой эти признаки этничности утрачиваются, происходит реорганизация социальной общности на другой основе – гражданской, религиозно-культурной и др. В таком случае этнос трансформируется в народ или нацию. А точнее говоря, под влиянием окружающей социокультурной среды актуализируются другие формы социальной самоорганизации. Поэтому в пределах локального геосоциального организма его население может быть организовано и как этнос, и как народ, и как нация.

¹ *Хайруллина Н.Г.* Этническое самосознание аборигенных народов Севера (по результатам социологических исследований) // Этносоциальные процессы в Сибири: тем. сб. / под ред. Ю.В. Попкова. Новосибирск, 2001. Вып. 4. С. 172.

² Жители национальных поселков Ямало-Ненецкого автономного округа в повседневной жизни чаще всего практикуют две национальные традиции: питание по традициям национальной кухни и речевую практику на родном языке. Среди опрошенных только 5,8 % не употребляли национальную пищу. См.: *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Современное состояние традиционной культуры самодийского и финно-угорского населения Ямало-Ненецкого автономного округа (этносоциальный аспект). Новосибирск – Салехард, 2007. С. 107.

В исследовании бурятской идентичности, проведенной И.Э. Елаевой, при ответе на вопрос: «Что роднит вас с людьми вашей национальности?» – в качестве основных этноинтегрирующих факторов респонденты указали следующие: 1) культура, обычаи, обряды (около 60 % опрошенных); 2) родная земля, природа (чуть меньше); 3) язык (около половины респондентов, причем в городе на третьем месте оказался такой фактор, как внешний облик (44%), а язык – на четвертом месте (42 %), тогда как на селе язык в качестве компонента этнической идентичности отмечали 53 %, а внешний облик – 25 %); 4) буддизм (35 %); 5) общие ценности, взгляды на жизнь, мировосприятие (около 30 %); 6) исторические судьбы, прошлое (22 %); 7) черты характера, психология (20 %); 8) общая государственность (14 %); 9) шаманизм (около 10 %)¹. Бурятский язык как критерий этничности оказывается третьим после указания на место рождения и территорию проживания и в исследовании А.В. Бильтриковой².

Об отсутствии экзистенциально значимой связи между языком и этничностью пишет Э.В. Хилханова. Приводя данные микропереписи 1994 года, согласно которым дома преимущественно бурятским языком пользуются 682 человека из 1000 бурят, на работе – 286, в учебном заведении и дошкольном учреждении – 292, она указывала на неправомерность распространенного мнения о том, что те, кто не знает бурятского языка, уже не являются бурятами. Социолингвистическое исследование, проведенное Э.В. Хилхановой среди молодежи в возрасте от 18 до 35 лет г. Улан-Удэ, выявило, что 100 % молодых бурят, родившихся и выросших в Улан-Удэ и не знающих бурятского языка или знающих его в очень небольшом объеме («немного понимаю, но не говорю»), тем не менее ощущают себя бурятами³.

Подобная ситуация неудивительна, когда в организации общественной жизни сохраняются, как говорилось, устоявшиеся схемы тру-

¹ Елаева И.Э. Этничность бурят в постсоветский период // Сибирь: этносы и культуры: Традиции и инновации в этнической культуре бурят. Улан-Удэ, 1999. Вып. 5. С. 62.

² Бильтрикова А.В. Национальная интеллигенция в процессах консолидации бурятского народа // Современное положение бурятского народа и перспективы его развития. Улан-Удэ, 1996. С. 75.

³ Хилханова Э.В. Язык и этническая идентичность национальных меньшинств в современной России.

довой деятельности, в рассматриваемом случае унаследованные от традиций кочевого образа жизни. Таким образом, этническая идентичность является формой проявления аффилиативной потребности и в этом качестве связана с базовыми витальными потребностями в виде потребности в самосохранении¹. Возможность аффилиации на иной социальной основе определяет иные типы социально-антропологической организации и идентичности.

§ 4. Национальная идентичность: фокус социально-философской антропологии

Е.А. Тюгашев

Как известно, понятие «нация» и в научных кругах, и среди практиков управления понимается неоднозначно. Преобладают две точки зрения: подразумевается, во-первых, нация-государство, а во-вторых, нация-культура (этнонация).

В «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» (2012 г.), определяющей фундаментальные положения в области современной национальной политики, проявляется принципиальное изменение концептуального подхода в определении основ этой политики по сравнению с существовавшей ранее «Концепцией государственной национальной политики Российской Федерации» (1996 г.). Произошел переход от понимания нации как этнокультурного феномена к рассмотрению нации как исключительно нации-государства (российской нации). В то же время введенное в данном документе понятие «российская нация» противоречит содержанию используемого во всех других случаях понятия «национальный», где оно употребляется не в гражданском, а в этническом (этнокультурном) смысле («национальная политика», «национальность», «межнациональное согласие», «межнациональные отношения» и др.).

В современных спорах о понятии нации остается неопределенным его эпистемологический статус. С одной стороны, высказывается мне-

¹ Подробнее об этом см.: Долженкова О.В., Попков Ю.В. Этническая идентичность в контексте теории потребностей // Знание. Понимание. Умение. 2016. № 2.

ние, что это «фиктивное понятие» политического дискурса¹, а с другой стороны, утверждается, что оно принадлежит к междисциплинарным концепциям большой степени общности².

Известные трудности определения понятия нации были подмечены еще К.Н. Леонтьевым. В открытом письме к В.С. Соловьеву он рассуждал (в силу важности соответствующих выводов приведем относительно большой отрывок целиком): «Современные русские, современные чехи, болгары, поляки – все принадлежат к одному славянскому племени. Но стремления и задачи у них всех вовсе разные. Они теперь еще не составляют одной нации. Но ведь, с другой стороны, вспомним о баварцах, пруссаках, австрийских немцах прошлого века. У них у всех задачи и стремления были разные, но все-таки они, взятые во всецелости, составляли нацию, *государственно* лишь разделенную на особые группы. А голландцы и датчане, принадлежа тоже к *племени* германскому, к нации немецкой не относились и не относятся никем. И еще вопрос о том же: швейцарцев все привыкли называть тоже нацией; а у них три языка, три крови и две религии. Национальность их только *общегосударственная*, с теми оттенками в понятиях и привычках, которые должны были развиваться под долгим давлением республикан-

¹ Тишков В.А. Забыть о нации (Постнационалистическое понимание национализма) // Вопросы философии. 1998. № 9. С. 3.

Наглядным примером распространенного убеждения в фиктивности нации является заключение П.А. Сорокина, комментирующего в своей ранней работе так называемый *национальный вопрос* следующим образом: «Что же мы имеем в итоге? Довольно странный вывод: в процессе анализа национальность, казавшаяся нам чем-то цельным, какой-то могучей силой, каким-то отчеканенным социальным слитком, эта “*национальность*” *распалась на элементы и исчезла*. Вывод гласит: национальности как единого социального элемента нет, как нет и специально национальной связи. То, что обозначается этим словом, есть просто результат нерасчлененности и неглубокого понимания дела... Сознаю, что это утверждение смелое, кажущееся парадоксальным, но тем не менее это так» (Сорокин П. Национальность, национальный вопрос и социальное равенство // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 248). На этом основании П. Сорокин квалифицирует далее *принцип национальности* как утопию, хотя возможную реализацию его оценивает как исторический регресс, неприемлемый для «равноправной человеческой личности» и «всечеловека» (Там же. С. 251).

² Гранин Ю.Д. «Нация» и «этнос»: эволюция подходов и интерпретаций в философии и науке XVIII–XX вв. // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 15.

ских учреждений. Вообще нацию определить в точности очень трудно. Племя легче. Язык и кровь (признаки более *физиологические*). Культуру тоже легче. Совокупность признаков более идеальных, чем кровь и язык (уже *сформированный*), то есть религия, *род* государственных учреждений, вкусы (обычаи, моды, нравы домашние и общественные), характер экономической жизни. Нация же выходит, мне кажется, из совокупности обеих этих совокупностей *идеальных и физиологических*. Признаки особой нации сливаются из признаков племенных и культурных»¹.

Приведенное рассуждение настолько репрезентативно для оценки состояния теоретического уровня и современной философии этноса, что его анализ позволяет выявить существующие принципы и подходы, используемые при определении понятия нации.

1. Понятие нации определяется в гнезде понятий. К.Н. Леонтьев его непосредственно сопоставляет с понятием племени. Данная семья концептов включает также народ, расу, этнос, языковую общность и др.

2. Эти понятия фиксируют взаимовключающие объекты. Нация определяется и как фракция племени или конгломерат племен, и как конгломерат народов, а народ – как интернациональная общность (советский народ); она определяется также как расовая фракция или как межрасовая общность.

3. Племена, народы, нации либо разбрасываются по разным стадиям исторического процесса, либо рассматриваются как разные способы актуализации (экзистенциалы) эмпирически данного объекта.

4. Эмпирическая операциональность признается главным критерием достоверности вводимого гнезда понятий.

5. Для определения специфики антропологических общностей применяются общие категории философии и социальной философии, фиксирующие отдельные моменты социальной деятельности и отдельные структуры социального организма.

Как представляется, корректная разработка понятия нации может осуществляться только в понятийной системе определенной дисциплины. Исходя из того, что, по К.Н. Леонтьеву, нация определяется из идеальных и «физиологических» моментов, можно предполагать, что ее понятие формируется в рамках философии. Поскольку современная

¹ Леонтьев К.Н. Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву // Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993. С. 365.

философия представляет собой сложную полидисциплинарную структуру, возникает вопрос о дисциплинарной принадлежности категории нации. Очевидно, что это не онтология или эпистемология, но также и не философия науки или культуры.

В советской философии понятие нации рассматривалось как категория исторического материализма. Поэтому можно предполагать, что она выступает категорией социальной философии. В связи с этим привлекает внимание замечание В.П. Фофанова о том, что социальная философия включает в себя сложную совокупность рефлексивно взаимосвязанных философских дисциплин¹. В структуру социальной философии, по его мнению, входят философско-социологическая теория, философия человека (или философская антропология), «социальная философия природы» и философия истории как учение о взаимодействии цивилизаций.

С учетом дифференциации современной социальной философии на ряд дисциплинарных областей возникает дилемма: относить понятие нации к философии истории или к философской антропологии? Обзор исследований по философии истории показывает, что, начиная с Гердера, понятия нации, этноса и другие понятия этого гнезда, как правило, не определяются, а используются как предпосылочные (за исключением концепции Ю.И. Семенова²). В данной связи становится актуальным изучение дисциплинарного позиционирования категории нации в классическом философском наследии.

На наш взгляд, представляется некорректной жесткая линейно-историческая модель типологизации социально-антропологических общностей по схеме «этнос – племя – народ – нация»³. Напомним, что, К. Маркс и Ф. Энгельс, описывая раннебуржуазную эпоху, различали

¹ *Фофанов В.П.* Социальная философия: к новой исследовательской программе // Гуманитарные науки в Сибири. 1997. № 1. С. 39.

² *Семенов Ю.И.* Философия истории. М., 2003.

³ Близкий по содержанию тезис формулирует А.Л. Сафонов: «Этнос и нация – качественно различные по онтологическим основаниям социальные общности, в которых индивид участвует одновременно. ... Этнос и нация – не сменяющие друг друга стадии развития, но параллельные и часто конкурирующие сферы социального бытия: доминирование этнической идентичности оттесняет на второй план национально-государственную (национально-политическую), и наоборот, причем индивид входит как в нацию, так и в этнос» (*Сафонов А.Л.* Нации и этносы в историческом процессе: проблемы философской концептуализации. М., 2015. С. 231).

цивилизованные нации и варварские нации. Образование цивилизованных наций рассматривается ими как результат централизации: «Независимые, связанные почти только союзными отношениями области с различными интересами, законами, правительствами и таможенными пошлинами, оказались сплоченными в одну нацию, с одним правительством, с одним законодательством, с одним национальным классовым интересом, с одной таможенной границей»¹. Заметим, что сплочение в «одну нацию» происходит на основе союза разных областей и разных наций.

Кроме того, в соответствии с классической гуманитарной традицией К. Маркс и Ф. Энгельс рассматривали народ и нацию как формы общественной самоорганизации, существовавшие уже на ранних этапах классогенеза². По-видимому, они представляют сосуществующие – по меньшей мере, с периода разложения первобытного общества – типы самоорганизации воспроизводства человеческого рода, наличие которых отмечалось в гуманитарном дискурсе как в Античности, так и в настоящее время.

И. Кант формы социальной организации человеческого рода (расы, народы, нации) также характеризовал в контексте прагматической антропологии, рассматривающей человека в качестве свободно действующего существа³.

Г.В.Ф. Гегель в составе учения о субъективном духе выделял антропологию, в рамках которой описывал особые «природные духи» (расы, нации, народы)⁴. «Подробная характеристика этих духов относится частью к естественной истории человека, частью к философии всемирной истории, – замечал он. – Первая наука описывает обусловленное самой природой предрасположение национального характера: телесное развитие, образ жизни, занятия, равно как и особые направления ума и воли наций. Философия истории, напротив, имеет своим предметом всемирно-историческое значение народов, то есть всемирную историю мы поймем в самом широком смысле этого слова – как ту

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955. Т. 4. С. 428.

² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М., 1988. С. 36, 51.

³ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 350–376.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 59–74.

высшую ступень развития, которой достигает первоначальное предрасположение национального характера, ту духовную форму, до которой поднимается живущий в нациях природный дух. Здесь, в философской антропологии, мы не можем входить в детали, рассмотрение которых лежит на обязанности двух только что упомянутых наук. Нам предстоит здесь рассмотреть национальный характер лишь постольку, поскольку последний содержит в себе зародыш, из которого развивается история наций»¹.

В приведенном фрагменте из «Энциклопедии философских наук» указывается несколько дисциплин, изучающих различия в «планетарной жизни природного духа»: естественная история человека, философия истории, философская антропология. Именно в рамках последней дисциплины Гегель и описывал расы, народы и нации.

В настоящее время философская антропология понимается как учение о человеке. Вместе с тем представляется более правильным понимать ее как учение не об отдельном человеке, а о человечестве. В таком случае может быть развита социально-философская антропология, рассматривающая различные социальные общности людей². Поскольку понятие нации и связанные с ним понятия племени, народа, этноса фиксируют определенные типы общественной самоорганизации социальных общностей, воспроизводящихся из поколения в поколе-

¹ Там же. С. 66.

² Социально-философскую антропологию предложено рассматривать как раздел социальной философии. См.: *Барулин В.С.* Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии. М., 1994; *Сабиров А.Г.* Социально-философская антропология: принципы конституирования и предметного определения. М., 1997; *Федчин В.С.* Социально-философская антропология в России в XX веке. Иркутск, 1999.

«...Все представители философской антропологии рассматривали человека, прежде всего, в социально-философском аспекте», – пишет А.Г. Сабиров (*Сабиров А.Г.* Указ. соч. С. 14).

С позиций социальной философии открывается перспектива интеграции социальной антропологии, традиционно изучающей этносоциальные процессы, и философской антропологии, пока занятой изучением индивида. Концептуальное поле социально-философской антропологии позволит избежать центрации на этнографии, предметом которой является частный тип антропологической общности.

ние, то эти понятия должны определяться в предметном поле социально-философской антропологии¹, исследующей не столько отдельного человека, сколько обобществляющееся человечество.

В дисциплинарном поле социально-философской антропологии одним из вариантов определения социально-антропологических общностей является соотнесение их с определенным видом общественных отношений.

Очевидно, что для дифференциации социально-антропологических общностей необходимо опираться на убедительное структурирование социального организма, на сферы общественной жизни. Распространенное в социальной философии выделение в обществе сфер материальной, социальной, политической и духовной жизни противоречиво².

Более обоснованной нам кажется модель структурирования социального организма как общественно-экономической формации, предложенная В.П. Фофановым: «Материальное производство есть единство двух подсистем: производства материальных благ и производства человека. ...Соответственно двум составляющим системы материального производства и надстроечные отношения, по нашему мнению, разделяются на две подсистемы, которые рефлексировывают соответственно способ производства материальных благ и способ производства человека. На классовых этапах развития надстройка над способом производства материальных благ включает в себя политические и правовые отношения, а надстройка над способом производства человека – нравственные и эстетические»³.

В контексте предложенной структуризации подсистем социального организма представляет интерес то, что И. Кант в работе «Религия в пределах только разума» развивал понимание народа как этической

¹ Возможно, именно этим объясняется тот факт, что «этнологи так и не смогли предложить сколько-нибудь удовлетворительное определение понятия “этнос” и производное от него понятие “этничность”» (Филиппов Р.В. «Советская теория этноса». Историографический очерк. М., 2010. С. 212).

² См.: Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Рецензия на кн.: Горский Д.П. К. Маркс: наука об обществе. М., 1994 // Социологические исследования. 1996. № 7; Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Рецензия на кн.: Тощенко Ж.Т. Социология: Общий курс. М., 1994 // Социологический журнал. 1995. № 4.

³ Фофанов В.П. Социальная деятельность и теоретическое отражение. С. 67–68.

общности¹, то есть соотносил народ как антропологическую общность с нравственной деятельностью.

Интересно, что, обсуждая вопрос о сути права наций на самоопределение, В.И. Ленин формулировал предметно-дисциплинарную альтернативу в подходах к его решению: «Искать ли ответа в юридических дефинициях (определениях), выведенных из всяческих “общих” понятий права? Или ответ надо искать в историко-экономическом изучении национальных движений?»². В юридических ли определениях суть дела или в опыте национальных движений всего мира? В конечном счете В.И. Ленин пришел к выводу, что самоопределение наций есть государственное отделение их от чуженациональных коллективов, образование самостоятельного национального государства³.

Окончательное решение национального вопроса В.И. Ленин всё же формулировал в традиционном дискурсе права: «Полное равноправие наций; право самоопределения наций; слияние рабочих всех наций – этой национальной программе учит рабочих марксизм, учит опыт всего мира и опыт России»⁴. Всякие привилегии одной из наций или одному из языков В.И. Ленин рассматривал как остаточную форму феодального угнетения наций, то есть как некоторую реальность

¹ Кант И. Тракаты и письма. М., 1980. С. 168.

Теоретики Европейского союза в настоящее время популяризуют тезис о том, что нация – это прежде всего «моральное сообщество» (см.: Шевченко В.Н., Спиридонова В.И., Соколова Р.И. «Новая современность» и традиция в многополярном мире... С. 52–53).

² Ленин В.И. О праве наций на самоопределение // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1969. Т. 25. С. 258.

В.Ю. Сухачёв писал о широком контексте предыстории термина «нация»: «Итак, подытожим “генеалогию” феномена и дискурса нации. У них, оказывается, очень широкий круг “родственников”, и, продолжая эту метафору, можно с уверенностью утверждать о том, что в их жилах течет очень разная “кровь”: право, общество, суверен / суверенитет, социальное тело, население, жизнь социального тела или социальная жизнь трансиндивидуального тела, народ и т. п.» (Сухачёв В.Ю. «Права народов», этнические меньшинства и я-идентичность // Национальный вопрос и права беженцев. СПб., 1998. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/suhachyov-vyu/prava-narodov-etnicheskie-menshinstva-ia-identichnost> (дата обращения: 30.03.2020).

³ Там же. С. 259.

⁴ Ленин В.И. О праве наций на самоопределение. С. 320.

взаимоотношений наций, присущую их существованию в эпоху феодализма¹.

Вместе с тем юридическое равенство наций не означает их фактического, объективно-правового равенства. Различая *великие* нации и *малые* нации, В.И. Ленин уточнял, что великая нация должна допускать свободу отделения для остальных наций, а самоопределение малых наций должно состоять в свободе государственного присоединения к великой. Поэтому логика самоопределения нации необходимо включает не только ее отделение, но и присоединение.

Самый утонченный и самый абсолютный, до конца доведенный национализм программы культурно-национальной автономии В.И. Ленин видел именно в свободе присоединения: «...Каждый гражданин записывается в ту или иную нацию, и каждая нация составляет юридическое целое, с правом принудительного обложения своих членов, с национальными парламентами (сеймами), с национальными “статс-секретарями” (министрами)»².

Итак, В.И. Ленин характеризовал нацию как юридическое целое. В отношении нации этот подход фактически реализовывался в концепции гражданской (политической) нации эпохи модерна. Но юридическая концепция нации более известна и по формуле «нация–государство», что позволяет предполагать политическую природу нации.

Поэтому не менее мотивирована предложенная А.Л. Сафоновым интерпретация нации как социально-политического феномена. Указанный исследователь писал: «Онтологические основания нации, как объективного социального феномена групповой природы, в своей основе имеют политическую сферу жизни общества с характерной для нее подвижностью и изменчивостью. В своих ранних формах (протонация) нация зарождается в эпоху возникновения социальной дифференциации и первичного становления политической сферы общества (племенные союзы, ранние государства), является в виде политических общностей рабовладельческой и феодальной формаций (от полисов до империй), приобретает системообразующую роль в форме современ-

¹ Ленин В.И. Критические заметки по национальному вопросу // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 24. М., 1973. С. 132.

² Там же. С. 131.

ных наций, связанных с индустриальными государствами, и будет проявляться в виде территориальных политических общностей в обозримой исторической перспективе»¹

Но принцип выделения социально-антропологических общностей на основе сфер общественной жизни А.Л. Сафонов не вполне выдерживает применительно к этносу, который специфицируется по связи со сферой повседневности как непосредственным социальным взаимодействием в рамках семьи и общины в тесном эмоциональном контакте. Правда, далее он усматривает основание этнической общности в трудовой деятельности: «Сфера повседневности обычно понимается как обыденная, как правило, не опосредованная денежным обменом, производственная и обслуживающая деятельность, передаваемая и воспроизводимая на основе культурных образцов (обычаев, стереотипов социального поведения и взаимодействия), характерных для данного этноса»².

В размышлениях А.Л. Сафонова представляется любопытным указание на значимость «тесного эмоционального контакта». Известно, что национализм в определенной степени иррационален и эмоционален. Но чувственно переживаются вполне конкретные социальные реалии. Поэтому фокусировка, выявление чувственно-эмоциональной подоплеку национальной идентичности может быть ключом к пониманию социально-генетических корней нации.

§ 5. Общенациональная идентичность: фокус справедливости

Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев

В идеологическом обеспечении генезиса наций важную роль играл романтизм – идейное и художественное направление в европейской и американской духовной жизни конца XVIII – начала XIX века. Сопровождавший бурное развитие капитализма подъем национально-освободительных движений, образование национальных государств в Северной и Южной Америке переживались как эпоха «бури и натиска», пламенного притяжения жизни во всей ее полноте, разнообразии и траги-

¹ Сафонов А.Л. Нации и этносы в историческом процессе... С. 231.

² Там же.

ческой противоречивости. Обращение к национальному духу и национальной поэзии, в отличие от утверждения непревзойденности греко-римских образцов, стало общеромантическим открытием.

Характеризуя вклад движения романтизма в конструирование наций, Б. Рассел писал: «Принцип национальности, поборником которого был Байрон, является распространением той же самой “философии”. Нация рассматривается как род, происходящий от общих предков и обладающий некоторым типом “кровного сознания”. Мадзини, который постоянно нападал на англичан за то, что они не оценили Байрона, представлял себе нации обладающими мистической индивидуальностью и приписывал им род анархического величия, который другие романтики искали в героическом человеке. Свобода для наций стала рассматриваться не только Мадзини, но и сравнительно умеренными государственными деятелями как нечто абсолютное...»¹

В формировании наций большую роль играли поэты, художники, журналисты, историки и лингвисты, но отнюдь не философы. Зачастую публикация какого-либо текста, как, например, «Калевалы», в сложившейся духовной атмосфере становилась точкой кристаллизации и дальнейшего роста национальной идентичности. Поэтому иногда говорят, что почти все современные нации представляют собой реализацию проектов представителей романтизма.

Романтизм идеологически обеспечивал восходящие нации, но не испытывал потребности в критической рефлексии используемых понятий. Возвышение одних наций оборачивалось упадком других. Сожаления о судьбе малых языков и народов напоминают сожаления народников о гибели мелкого производства.

Уточняя характер критики капитализма Сисмонди и народниками, В.И. Ленин называл ее «сентиментальной»². В истории мировой культуры под сентиментализмом понимается идейное и художественное направление в духовной жизни второй половины XVIII века в Европе и России. Представителями сентиментализма были Д. Дидро, Ж-Ж. Рус-

¹ Рассел Б. История западной философии: в 2 т. Новосибирск, 1994. Т. 2. С. 179–180.

² Ленин В.И. К характеристике экономического романтизма: Сисмонди и наши отечественные сисмондисты // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1967. Т. 2. С. 200.

со, Н.М. Карамзин, Д. Юм. Сентиментализм характеризуется апелляцией не к разуму, а к чувству, возведением его в мерило добра и зла. Но при этом сентиментализм аналитичен и рационалистичен¹.

Учитывая коренное различие сентиментализма и романтизма, широко распространенные «жалобы и сетования» на судьбы малых народов и языков следует квалифицировать как проявления сентиментального мышления в национальном вопросе. Сентиментализм дополняет романтизм в оценке исторических перспектив решения национального вопроса и выражает духовный мир наций и народов, оказавшихся на нисходящей ветви общественного развития. Для национализма, таким образом, органическим является не только романтический, но и сентиментальный дискурс, что, в частности, отметил В. Живов в своем докладе «Чувствительный национализм: национальный суверенитет и поиски национальной идентичности»². Именно в этом дискурсе следует ожидать осмысление категории нации.

В истории философского сентиментализма заметное место занимают труды Д. Юма (1711–1776). Интерес к человеческой природе определил интерес философа к человечеству в целом, так как изучение его единства и разнообразия позволяло зафиксировать характер действующих причинно-следственных связей, сходство различных сторон общественной жизни.

Историю человечества Д. Юм рассматривал как историю возвышения и падения развивающихся наций. Существование наций он констатировал во всех странах и во все эпохи³. Можно сказать, что нация рассматривалась им как элементарная и всеобщая единица развития человеческого рода. Примечательно в этом плане название труда его друга А. Смита «An Inquiry in to the Nature and Causes of the Wealth of Nations» (1776), в котором нация представлена основной человеческой общностью.

¹ Левбарг Л.А. Сентиментализм // Большая советская энциклопедия. М., 1976. Т. 28. С. 267.

² Земскова Е. Круглый стол «Национализм в имперской России: идеологические модели и дискурсивные практики» // Новое литературное обозрение. 2002. № 57. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/91/zh7.html> (дата обращения 30.03.2020).

³ Юм Д. Диалоги о естественной религии. Памфил – Гермиппу // Юм Д. Сочинения: в 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 395.

Для интеллектуалов шотландского Просвещения использование категории нации представляло актуальность в связи с завершившимся в 1707 году объединением королевств Англия и Шотландия и с сильным чувством шотландской идентичности. Хотя Д. Юм занимал позицию смягченного юнионизма¹, считая себя принадлежавшим и к шотландской нации, и к объединенной (дуалистической) британской нации, он болезненно переживал напряженные межнациональные отношения. Так, философ писал, что все англичане ненавидят его за то, что он шотландец².

Понятие нации Д. Юм употреблял как оперативное понятие, общепринятое и понятное всем. Прежде всего подчеркнем, что он признавал существование наций и на ранних этапах развития общества. В данную эпоху, когда общество становится многочисленным, оно вырастает, на его взгляд, «в племя или в нацию»³. Эти две формы самоорганизации человеческих коллективов разрешили, по его мнению, возникшую в условиях многолюдности проблему соблюдения соглашения, на котором основано общежитие.

Философ не указывал, каким образом племя разрешает проблему несоблюдения первоначального соглашения (по-видимому, эта проблема разрешалась путем дробления и расселения). Термин «племя» он использовал в отношении размножающихся насекомых, а также писал о «вдохновенном племени» поэтов⁴. Тем самым в его понимании племя предполагает единство происхождения.

Поскольку племенной образ жизни характеризуется малоценностью собственности, то племя не нуждается в постоянном правительстве. Только во время войны члены племени подчиняются предводителю, приобретающему «как бы тень власти»⁵.

Впрочем, «тень власти» – тоже власть. Используя юмовскую метафору, племя можно назвать «тенью» нации или «временной» («эпизоди-

¹ *Апрыщенко В. Ю.* Дэвид Юм и британская юнионистская традиция эпохи Просвещения // Диалог со временем. 2011. Вып. 37. С. 16.

² *Нарский И.С.* Давид Юм. М., 1973. С. 16–17.

³ *Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения: в 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 539.

⁴ *Юм Д.* Диалоги о естественной религии... С. 446–447.

⁵ *Юм Д.* Трактат о человеческой природе... С. 579.

ческой») нацией, образующейся на период ведения войны. В средневековой Европе подобными образованиями были университетские нации¹.

Д. Юм признавал, что зачатки государственной власти могут возникать в результате споров между различными обществами. В условиях внешней войны консолидация общества и образование правительства происходят при наличии меньшего количества богатств² и генезис наций в бедных обществах ускоряется.

В целом с ростом общественного богатства в обширных и культурных (цивилизованных) обществах становится всё более необходимым гражданское правление, следящее за соблюдением законов справедливости. Нация – это общество, поддержание справедливости в котором обеспечивается гражданской властью и государственной самоорганизацией.

Философ характеризовал нацию как коллектив, собрание индивидуумов, составляющих гражданское общество. Он полагал, что нации могут существовать без взаимного общения³. Следовательно, в его по-

¹ «В целом следует признать, что университетские нации помогали осознать свою идентичность тем или иным регионам, – резюмировал П.Ю. Уваров. – В обычной жизни выходцы из разных мест в Нормандии, Тоскане или Саксонии не осознавали своего единства, пока не оказывались в далеких университетах противопоставленными соответственно “французам” и “пикардийцам”, “умбрийцам” и “пьемонтцам”, “богемцам” и “швабам”» (*Уваров П.Ю. Французская модель университета и «нации» // Россия и мир: панорама исторического развития. Екатеринбург, 2008. С. 464*).

Подробнее см.: *Тюгашев Е.А. Национальный вопрос в эпоху глобальных проблем: дискурс университета // Этносоциальные процессы в Сибири: тем. сб. / под ред. Ю.В. Попкова. Новосибирск, 1998. Вып 2.*

² *Юм Д. Трактат о человеческой природе... С. 578.*

³ *Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Сочинения: в 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 210.*

Хотя Д. Юм указывал на возможность изолированного существования наций, такая ситуация представляется маловероятной. С одной стороны, возникающая нация включена в сеть межплеменных и межэтнических отношений, в рамках которых ее существование объективно ускоряет нациогенез. С другой стороны, «изобретение» нацией государства пробуждает гражданский интерес к другим подобным опытам и стимулирует активный поиск других наций, в соотнесении с которыми утверждается национальная идентичность. Поэтому интернационализация может рассматриваться как объективная закономерность становления и развития наций (см.: *Попков Ю.В. Интернационализация в традиционном и современном обществах. Новосибирск, 2000*).

нимании нация – демографически самодостаточная, устойчиво воспроизводящая общность людей, целостность которой поддерживается гражданской властью, следящей за соблюдением традиционных законов справедливости.

Нация определяет свою систему правления и формирует органы государственной власти. Правительство – это изобретение, выгодное для нации. Но правительство имеет собственные, частные интересы, которые могут отличаться от интересов нации. Так, в истории Англии Д. Юм отмечал противостояние партии нации и партии двора¹.

Борьба партий внутри нации может быть настолько жесткой, что противники в состоянии разрывать все общественные связи до такой степени, когда между ними становятся невозможны ни браки, ни родство. В таком случае партии формируют различные представления о справедливом и, как писал Д. Юм, составляют «две совершенно отличные друг от друга нации»².

Раскол и отчуждение партий приводит к тому, что во время гражданской войны партии готовы призвать на помощь чужеземную и враждебную нацию. Юм объяснял этот факт более обостренным чувством соперничества между ближними³. Наряду с этим он указывал, что воюющие партии и нации приписывают друг другу бесчеловечность. «Когда наша нация воюет с другой, мы ненавидим последнюю, считая ее жестокой, вероломной, несправедливой и разнузданной, но себя и своих союзников всегда признаем справедливыми, умеренными и гуманными, – писал он. – Если предводитель наших врагов одерживает победы, мы с трудом соглашаемся признать за ним человеческий облик и характер»⁴. Налицо, таким образом, нравственный разрыв, сближающий с другой нацией, вплоть до подчинения ей. Единство и идентичность нации обусловлены общим пониманием справедливости, духовной общностью в отношении права.

Нация может выбирать правителей и изменять государственное устройство. Правительство путем завоевания в состоянии подчинять

¹ Юм Д. О первоначальных принципах правления // Юм Д. Сочинения: в 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 503.

² Юм Д. История Англии (извлечения) // Юм Д. Сочинения: в 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 719.

³ Юм Д. Трактат о человеческой природе... С. 424.

⁴ Там же. С. 395.

себе другие государства, а через них – создавшие их нации. Так возникают многонациональные государства.

В представлении Д. Юма возникновение наций не упраздняет племенную организацию. Говоря о древних греках, он описывает их как единый народ, включающий племена дорийцев и ионийцев¹. Афинян он называет и народом², и нацией³.

Подчеркнем, что термины «племя», «нация», «народ» Д. Юм использует для описания одновременно параллельно существующих форм самоорганизации человеческих обществ. Так, древние греки описываются как народ, который состоит из племен, наций и народов более низкого порядка. В его представлении допустимо, что народ состоит из племен и наций, племя – из народов и наций, а сложная нация – из простых наций (в случае федеративной организации).

Подобно нации народ характеризуется как источник власти и законодательства, принятого от соплеменников⁴. Так чем же различаются народ и нация? В свое время И. Кант, комментируя взгляды Д. Юма, высказал мнение: «Под словом народ (*populus*) понимают объединенное в той или другой местности множество людей, поскольку они составляют одно целое. Это множество или часть его, которая ввиду общего происхождения признает себя объединенной в одно гражданское целое, называется нацией...»⁵

С точки зрения Д. Юма, нация – это не политическое, а правовое сообщество, объединенное общими законами справедливости. Не случайно на исторической арене, как отмечал он, нации выступают как единичные лица (индивидуумы) и создают международное (*international*) право⁶. Можно сказать, что нация имеет правовую при-

¹ Юм Д. О национальных характерах // Юм Д. Сочинения: в 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 619.

² Юм Д. Естественная история религии // Юм Д. Сочинения: в 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 330.

³ Там же. С. 337.

⁴ Юм Д. О торговле // Юм Д. Сочинения: в 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 657.

⁵ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999. С. 350.

⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе... С. 605.

роду и является публично-правовым лицом, представленным в международно-правовых отношениях государством, которое – как «изобретение» – следует рассматривать в качестве юридического лица публичного права¹. С учетом развиваемой в юриспруденции трактовки государства как феномена права при использовании понятия «нация-государство» следует, на наш взгляд, дополнительно пояснять, почему нация понимается именно как политический феномен, поскольку Б. Андерсон при разъяснении своего знаменитого определения нации как «воображаемого политического сообщества» опускает обоснование ее политической природы².

По сути, Д. Юм описывает нацию как индивида, собирательную личность. Нации имеют интересы и собственность, честь, права и привилегии, бывают свободными и несвободными. Они помогают друг другу, торгуют, соперничают и воюют. Нации обладают особым национальным духом и характером, бывают образованными и просвещенными, смелыми и преданными, испытывают чувства гордости и уважения, честолюбия и эгоизма. Нация персонифицируется и рассматривается как коллективный субъект.

В работе «О национальных характерах» Д. Юм подверг жесткой критике концепцию обусловленности национального характера климатом и ландшафтом³. Большее значение в детерминации национальных характеров он придавал культурным факторам. По оценке шотландского философа, нации олицетворяют себя в наиболее известных писателях. «И хотя цивилизованные нации легко могут ошибиться в выборе своего любимого философа, они никогда не ошибались сколько-нибудь продолжительное время в своих чувствах к любимому эпическому писателю или драматургу», – писал он⁴.

И нации, и народы, и племена Д. Юм подразделял на два категории: цивилизованные и дикие (варварские, невежественные, нецивилизованные). Критерий цивилизованности он не связывал ни с городским образом жизни, ни с государством. Ранние республики и деспотичные

¹ Чиркин В.Е. Юридическое лицо публичного права. М., 2007. С. 129–147.

² Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001. С. 30–32.

³ Юм Д. О национальных характерах. С. 611–614.

⁴ Юм Д. О норме вкуса // Юм Д. Сочинения: в 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 637.

монархии философ относил к варварским государствам, противопоставляя их цивилизованным государствам¹. Продвижение варварских республик и монархий к цивилизации он связывал с законностью и свободой, успехами культуры, искусств и наук, образованием и просвещением².

Признаком дикости и варварства философ считал политеизм и человеческие жертвоприношения³, впрочем, отмечая их наличие также и у некоторых цивилизованных народов и наций. Несовместимыми с цивилизованным обществом он называл предательство, бесчеловечность, жестокость, месть, фанатизм⁴. Варварские нации, по Юму, культивируют мужественность, иногда низводя женщин до рабского положения⁵. В цивилизованных же нациях ценятся вежливость, уважение и великодушие, услужливость и галантность.

Обсуждая вопрос о развитии наций, о благоприятных условиях для возникновения цивилизованности и просвещенности, Д. Юм, исходя из античного опыта, отмечал в качестве источника совершенствования соперничество соседствующих небольших свободных государств⁶. Эти государства составляют «цивилизованный мир», объединяемый связями в областях торговли, науки и искусства.

Такое соперничество делает более острым ум, препятствует монопольному положению какой-либо школы и позволяет критически, требовательно относиться к ее взглядам. Европейские нации, по его мнению, обнаружили слабые стороны картезианской философии и предотвратили ее господство. Строжайшую проверку теории Ньютона осуществили не англичане, а иностранцы, благодаря чему, как полагал Д. Юм, она восторжествует во всех концах Европы и дойдет до самых отдаленных потомков⁷.

¹ Юм Д. О возникновении и развитии искусств и наук // Юм Д. Сочинения: в 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 543.

² Там же. С. 542–544.

³ Юм Д. Естественная история религии. С. 318.

⁴ Юм Д. О норме вкуса. С. 624.

⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе... С. 556.

⁶ Юм Д. О возникновении и развитии искусств и наук. С. 544.

⁷ Там же. С. 546.

Д. Юм отмечает неравномерность развития культуры у отдельных наций. Соперничающие нации добиваются наибольших успехов в одной из областей культуры: «Англичане, возможно, лучшие философы; итальянцы – лучшие художники и музыканты; римляне были лучшими ораторами...»¹ Французы, на его взгляд, преуспели во всем, но особенно в искусстве вести себя в обществе и поддерживать беседу. Заметим, однако, что Франция не является исключением из действия закона неравномерности развития наций. Англия, например, обошла ее тогда в развитии морского флота². Большая численность населения Франции и возможности абсолютизма позволяли более интенсивно развивать придворную культуру.

Обобщая результаты анализа представлений Д. Юма о нации, можно констатировать, что философ употреблял термин «нация» в традиционном значении, в котором он известен еще с Античности и в котором повсеместно использовался в эпоху Просвещения³. Поэтому возникает вопрос о том, что предпочтительнее: термин «нация» в классическом значении, допускающем его использование в отношении античных и более поздних наций, или данный термин в неклассическом значении, относимом только к национальным государствам, возникшим после Великой Французской революции. На наш взгляд, классическое понимание нации формально не противоречит современной трактовке. Поэтому нет необходимости подвергать ревизии классический гуманитарный дискурс, и следует признать приемлемым понимание нации как общности, возникающей с первыми государствами.

Размышления Д. Юма дают основание полагать, что более точно понимание нации как социально-правового феномена. Согласно Юму, нация основана на обеспечении традиционных законов справедливости посредством гражданской власти.

¹ Там же. С. 532.

² *Петти В.* Политическая арифметика // Петти В. Экономические и статистические работы. М., 1940. С. 179–183.

³ Народ, нация, национализм, масса / К.Ф. Вернер, Ф. Гшницер, Р. Козелек, Б. Шёнеман // Словарь основных исторических понятий. М., 2014. Т. 2.

Эксплицитно понятие нации в терминах права определял Э. Геллнер: «Обычная группа людей (скажем, жителей определенной территории, носителей определенного языка) становится нацией, если и члены этой группы твердо признают определенные общие субъективные права и обязанности по отношению друг к другу в силу объединяющего их членства. Именно взаимное признание такого товарищества и превращает их в нацию»¹.

В контексте юридической (или правовой) концепции нации, с учетом зафиксированной выше позиции Д. Юма вопрос о национальной идентичности индивида, с точки зрения ее индикаторов, может быть конкретизирован следующим образом. Национальная идентичность представляет собой 1) признание человеком справедливости организации общественной жизни в той нации, членом которой он юридически является через механизмы ее государственной самоорганизации; 2) доверие к гражданской власти, обеспечивающей соблюдение традиционных законов справедливости. Если индивид не признает свое общество справедливым и не доверяет органам государственной власти, то можно говорить о кризисе его национальной идентичности как ко-экзистенциальности с соответствующей нацией².

¹ Геллнер Э. Нации и национализм // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 124.

² При обсуждении проблемы идентичности Вацудзи Тэцуро, исходя из буддийского понимания любого сущего как пустоты, обращает внимание на роль доверия. «Что же тогда обладает истинным существованием? Подвижное “поле взаимоотношений доверия” – *айдагара*, отвечает Вацудзи, – пишет Е.Л. Скворцова, излагая его взгляды. – *Айдагара* – это поле взаимного доверия, которое и есть истинная идентичность индивидуального и одновременно социального человека. Это истинное динамическое, но весьма устойчивое основание любой культуры. ...Разрушение этого поля доверия чревато разрушением как социума в целом, так и отдельного человека. Задача политиков и философов состоит во всяческом укреплении и наращивании поля доверия. Оно есть истинная идентичность, которая формирует будущее на основе прошлого» (Скворцова Е.Л. Человек и общество в воззрениях японского философа Вацудзи Тэцуро // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 187).

Указанные индикаторы фактически выделила Л.М. Дробижева, которая, в частности, отмечала: «Наш основной вывод состоит в том, что растущая российская идентичность, совмещенная с этнической идентичностью, интегрирует людей, но это не снимает недовольства несправедливостью существующей системы распределения ресурсов, солидаризации против несправедливостей, неравенства, коррупции, проявлений беззакония. Символические заявления о “единстве российской нации”, толерантности в межэтнических взаимодействиях и даже сформированные у людей чувства Отчизны не должны расходиться с тем, что они видят в практике повседневной жизни. Иначе государственная и даже гражданская идентичность от враждебности к иным, “другим” нас не спасет, и нужны усилия общества и власти, чтобы в повседневной практике граждане чувствовали Россию общим домом»¹. Кроме того, она подчеркивала, что «индикатором именно гражд-

¹ *Дробижева Л.М.* Российская идентичность и тенденции в межэтнических установках за 20 лет реформ // *Россия реформирующаяся: Ежегодник – 2011* / под ред. М. Горшкова. Вып. 10. М., 2011. С. 84.

Общее понимание справедливости как условия существования нации в аспекте восходящей социальной мобильности фиксируется и в следующих выводах группы авторов: «Относительная ценность для индивида участия в нации и в этносе определяется социальным статусом и социальной перспективой, связанной с участием в этих общностях. Ослабление социальных стимулов, связанных с государством и его институтами, ведет к кризису нации и этнокультурной дифференциации общества. Привлекательность нации по сравнению с этносом должна повышаться тем, что государство в форме своих институтов должно предоставлять своим гражданам гражданские права, социальные блага и возможности повышения социального статуса (“социальные лифты”) вне зависимости от их этнической принадлежности, места проживания и социального положения. “Социальный дефолт” государства, блокирование “социальных лифтов”, усиление социальной дифференциации, лишая граждан социальной перспективы в рамках нации, ведут к подрыву единства нации и росту этнокультурной, религиозной и социальной фрагментации общества» (*Сафонов А.Л., Орлов А.Д., Вагабов М.М.* Этнокультурные аспекты обеспечения целостности нации // *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки.* 2017. № 2. С. 131–132).

данской идентичности является уровень доверия к окружающим людям, государственным и общественным институтам»¹.

Признание несправедливости национальной жизни, а также недоверие к государственной власти, в частности, означает, что индивид следует иным законам справедливости и использует альтернативные, неофициальные механизмы общественного самоуправления. В таком случае возникает ситуация диссоциации нации, описанная В.И. Лениным: «Есть две нации в каждой современной нации – скажем мы всем национал-социалам. Есть две национальные культуры в каждой национальной культуре. Есть великорусская культура Пуришкевичей, Гучковых и Струве, – но есть также великорусская культура, характеризующаяся именами Чернышевского и Плеханова. Есть такие же две культуры в украинстве, как и в Германии, Франции, Англии, у евреев и т. д. Если большинство украинских рабочих находится под влиянием великорусской культуры, то мы знаем твердо, что наряду с идеями великорусской поповской и буржуазной культуры действуют тут и идеи великорусской демократии и социал-демократии»².

Единство и идентичность нации обусловлены общим пониманием справедливости, духовной общностью в отношении права. Так и Д. Юм допускал, что борьба партий внутри нации может вести к возникновению двух отличных друг от друга наций. Эти нации приписывают друг другу бесчеловечность, что является признаком раскола, фрагментации социально-антропологической общности.

Предлагаемое нами понимание национальной идентичности объясняет ее сближение с государственно-гражданской идентичностью. Общенациональная идентичность выступает признаком консолида-

¹ Дробизева Л. Теоретические проблемы изучения гражданской идентичности и социальная практика // Сетевое издание Центра исследований и аналитики Фонда исторической перспективы. URL: http://www.perspektivv.info/misl/cenn/teoreticheskie_problemy_izuchenija_grazhdanskoj_identichnosti_i_socialnaja_praktika 2014-09-10.htm (дата обращения: 20.04.2020).

² Ленин В.И. Критические заметки по национальному вопросу. С. 129.

ции гражданского общества на основе общих интересов и ценностей. Недостаточный уровень социального благополучия основной части населения и неудовлетворенное чувство социальной справедливости является сдерживающим внутренним фактором для достижения высокого уровня государственно-гражданской идентичности. Его снижению способствует также падение престижа органов государственной власти и снижение степени доверия к ним. Это чревато ослаблением степени гражданского единства общества и повышением значимости иных типов идентичности, что может выражаться в региональном и национальном сепаратизме, а также в эмиграции в нации-государства, в большей степени отвечающим представлениям о традиционных законах справедливости.

ГЛАВА 4

ПОЛИТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ

§ 1. Парадоксальный кризис общенациональной русской идентичности

Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев

Россия, пережившая распад СССР, в 1990-е годы прошла испытание не только «шоковой терапией», либерализацией, кардинальной социокультурной трансформацией, но также обострением межнациональных отношений и существенными изменениями характера этносоциальных процессов. Это оказало значимое влияние на проявления идентичности, изменение соотношения разных ее видов. Государственная власть не могла оставить вне своего внимания данные процессы, определенным образом выстраивая приоритеты политики идентичности.

Оценивая проблемную ситуацию с идентичностью, В.М. Пивоев отмечает: «Особенностью современного сознания в нашем обществе является кризис идентичности, глубоко переживаемый Россией и каждым россиянином. Речь идет и об индивидуальной идентичности, и о групповой. Еще вчера большинству из нас было вполне ясно, кто мы такие, каковы наши цели и задачи. Сегодня это большинство пребывает в растерянности и задает и себе, и времени вопрос: кто мы такие и что мы строим? каковы цели, которые мы пытаемся достичь? или же наше движение в будущее осуществляется безо всякой цели и плана? Причины кризиса идентичности связаны с разрушением оснований и ценностей советской идентичности и утратой связей с традициями российского государства»¹.

¹ Пивоев В.М. Кризис идентичности и проблемы этнической, национальной и региональной идентификации в условиях Европейского Севера России // Приладожье и Русский Север: история, традиции, современность. М., 2003. URL: <https://old.petsru.ru/Chairs/Culture/Identity.doc> (дата обращения: 20.04.2020).

В условиях наблюдаемых в последние десятилетия в России тенденций архаизации общественной жизни этническая принадлежность людей превратилась в субъективно значимый фактор, гарантирующий определенный уровень социальной защищенности и самосохранения человека¹. Проведенные нами в конце 1990-х – начале 2000-х годов конкретные этносоциологические исследования в разных регионах Сибири зафиксировали четко выраженную тенденцию роста этнического самосознания и оживления интереса представителей разных народов к традиционным культурам на фоне деградации материальных основ существования больших масс населения и повсеместного недоверия к власти. Уже тогда возникла озабоченность невысоким уровнем государственно-гражданской (общенациональной) идентичности, угрозавшим ослаблением общенационального единства.

В последнее время не только ученые, но и представители органов власти открыто заговорили о кризисе гражданской идентичности. Этот факт зафиксирован, в частности, в Федеральной целевой программе «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 годы)»².

Исследователями этот кризис фиксировался как факт преобладания этнической идентичности над гражданской. Характеризуя динамику российской идентичности, Л.М. Дробижева отмечает, что в 1992 году среди москвичей – жителей столицы – гражданами России называли себя четверть опрошенных³. При этом 90 % выбирали идентичность

¹ Об этом пишет, в частности, Р.М. Мусина: В начале 1990-х – в годы кризиса идентичности советских людей, враз ставших россиянами, в условиях идеологического вакуума на постсоветском пространстве татары, как большая часть населения страны, обратились к «исконным корням народа», «вере предков» (*Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра* / рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижева. М., 2013. С. 119).

² Федеральная целевая программа «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014 – 2020 годы)». URL: <http://government.ru/media/files/41d4862001ad2a4e5359.pdf> (дата обращения: 20.04.2020).

³ Дробижева Л.М. Российская идентичность и тенденции в межэтнических установках за 20 лет реформ // Россия реформирующаяся: Ежегодник-2011 / отв. ред. академик РАН М.К. Горшков. Вып. 10. М.; СПб., 2011. С. 74.

по национальности¹. Таким образом, в 1990-е годы этническая идентичность оценивалась как конкурировавшая с общероссийской идентичностью.

По данным Л.М. Дробижевой, этническая идентичность превалировала над гражданской идентичностью у русских, а также у представителей титульных национальностей российских республик до середины первого десятилетия 2000-х годов². Вместе с тем устойчиво росла значимость российской идентичности: к 2002 году она была зафиксирована у 63 % населения Российской Федерации. А в 2011 году уже 95 % опрошенных в стране идентифицировали себя как «граждане России»³.

Позднее, правда, Л.М. Дробижева приводила данные о том, что в 2015 году гражданскую идентичность ощущали три четверти россиян⁴. По-видимому, как бы ни варьировались данные различных опросов, можно согласиться с выводом о том, что российская идентичность стала наиболее распространенной среди существенно значимых видов идентичности в большинстве регионов России⁵.

Превалирование гражданской, общенациональной идентичности над этнической идентичностью подтверждают также результаты

¹ Дробижева Л.М. Динамика гражданской идентичности и ее ресурс в позитивных интеграционных процессах российского общества // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2017. № 4. С. 16–17.

² Дробижева Л.М. Российская идентичность и тенденции в межэтнических установках за 20 лет реформ. С. 77.

³ Там же. С. 74.

С учетом этих данных представляется неясной эмпирическая база положения Федеральной целевой программы «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 годы)» о том, что одной из ключевых проблем в сфере состояния межэтнических отношений в современной России является слабое общероссийское гражданское самосознание (общероссийская гражданская идентичность) при все большей значимости этнической и религиозной самоидентификации.

⁴ Дробижева Л.М. Динамика гражданской идентичности... С. 15.

⁵ Дробижева Л.М. Российская идентичность и тенденции в межэтнических установках за 20 лет реформ. С. 75.

наших массовых опросов молодежи национальных республик Сибири¹. Заметим, что эти республики отличаются друг от друга соотношением русских и представителей титульных национальностей в общей структуре населения. По данным последней Всероссийской переписи населения, это соотношение соответственно равно (от принявших участие в голосовании, часть из которых не указали свою национальность): в Республике Хакасия – 80 и 12 %, в Республике Алтай – 56 и 35 %, в Республике Саха (Якутия) – 37 и 49 %, в Республике Тыва – 16 и 81 %.

Как показали результаты опроса, общенациональная идентичность характеризуется высокой степенью важности для всех представителей молодежи (табл. 1). Этническая идентичность значима для ее большинства, но во всех республиках (если брать общее количество респондентов в каждой из них) уступает по степени важности общенациональной идентичности. Несколько менее значима этническая идентичность для алтайцев и хакасов (но здесь высок уровень региональной, республиканской идентичности).

¹ В массовых опросах в Республиках Алтай, Тыва, Хакасия и Саха (Якутия), проведенных сотрудниками сектора этносоциальных исследований Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук в рамках программы изучения современных ценностных ориентаций населения (руководитель исследования, включая разработку оригинальной методики, – Ю.В. Попков, организаторы опросов – М.А. Абрамова, С.А. Мадюкова, Д.В. Ушаков), были задействованы представители учащейся и работающей групп молодежи, преимущественно в возрасте от 14 до 30 лет. Исследование проводилось в конце 2000-х – начале 2010-х годов. Всего было опрошено более 5,5 тыс. чел. В каждой из республик в качестве респондентов выступили представители молодежи русской и титульной национальностей, а также коренных малочисленных народов Севера и Сибири. Особенность нашей методики состояла в том, что в вопросах мы не противопоставляли друг другу разные виды идентичности (не рассматривали их как альтернативные), а спрашивали относительно каждой из них, насколько она важна для респондента (предполагался один из возможных ответов: очень важно, важно, не важно).

Таблица 1

**Общая характеристика степени выраженности разных видов
идентичности у молодежи в республиках, %**

Выраженность идентичности	Республики	Этническая идентичность	Общенациональная идентичность
Очень важно и важно	Республика Алтай	81	97
	Республика Тыва	91	96
	Республика Хакасия	76	93
	Республика Саха (Якутия)	89	93
Не важно	Республика Алтай	19	3
	Республика Тыва	9	4
	Республика Хакасия	24	7
	Республика Саха (Якутия)	11	7

Далее дадим более конкретный анализ состояния и соотношения разных видов идентичности в рассматриваемых республиках применительно к разным этническим группам, сделав акцент на тех моментах, которые характеризуют значимые различия по этим группам.

Прежде всего отметим, что уровень оценки русскими важности своей общенациональной идентичности очень высок (от 93 % и выше). Менее выражена она у русских, проживающих в Республике Хакасия, что проявляется и в наименьшей доле респондентов (61 %), выбравших вариант ответа «очень важно» (табл. 2).

Таблица 2

Общенациональная идентичность русских, %

Выраженность идентичности	Республика Алтай	Республика Хакасия	Республика Тыва	Республика Саха (Якутия)
Очень важно	72	61	69	72
Важно	25	32	25	23
Не важно	3	7	6	5

На этом фоне заметно ниже уровень оценки русскими важности своей этнической идентичности (табл. 3). Феномен этот достаточно известен: русские свою этническую принадлежность в значительной степени ассоциируют со всей Россией. Примечательно, что этническая

идентичность в большей степени выражена у русских в Республиках Тыва и Алтай. По-видимому, здесь срабатывает эффект наличия в данных республиках определенной латентной межэтнической напряженности, которая выступает фактором, повышающим оценку важности этнической идентичности.

Таблица 3

Этническая идентичность русских, %

Выраженность идентичности	Республика Алтай	Республика Хакасия	Республика Тыва	Республика Саха (Якутия)
Очень важно	37	29	44	31
Важно	40	43	43	40
Не важно	23	28	13	29

Общий уровень выраженности общенациональной идентичности у представителей коренных народов национальных республик также высок (табл. 4). Но все же он ощутимо ниже, чем у русских, проживающих в данных республиках (особенно это касается ответа «очень важно»).

Таблица 4

Общенациональная идентичность у коренных народов национальных республик, %

Выраженность идентичности	Алтайцы	Хакасы	Тувинцы	Якуты	Эвены и эвенки Республики Саха (Якутия)
Очень важно	65	58	58	47	52
Важно	34	39	38	46	41
Не важно	1	3	4	7	8

Уровень оценки представителями коренных народов национальных республик важности своей этнической идентичности, как и у русских, ниже, чем уровень оценки важности общенациональной идентичности (табл. 5). Но разрыв между этими уровнями гораздо меньше, если их сопоставлять с соответствующими показателями у русских.

Для тувинцев этническая идентичность чуть более важна, чем общенациональная идентичность. Они и алтайцы обладают наиболее высоким уровнем выраженности этнической идентичности. Но при этом

алтайцы имеют и максимальную оценку общенациональной идентичности.

Представляет интерес тот факт, что в Республике Саха (Якутия) общенациональная и этническая идентичности в равной мере выражены как у якутов, так и у эвенов и эвенков – представителей коренных малочисленных народов Севера (КМНС). По-видимому, это свидетельствует о том, что между якутами и коренными малочисленными народами отсутствует сколько-нибудь серьезная межэтническая напряженность.

Т а б л и ц а 5

**Этническая идентичность у коренных народов
национальных республик, %**

Выраженность идентичности	Алтайцы	Хакасы	Тувинцы	Якуты	Эвены и эвенки Республики Саха (Якутия)
Очень важно	58	48	61	41	41
Важно	30	43	33	45	46
Не важно	12	8	7	13	13

Данные другого нашего опроса по аналогичной тематике¹ являются схожими с приведенными выше оценками (табл. 6). Подавляющая часть опрошенных признает важность для себя общенациональной идентичности. У русских, как и многих других, значимость этнической идентичности ниже значимости общенациональной идентичности. Обратим внимание на то, что это касается как взрослого населения, так и

¹ Массовый социологический опрос взрослого населения и молодежи проведен под руководством Е.А. Ерохиной сотрудниками сектора этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН в 2014 году в трех сибирских регионах – Республике Алтай, Ханты-Мансийском автономном округе (Югре) и в Новосибирской области (руководитель исследовательского проекта Ю.В. Попков). Всего опрошено 1430 чел. Выбор регионов определялся тем, что они существенно отличаются друг от друга по многим характеристикам: конституционно-правовому статусу, этнической структуре, характеру миграционных процессов, общему уровню социально-экономического развития. Эти отличия, как предполагалось, могли бы оказать дифференцирующее влияние на состояние идентичности (подробнее см.: *Этносоциальные процессы и этнонациональная политика в регионах Сибири* / под ред. Ю.В. Попкова. Новосибирск, 2015. С. 5–7.

молодежи и имеет место во всех обследованных регионах. Причем у русских выраженность значимости и общенациональной, и этнической идентичности в старших возрастных группах выше, чем среди молодежи¹.

Но обратная ситуация наблюдается у алтайцев, для которых более важна этническая идентичность. Она одинаково высоко важна для молодых алтайцев (в возрасте до 26 лет) и алтайцев более старшего возраста (табл. 6), что свидетельствует об отсутствии разрыва поколений по данному признаку. Анализ в разрезе возрастных групп позволяет сделать вывод о том, что для русской молодежи во всех регионах этническая идентичность менее значима, чем для русских, относящихся к более старшим возрастам. Важно отметить слабую общероссийскую идентичность проживающей в Новосибирске кавказской молодежи, а также представителей народов Средней Азии. Это объясняется тем, что многие из них приехали в Россию недавно, поэтому еще не стали ее полноценными гражданами, даже если получили формальное гражданство.

Таким образом, результаты массовых социологических опросов говорят о том, что общенациональная идентичность у россиян, фиксируемая по признаку признания ее важности, была уже сформирована к началу 2000-х годов. В связи с этим возникает вопрос: почему же в 2010-х годах в официальных документах стал упоминаться кризис гражданской (общенациональной) идентичности?

По-видимому, объяснять это можно по-разному. Во-первых, тем, что в социологических исследованиях уровень важности идентичности фиксируется не по тем признакам, которые существенны для разработчиков официальных документов. Поэтому получается, что в практической политике кризис гражданской идентичности чувствуется, а социологическими индикаторами он не выявляется. Во-вторых, возможно, проявляется новый кризис гражданской идентичности, отличающийся от того, который наблюдался в 1990-е годы.

¹ Интересно сопоставить данные нашего исследования с выводами Л.М. Дробижевой, которая пишет: «Россиянами чаще себя идентифицируют люди молодого и среднего возраста. Это понятно: люди старшего поколения еще нередко чувствуют себя гражданами СССР. С тем периодом у них связана молодость, многие тоскуют по прежней стабильности, привычной в прошлом жизни» (*Дробижева Л.М. Российская и этническая идентичность: противостояние или совместимость* // *Россия реформирующаяся* / под ред. Л.М. Дробижевой. М., 2002. С. 233.

Т а б л и ц а 6

Степень важности разных видов идентичности в возрастных группах
у представителей этнических групп, 2014 г., %

Виды идентичности	Возраст	Республика Алтай				ХМАО				Новосибирск		
		Русские	Алтайцы	Казахи	КМНС	Русские	Народы Средней Азии	Народы Кавказа	КМНС	Русские	Народы Средней Азии	Народы Кавказа
Общенациональная идентичность	До 26 лет	88	81	97	83	87	86	75	96	75	40	36
	26 лет и старше	95	88	100	90	92	70	97	88	91	46	82
Этническая идентичность	До 26 лет	59	95	94	83	65	86	94	89	69	60	73
	26 лет и старше	75	97	81	94	75	83	83	81	87	86	82

Более внимательное прочтение содержания проблемы, на решение которой направлена Федеральная целевая программа «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 годы)»¹, дает основание для следующих выводов:

- кризис гражданской идентичности авторы документа относят к 1990-м годам, когда наблюдались тенденции этнотерриториального обособления и сепаратизма, рост этнической нетерпимости и ксенофобии, ограничение в некоторых субъектах Российской Федерации прав нетитульного населения, в результате чего возникла опасность дезинтеграции общества;

- в настоящее время отмечается слабость общероссийского гражданского самосознания (общероссийской гражданской идентичности) и подчеркивается высокий уровень этнической идентичности;

- указывается на недостаточность мер по формированию российской гражданской идентичности и предполагается дальнейшее ее укрепление.

Следовательно, можно сделать заключение, что, с точки зрения авторов программы, кризис гражданской идентичности преодолен. Но одновременно признается слабость общероссийской гражданской идентичности, уступающей по значимости этнической идентичности, поэтому ожидается ее дальнейшее формирование и укрепление.

Примечательно, что используемые социологами индикаторы оценки уровня идентичности (по самооценке важности разных ее видов) стабильно фиксируют приоритет общенациональной идентичности над этнической идентичностью. А авторы рассматриваемой программы указывают на иное соотношение. Они отмечают слабость общероссийской гражданской идентичности, тогда как в исследованиях фиксируется ее достаточно высокий уровень.

Между тем существуют определенные основания для оценки общенациональной идентичности в России как слабо выраженной. Например, проведенные в 2003 году межстрановые сопоставления

¹ Федеральная целевая программа «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014 – 2020 годы)». URL: <http://government.ru/media/files/41d4862001ad2a4e5359.pdf> (дата обращения: 30.03.2020).

(исследование ISSP2003.) показывают, что по ощущению связанности со своей страной российское население оказывается на последнем месте: «Россияне в минимальной степени (в сравнении с населением других стран мира) ощущают единство со своей страной или, что то же самое, – в максимальной степени отчуждены от нее. Примечательно, что степень отчужденности находится у россиян на том же уровне, что у арабского населения Израиля, ощущающего свое неравноправие в некоторых сферах жизни израильского общества»¹.

Кроме того, отмечается, что, по результатам международных сравнений, возникает последовательная картина очень слабого ощущения связанности российского населения со всеми социотерриториальными общностями: «Независимо от того, идет ли речь о связи с локальной (городом или селом), региональной общностью, или же о связи со страной или надстрановой общностью (частью света или континентом), российское население во всех случаях ощущает наименьшую (в сравнении с жителями других стран) связанность, или, соответственно, наибольшую отчужденность»².

В отношении этнической идентичности также констатируется, что Россия находится в группе стран, имеющих наименее высокие оценки этнической идентичности. При этом в ситуации «столкновения» идентичностей респонденты предпочитали общенациональную идентичность идентичности этнической.

Некоторые исследователи объясняют эти факты высоким уровнем взаимного отчуждения, низкой озабоченностью российских граждан

¹ Магун А., Магун В. Идентификация граждан России со своей страной: сравнение с другими государствами // Национально-гражданские идентичности и толерантность. Опыт России и Украины в период трансформации / под ред. Л. Дробижевой, Е. Головахи. Киев, 2007. С. 209.

² Там же. С. 213.

По результатам проведенного в Польше и России межстранового сопоставления был сделан вывод: «При ярче выраженной коллективности мы сильнее отчуждены от больших сообществ, гражданских и политических, значимые общности формируются на основе ближних связей, по месту проживания или работы и с людьми своего поколения» (Данилова Е.Н. Кто мы, россияне? // Россия: трансформирующееся общество / под. ред. В.А. Ядова. М., 2001. С. 607).

проблемами, выходящими за рамки их личных интересов, «за пределы их собственного “Я”»¹. На самом деле проблема эта более сложная и не столь однозначная.

Как видим, различающиеся выводы об уровне общенациональной и этнической идентичностей во многом определяются особенностями исследовательских процедур, выбранных показателей и индикаторов. И действительно, если у гражданина государства спрашивают, важна ли для него принадлежность к этому государству (то есть гражданство), разумеется, от него следует ожидать ответ, что ему очень важно чувствовать и осознавать себя как гражданина, поскольку он таковым и является официально².

Авторы федеральной целевой программы ориентируют на дальнейшее формирование и укрепление гражданской идентичности, а применяемые в проводимых исследованиях индикаторы показывают, что ее показатели уже сейчас предельно высоки.

Следовательно, требуется дальнейшее развитие концепции общенациональной идентичности, которая бы открывала перспективы (и, соответственно, ретроспективы) ее формирования, укрепления и развития. Кроме того, необходима разработка целой серии индикаторов, фиксирующих динамику общероссийской гражданской идентичности по значимым для реализации программы признакам. В частности, если исходить из констатируемого в программе кризиса гражданской идентичности, то индикаторы эти должны быть такими, чтобы они: а) фиксировали в настоящем слабость общероссийской гражданской идентичности по сравнению с этнической идентичностью; б) были способны

¹ Магун А., Магун В. Идентификация граждан России со своей страной... С. 238.

По-видимому, это обратная реакция на то, что политика развития в России опиралась на жертвенность населения. «К сожалению, в истории нашей страны ценность отдельной человеческой жизни часто была невелика. Слишком часто люди оставались лишь средством, а не целью и миссией развития. У нас больше нет не только права, но и возможности бросать в топку развития миллионы людей. Нужно беречь каждого», – отмечал В.В. Путин (Выступление Владимира Путина на заседании клуба «Валдай» // Российская газета. 19 июня 2013 г.).

² Так, было показано, что наличие японского гражданства выступает наиболее значимым критерием принадлежности к японской нации во всех возрастных группах респондентов (Митупова С.А. Японская социология и проблема идентичности в японском обществе // Социологические исследования. 2010. № 4. С. 119).

отображать различные уровни (этапы) сформированности общероссийской гражданской идентичности. Таким образом, идентичность должна быть представлена в горизонте трансформации, в процессе формирования и укрепления¹.

§ 2. Российская идентичность: кризис рождения?

Е.А. Тюгашев

Для объяснения описанного выше парадокса перспективной представляется эпигенетическая теория развития личности Э. Эриксона. В этой теории идентичность понимается как тождественность человека самому себе, включающая в себя усвоенный и субъективно принимаемый образ себя, чувство адекватности и стабильного владения личностью собственным Я, способность личности к конструктивному решению задач, возникающих перед ней на каждом этапе ее развития².

В теории Э. Эриксона формирование идентичности личности продолжается на протяжении всей жизни человека и проходит 8 стадий, на каждой из которых человек делает выбор между двумя альтернативными фазами решения возрастных и ситуативных задач развития. Решение задачи на каждой стадии жизненного цикла сводится к установлению определенного динамического соотношения между позитивным и негативным вариантами развития³.

¹ О необходимости видеть идентичность в ее развитии пишет О.С. Новикова: «В ходе самоидентификации происходит становление идентичности, которая оказывается ключевым фактором существования человека в социуме, поскольку сформированная идентичность подразумевает фиксацию внутри себя “самости” как “центра”, как некоего неподвижного начала, постоянства, и позволяет приобрести состояние равновесия. Однако социальная реальность влияет на человека и общество, что особенно заметно в трансформирующемся обществе, и заставляет их изменяться, проходя через кризисы самоидентификации» (Новикова О.С. Особенности социальной самоидентификации при переходе от традиционного общества к современному (на примере Японии): дис. ... канд. филос. наук. Новосибирск, 2016. С. 41).

² Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии. Психология развития человека: Развитие субъективной реальности в онтогенезе. М., 2000. С. 54.

«Биографию любого человека можно рассматривать как историю прохождения через ряд кризисов идентичности», – пишет С. Градировский (Градировский С. Как масштаб национальной идентичности определяет будущее России? С. 12).

³ Там же.

Идеи Э. Эриксона представляют интерес в том отношении, что они позволяют в исследовании этнической и национальной идентичностей следующее:

- выделить различные стадии формирования и развития идентичности;
- дифференцировать стадиальные кризисы идентичности, разрешение которых опосредствует переход на следующую стадию;
- оценить положительно или отрицательно сформированную идентичность.

Применение эпигенетической теории развития личности Э. Эриксона к описанию динамики общенациональной идентичности основано на понимании того, что нация также является действующим и осознающим субъектом, коллективной (соборной) личностью, проходящей определенные стадии своего жизненного цикла от зарождения и рождения до смерти¹.

¹ Как отмечалось в предыдущем разделе, Д. Юм описывал нации как личности. Позднее нации как личности определял И.Г. Фихте.

Вот что пишет об этом К. Калхун: «Точно так же как в образцовой современной мысли личности считаются едиными, так и нации предстают в виде целостностей. Вообще каждая нация считается неделимой и, следовательно, в буквальном смысле индивидуальной носителницей особой идентичности. Каждая нация имеет свой опыт и характер, нечто особое, что она предлагает миру, и нечто особое, в чем она выражает себя. “Нации – это личности с особыми талантами и возможностями раскрытия этих талантов” (Фихте). Быть “исторической нацией”, по выражению Фихте, значило преуспевать в этом процессе индивидуации и обретать особый характер, выполняя особую миссию и проживая особую судьбу» (*Калхун К. Национализм. М., 2006. С. 103–104*).

Концепт нации-государства ассоциирует ее с платоновской моделью государства-мегантропоса: «Итак, предыдущий анализ показал, что нация рассматривается как нечто персоноподобное, как “мегантропос”: у нее индивидуальная, единственная в своем роде судьба, ей свойственно внутренне связанное духовное и психическое развитие, которое называется ее историей. Нациям даже иногда приписывался “жизненный возраст”, при этом различали между “юностью”, “зрелостью” и “старостью”... Нация, разумеется, это личность только по аналогии. Но проблема идентичности встает и в том и в другом случае, и дело не ограничивается лишь личностно понимаемой нацией» (*Хьюбнер К. Нация: от забвения к возвращению. М., 2001. С. 290–291*).

А.Л. Сафонов существование жизненного цикла у нации как субъекта коллективной природы, конечность бытия наций во времени справедливо, на наш взгляд, связывает, с конечностью государства как их внешней формы. Правда, как мы полагаем, необходимо различать конечность государства и его особенных форм. Кроме того, нельзя согласиться с тем, что в этом состоит качественное отличие нации от этноса. По крайней мере, в этом аспекте известную концепцию этногенеза Л.Н. Гумилева в своей монографии А.Л. Сафонов не анализирует (см.: *Сафонов А.Л. Нации и этносы в историческом процессе: проблемы философской концептуализации. М., 2015. С. 203*).

Поскольку идентичность стадияльна, то, прежде всего, возникает вопрос: на какой стадии находится общенациональная идентичность в России? В горизонте эпигенетической метафоры предложенные, например, Л. М. Дробижевой описания кризиса российской идентичности могут быть отнесены к различным стадиям¹.

Так, с одной стороны, она пишет о том, что «бывшие советские граждане потеряли свою прежнюю страну, затрудняются в определении ее реальных географических очертаний»², что «страна меняла не только пространственные очертания “с южных гор до северных морей”, но и систему отношений, государственное устройство»³ и что «новому государству только 10 лет»⁴.

Данная зарисовка напоминает описание феноменологии кризиса отрочества, когда в течение относительно короткого периода тело подростка претерпевает значительные изменения.

С другой стороны, Л.М. Дробижева предлагает такую формулу кризиса российской общенациональной идентичности: «Оглядываясь в прошлое, можно сказать, что Россия появилась как государство, которое никто не хотел»⁵. И, констатируя, что сформировалась российская

¹ Так и В. Хесле, указывая на причины кризисов идентичности, фактически перечисляет 9 стадияльных кризисов. См.: *Хесле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000647/index.shtml> (дата обращения: 30.03.2020).

Перечисляемые иногда признаки кризиса идентичности (отсутствие доверительных отношений, нарушения временной перспективы, пониженное самоуважение, чувство одиночества и др.) в действительности относятся к различным стадияльным кризисам идентичности. См., например: *Кузина С.И., Федан М.А.* Этническая идентичность как фактор самокатегоризации групп в политической системе России // *Гражданин мира или пленник территории? К проблеме идентичности современного человека. Сборник материалов Второй ежегодной конференции в рамках исследовательского проекта «Локальные истории: научный, художественный и образовательный аспекты»* (Норильск, 2–5 ноября 2005 г.). М., 2006. С. 122.

² *Дробижева Л.М.* Российская и этническая идентичность: противостояние или совместимость. С. 232.

³ *Дробижева Л.М.* Российская идентичность и тенденции в межэтнических установках за 20 лет реформ. С. 73.

⁴ *Дробижева Л.М.* Российская и этническая идентичность: противостояние или совместимость. С. 232.

⁵ *Дробижева Л.М.* Российская идентичность и тенденции в межэтнических установках за 20 лет реформ. С. 73.

идентичность, она замечает: «Но идентичность эта хранит в себе болезненный опыт перемен и негативизм фобий и переживаний»¹.

Данное наблюдение напоминает феноменологию кризиса рождения или, точнее, травмы рождения, разрешившейся формированием негативной идентичности².

И действительно, Л.М. Дробижева считает, что российская нация родилась недавно: «В отличие от народов союзных республик, которые воспринимали себя советскими людьми, но одновременно и ассоциировали себя с республикой – Арменией, Грузией, Азербайджаном и тем более Эстонией, Латвией, Литвой и т. д., – жившие в РСФСР редко идентифицировали себя как россиян. Только при Б. Ельцине, во многом благодаря его политическому противостоянию с М. Горбачевым, началось нациестроительство россиян»³.

¹ Дробижева Л.М. Российская идентичность и тенденции в межэтнических установках за 20 лет реформ. С. 83.

² Хотя концепция травмы впервые была разработана в психоанализе (Ранк О. Травма рождения и ее значение для психоанализа. М., 2009), в дальнейшем она стала применяться в анализе социокультурной динамики. См.: Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социс. Социологические исследования. 2001. № 1; Штомпка П. Культурная травма в посткоммунистическом обществе (статья вторая) // Социс. Социологические исследования. 2001. № 2; Александер Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3; Айерман Р. Социальная теория и травма // Социологическое обозрение. 2013. № 1; Мороз О., Суверина Е. Trauma studies: история, репрезентация, свидетель // Новое литературное обозрение. 2014. № 1.

Удачную характеристику негативной этнической идентичности дала Л.И. Науменко: «Негативная идентичность этническая, являясь результатом неблагоприятного межэтнического сравнения, отражает негативную оценку представителей своей этнической группы. Негативная идентичность этническая чаще присуща представителям недоминантных этнических групп и этнических меньшинств. Негативная идентичность этническая связана с комплексом таких чувств, обусловленных этнической принадлежностью, как неуверенность, неполноценность, униженность, ущемленность, стыд за свой народ и др.» (Науменко Л.И. Идентичность этническая // Социология: Энциклопедия / сост.: А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко. Минск, 2003. С. 351).

³ Там же. С. 73.

Заметим, что встречающийся термин «нациестроительство» не вполне удачен, поскольку метафора строительства ориентирует на образ недостроенной нации, то есть фактически еще несуществующей. Завершенность строительства нации вместе с тем обозначала бы только перспективу поддержания ее в неизменном состоянии. Более нейтральным и корректным представляются концепты формирования нации, ее развития и т. п.

Утверждение о начале строительства российской нации в 1990-е годы означает, на наш взгляд, что именно данным периодом следует датировать рождение нации. Тогда, действительно, переживавшийся в это время кризис идентичности можно квалифицировать как кризис новорожденности (родовой кризис)¹.

Рождение ребенка описывается как травматичный для него процесс, вынуждающий отделиться от матери и приспособливаться к новой среде обитания. Объективным медицинским критерием благополучного переживания ребенком кризиса рождения является вес ребенка. В первые дни жизни он теряет в весе. Когда начинается нормальный прирост веса, показывающий, что новорожденный благодаря взрослым адаптировался к новым условиям жизни, это означает, что кризис преодолен².

Если провести аналогию между развитием ребенка и российской нации, то феномен состоявшего ее роста действительно можно зафиксировать. Этот рост символизируется событиями «русской весны», присоединением Крыма. Территориальный рост Российской Федерации в определенном смысле означает, что новое государство успешно

¹ Важным представляется следующее замечание С. Хантингтона: «Идентичность присуща даже новорожденному, у которого она определяется такими признаками, как пол, имя, родители, гражданство. Правда, эти признаки остаются латентными до тех пор, пока ребенок не осознает их и не самоопределится с их помощью» (*Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности*. Пер. с англ. А. Башкирова. М., 2008. С. 50).

Достижение идентичности обычно рассматривается как задача юности. Но имеются исследования идентичности в более раннем возрасте (см.: *Развитие национальной, этнолингвистической и религиозной идентичности у детей и подростков* / отв. ред.: М. Барретт, Т. Рязанова, М. Валовикова. М.: РАН, 2001).

Н.Г. Айваров полагает, что в 10–11 лет этническая идентичность формируется в полном объеме (*Айварова Н.Г. Формирование этнической идентичности в процессе образования* Вестник Югорского государственного университета. 2015. Вып. 1. С. 10). Но в действительности ее формирование и коррекция наблюдаются на протяжении всей жизни.

² *Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии...* С. 214.

адаптировалось к окружающим условиям. Но рост нации измеряется, прежде всего, ростом численности составляющего ее населения. По этому показателю российская нация потеряла в весе, так как ее численность снижалась со 148,3 млн человек в 1991 году до 142 млн человек в 2009 году. В настоящее время отрицательная динамика численности населения преодолена. В 2017 году численность населения России составляла 146,8 млн человек. Но, как мы видим, дореформенная численность населения так и не восстановилась. По этому критерию кризис новорожденности не преодолен, хотя положительная тенденция наметилась.

С учетом этого территориальный рост Российской Федерации можно интерпретировать как одно из проявлений комплекса оживления. У новорожденного комплекс оживления – складывающаяся, начиная с третьей недели жизни, и нарастающая примерно до трех-четырех месяцев совокупность положительных эмоциональных проявлений, возникающих при восприятии радующих воздействий (замирание и зрительное сосредоточение на объекте восприятия, улыбка, вокализации, учащенное дыхание, блеск глаз, двигательное оживление). В России в 2000-е годы действительно наблюдалось определенное оживление общественной жизни, а также активизация внешней политики. Поэтому определенная аналогия отдельных проявлений общественной жизни новорожденной российской нации с комплексом оживления, на наш взгляд, уместна.

С точки зрения формирования идентичности завершение кризиса новорожденности выражается в индивидуации младенца. Как отмечают психологи, сепарация и индивидуация представляют собой два взаимосвязанных и комплементарных процесса развития: 1) сепарация – выход ребенка из симбиоза с матерью и 2) индивидуация – первые детские достижения, утверждающие его индивидуальность¹. Нормальная сепарация-индивидуация является важнейшим предварительным условием развития и поддержания «чувства идентичности»².

¹ Малер М.С., Пайн Ф., Бергман А. Психологическое рождение человеческого младенца: Симбиоз и индивидуация. М., 2011. С. 22.

² Там же. С. 22.

Признаком данного периода является сепарационная тревога. И она действительно наблюдалась в Российской Федерации в 1990-е годы. Это и непривычная ситуация отделения от других республик, входивших в состав СССР, и угроза отделения ряда национальных республик. Сепаративная тревога отчасти была снята внутренним согласительным процессом, военными усилиями на Северном Кавказе, образованием Содружества Независимых Государств, Союзного государства России и Белоруссии, Евразийского экономического сообщества, а также приобретением партнеров в рамках различных международных организаций.

Наряду с этими зачастую инициативными усилиями по укреплению международного общения Россия многими воспринимается как страна-изгой, сближающаяся с другими такими же странами-изгоями¹. Таким образом, к изгнанию из лона СССР добавляется еще внешнее отчуждение. Поэтому в определенной мере справедливы уже приводившиеся выше слова Л.М. Дробижева о России как государстве, которого никто не хотел². Поэтому сформировавшаяся в результате кризиса новорожденности идентичность российской нации оценивается

¹ Такой сценарий формирования коэкзистенции В. Медведев справедливо усматривает в архетипах русской культуры: «Русская сказка снова предлагает оригинальное решение традиционной проблемы выхода из первичной симбиотической зависимости. Она вообще не предполагает для подвластной ей личности сепаратного, внесимбиотического существования. Отдаться на съедение (то есть психологическую интроекцию) отцу, матери, братьям, сестрам, сиблингам и пр. – равно недопустимо, ибо расчленит нашу исходную округлость, недифференцированность. Из первичного симбиоза с идеальной матерью-Землей следует сразу же перейти к симбиозу с родной массой (Дедкой, Бабкой, внучкой, жучкой, кошкой и маленькой мышкой), переселиться в новую почву и пустить там корни» (*Медведев В. Российская архетипика в зеркале народной сказки // «Russian Imago — 2000». Исследования по психоанализу культуры. СПб., 2001. С. 162).*

Если учесть, что судьба – это суд Божий, то такой тип коэкзистенции (и коллективности) как базовый для россиян описан в преамбуле к Конституции Российской Федерации: «Мы, многонациональный народ Российской Федерации, соединенные общей судьбой на своей земле...»

² *Дробижева Л.М. Российская идентичность и тенденции в межэтнических установках за 20 лет реформ. С. 73.*

как негативная идентичность, хранящая «в себе болезненный опыт перемен и негативизм фобий и переживаний»¹.

Разрешение первого кризиса идентичности российской нации – кризиса рождения – и формирование первого стадияльного типа ее идентичности осуществляется противоречиво, во взаимодействии противоборствующих тенденций. Наряду с некоторыми проявлениями позитивной идентичности заметно доминирование негативной идентичности российской нации. Ее общая характеристика предложена, на наш взгляд, Л.Д. Гудковым и определена как комплекс жертвы².

Действительно, российская нация – это остаточный продукт не просто распада СССР, а продукт отказа, отрицательного определения со стороны национальных республик. Российская нация – это «отказной» новорожденный ребенок. Поэтому так актуальна для российской нации задача индивидуации и самоутверждения.

Таким образом, формирование общенациональной российской идентичности далеко от завершения. В указанном смысле оно только начинается и крайне неустойчиво в связи с недолгим периодом самостоятельного существования Российской Федерации и с нестабильностью федеративных государств в целом, границы которых могут изменяться на протяжении нескольких десятилетий. Поэтому насущна задача не окончательного формирования российской идентичности, а

¹ Дробижевская Л.М. Российская идентичность и тенденции в межэтнических установках за 20 лет реформ. С. 83.

² Гудков Л. Комплекс «жертвы». Особенности массового восприятия россиянами себя как этнонациональной общности // Гудков Л. Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. М., 2004.

Комплекс жертвы как архетипический комплекс русской культуры описывает на материале сказки В. Медведев: «Выхода нет, утверждает сказка, а следовательно – не стоит и пытаться изменить ситуацию к лучшему. Если все сказочные тропинки ведут к смерти, то самое безопасное – вообще не двигаться с места, воспринять акт собственного пожирания как цель жизни, как жертвенный подвиг, придающий этой жизни смысл. Результатом подобного рода сказочного воздействия, специфичного исключительно для русской культурной традиции, и выступает особого рода фаталистическая бессознательная установка, базирующаяся на фиксации травмы “орального отказа”, на искупительной жертвенности, склонности к пассивным целям и непреодолимой потребности в “любящей защите” массы» (Медведев В. Российская архетипика в зеркале народной сказки. С. 165).

достижения ее актуально приемлемого уровня, необходимого и достаточного для существования российской нации в ближайшей перспективе¹.

Такое таймирование процесса формирования общенациональной российской идентичности – процесса, который может приостановиться, модифицироваться или прерваться, как прервался процесс формирования идентичности советского народа, фокусирует внимание на зоне ближайшего развития, в пределах которой необходимо разрешить кризис новорожденности, преодолеть тенденцию к закреплению негативной идентичности и комплекс жертвы и закрепить проявления комплекса оживления. Это и будет означать разрешение текущего кризиса общенациональной российской идентичности.

Вместе с тем пути преодоления этого кризиса не вполне ясны. Федеральная целевая программа «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 годы)» в целом ориентирует на содействие укреплению гражданского единства путем реализации проектов, направленных на усиление гражданского патриотизма, общероссийского гражданского самосознания и гражданской ответственности, взаимного уважения традиций и обычаев народов Российской Федерации, обеспечение преемственности исторических традиций солидарности и взаимопомощи народов России, формирование в обществе атмосферы уважения к историческому наследию и

¹ В. Хесле правильно, на наш взгляд, ориентирует на ближнюю и дальнюю, предвосхищающую грядущие кризисы, перспективы преодоления кризиса идентичности: «Политики, однако, пока еще не поняли, что одной из главных задач великого государственного мужа должна быть организация рационального контроля над кризисами идентичности и, если возможно, участие в устроении новой, более разумной идентичности. Несмотря на серьезную опасность нестабильности, кроющуюся за каждым кризисом коллективной идентичности, невозможно оценивать последние исключительно отрицательно. Если бы не было кризисов идентичности, не было бы и прогресса индивидов и институтов; значит, следует не избегать кризисов идентичности, но направлять их в правильное русло. Можно даже сказать, что более глубокий кризис идентичности всегда является результатом умелого преодоления кризиса» (Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000647/index.shtml> (дата обращения: 20.04.2020)).

культурным ценностям народов России, развитие культуры межнационального общения, основанной на толерантности, уважении чести и национального достоинства граждан, духовных и нравственных ценностей народов России.

Данная установка, очевидно, является традиционалистской. Ее выдвижение объективно обусловлено, поскольку кризис идентичности, как отмечает В. Хесле, «часто вызывает регрессию к более архаичным и примитивным ценностям: поскольку “я” отвергает непосредственно зримые структуры самости и при этом не перестает нуждаться в самости, опасаясь остаться всего лишь абстрактной функцией идентификации, его выбор начинает определяться более старыми структурами»¹. Иначе говоря, кризис идентичности одного уровня актуализирует и подтверждает идентичность стадияльно более низкого уровня.

Эта установка ориентирует на стабилизацию социума, требует опираться на историческое наследие и исторические традиции, устоявшиеся культурные ценности, а также на демонстрацию уважения чести и достоинства к согражданам. Такая ретроориентация действительно необходима, так как одним из условий преодоления кризиса новорожденности и формирования комплекса оживления является стабилизация жизненного окружения младенца, содействующая возникновению у него умения сосредоточиваться.

Вместе с тем традиционалистская установка представляется недостаточной в ряде аспектов.

Во-первых, она ориентирована на прошлое, на историческую память, на традиции как ресурс укрепления идентичности. С одной стороны, действительно, как отмечает Е.В. Романовская, память и традиция имеют большое значение для обеспечения идентичности². С другой стороны, ресурсный потенциал национальной традиции серьезно ограничен в силу ее скоротечности и перманентной исторической ломки: «Оптимизации этнической идентичности препятствует разрушение традиционной культуры большинства российских народов, особенно стремительно происходившее в России советского и постсоветского периодов. Поэтому идентификационный ресурс традиционной

¹ Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности.

² Романовская Е.В. Идентичность как социальный феномен // Известия Саратовского университета. 2012. Т. 12. Сер. Философия. Психология. Педагогика. Вып. 4. С. 37.

(этнической) культуры в российском обществе сегодня выражен крайне слабо»¹.

Кроме того, в перспективе укрепляет и интегрирует идентичность не столько прошлое, сколько будущее – грядущие кризисы идентичности и позитивные варианты их разрешения. Так, излагая позицию Вацудзи Тэцуро, Е.Л. Скворцова пишет: «Наше происхождение само по себе не что иное, как наше целевое предназначение, к которому мы возвращаемся, и именно в этом состоит смысл выражения “идентичность – это будущность”. Подлинность индивида, его идентичность, есть его и начало, и конец. Понимание идентичности заключается в практических связях и отношениях в общине. Мы, родившись, уже застаем сложившиеся в общине отношения. Но мы также осознаём, что они могут совершенствоваться в будущем. Но чтобы это случилось, нужно совершенствовать то, что уже сложилось: это и начало, и конец нашей жизненной задачи»².

Таким образом, традиционалистская установка необходима, но она должна реализовываться со следующими, на наш взгляд, корректировками:

- это должен быть традиционализм, устремленный в будущее, т. е. неотрадиционализм;

- это должен быть этнокультурный неотрадиционализм, поскольку ресурс общероссийской национальной традиции незначителен.

Традиционалистская установка закрепляет негативную идентичность и комплекс жертвы, архетипический для русской культуры, многократно усиленный в советский период. Не следует забывать о нали-

¹ Шубин Ю.А. Современные трансформации этнокультурной идентичности: универсальные тенденции и российская специфика: автореф. дис. ... канд. культурологии. М., 2011. С. 13.

² Скворцова Е.Л. Человек и общество в воззрениях японского философа Вацудзи Тэцуро. С. 184–185.

В.В. Путин также акцентировал приоритет будущего в формировании идентичности: «Необходимо историческое творчество, синтез лучшего национального опыта и идеи, осмысление наших культурных, духовных, политических традиций с разных точек зрения с пониманием, что это не застывшее нечто, данное навсегда, а это живой организм. Только тогда наша идентичность будет основана на прочном фундаменте, будет обращена в будущее, а не в прошлое» (см.: Выступление Владимира Путина на заседании клуба «Валдай»).

чии такого комплекса, в разной степени выраженности, у других народов России, хранящих историческую память о Российской империи и репрессиях по национальному признаку в СССР. Ориентация на взаимное уважение граждан и ценностей народов России выглядит как требование взаимной политической корректности субъектов, соединенных общей судьбой, пребывающих в одинаково жертвенном положении.

В. Медведев, указывающий на архетипические истоки русской жертвенности, полагает, что русская душа боится свободы и сопутствующей ей незащищенности и надеется только на «русское чудо», избранничество («Мы пойдем другим путем!»), оборачивающееся в конечном счете прорывом агрессивной объективации по мере накопления фрустрационного упрека¹.

Данная перспектива не внушает исторического оптимизма, но другого выхода нет. Красноречиво в этом плане недавнее признание А.С. Ципко (с которым далеко не во всем можно согласиться в оценке прошлого при том, что примечательной является оценка перспектив): «А как сделать, чтобы русский человек наконец без всякого бунта, без всяких революций избавился от этого сознания вечной жертвы и стал самостоятельной, думающей личностью, несущей ответственность за свою судьбу? Лев Троцкий сознался, что если бы у русского крестьянина не работали медленно мозги, то они, большевики, никогда бы не пришли к власти. Может быть, наконец в России наступит эпоха, когда

¹ *Медведев В.* Российская архетипика в зеркале народной сказки. С. 166–167.

Как показывает исторический опыт успешных молодых наций, приходится идти тем же путем, но в ускоренном темпе, сокращая время за счет выбора оптимальной, исторически апробированной траектории развития. В свете этого представляет интерес то, что авторы Федеральной целевой программы «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 годы)» рассматривали такой вариант решения проблем в сфере государственной национальной политики и этнокультурного развития как ускоренные темпы укрепления единства российской нации. Но его недостатками признаны: а) незначительный объем средств федерального бюджета, выделяемый в последние годы на поддержку государственной национальной политики; б) сосредоточение средств на небольших в численном отношении группах (коренные малочисленные народы, российские немцы, национальные меньшинства). Поэтому в качестве наиболее рационального был выбран вариант противодействия сложившимся негативным тенденциям. Очевидно, что этот вариант выражает защитное поведение и закрепляет комплекс жертвы.

мы начнем ценить разум, ценить тех, кто стремится самостоятельно мыслить? Как мы убедились на советском опыте, сама по себе грамотность и миллионы интеллигенции не прибавляют нации разума. Разумные люди, как я говорил, не поддерживали бы Ельцина с его идеей самоубийства России, речь идет об идее суверенитета РСФСР. Тут нужно что-то другое, чего никогда не было в русской истории, а что – я сам не знаю»¹.

Л.Д. Гудков также не предлагает конкретных стратегий преодоления комплекса жертвы у населения России. Исток этого комплекса он видит в принудительной массовизации общества «сверху». Такой тип массового общества – общество без частной инициативы и прав – образуется не в ходе распада закрытых сословных структур и формирования гражданского общества, опирающегося на ассоциации и институты, группы интересов, а в результате укрепления и распада тотально-бюрократической системы².

На наш взгляд, относя формирование комплекса жертвы к эпохе становления гражданского общества, Л.Д. Гудков не учитывает архетипический характер этого комплекса. Кроме того, в истории известны успешные «революции сверху», формировавшие современное общество без комплекса жертвы (например, Германия). Настроение бес сильного ожидания либерализации и укрепления гражданственности как раз и является интеллектуальным выражением описываемого им комплекса жертвы.

Психоаналитики, работая с травмой рождения, открывающей кризис идентичности новорожденного, предлагают использовать метод повторного рождения. В применении этого метода предлагается решить две задачи: 1) понять, какой фактор оказался действительно травмирующим или психологически значимым при рождении индивида; 2) создать новый импринт «рождения», позволяющий индивиду реально почувствовать, чего так недоставало в его реальном опыте рождения³.

¹ Ципко А.С. Когда русские избавятся от комплекса жертвы? Об особенностях философии президентской избирательной кампании 2018 года // Независимая газета. 26 июля 2017 г.

² Гудков Л. Комплекс «жертвы»... С. 107–108.

³ Марчер Л., Олларс Л., Бернард П. Травма рождения: метод ее разрешения // Московский психотерапевтический журнал. 2003. № 1. С. 95.

При этом к новому импринту рождения предъявляются два основных требования. Во-первых, он должен быть таким, чтобы индивиды не переживали травму заново, увязая в чувствах страха, ярости, подавленности и пр.¹ Во-вторых, необходимо раскрыть соматические ресурсы индивида, прежде всего его недостаточно развитые моторные (мышечные) паттерны. Они подлежат восстановлению либо первичной активации. Это позволяет индивиду испытать состояния полного пробуждения и жизненности. «Типы ресурсов, относящихся к рождению, включают новое чувство свободы времени, возможность изо всех сил проталкиваться вперед и выбираться, быть способным выдерживать нежелательные раздражители, умение должным образом терпеть давление, оказываемое со стороны, способность проходить через стрессовую ситуацию вплоть до ее завершения, умение принимать заботу, работать вместе, ощущение принятия, доброжелательности и поддержки. Задача терапевта – создание возможности для возникновения этих ресурсов»².

Для преодоления кризиса общенациональной российской идентичности российской нации в известном смысле нужно родиться заново. В этом ритуальном рождении нужно зафиксировать позитивное жизнеутверждающее начало и актуализировать его в моторных (мышечных) паттернах³. Именно так пролагается путь к нормальному формированию комплекса оживления. Вопрос о том, как возможна терапия нации, мы рассмотрим далее на примере этнокультурного неотрадиционализма как фактора, сыгравшего заметную роль в этническом ренессансе современности.

¹ В этом смысле недостаточна и проблематична распространенная практика деятельности «комиссий правды и примирения». См., в частности: *Коэн С.* Войны памяти и комиссии по примирению // Журнал Индекс/Досье на цензуру. 2001. № 14. URL: <http://www.index.org.ru/journal/14/koen1401.html> (дата обращения: 20.04.2020).

² *Марчер Л., Олларс Л., Бернард П.* Травма рождения... С. 97.

³ Поэтому недостаточны социокультурные практики «реконструкции идентичности» (или «повторной наррации») в форме признания вины, применявшиеся метрополиями в отношении бывших колоний (см.: *Шевченко В.Н., Спиридонова В.И., Соколова Р.И.* «Новая современность» и традиция в многополярном мире... С. 53–54).

§ 3. Этнокультурный неотрадиционализм как ресурс формирования этнической идентичности

Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев

Рыночная экономика стимулирует проявления этничности. Рынок ценит уникальность и разнообразие. Как следствие, на одном из его уровней конституируется рынок этничности – от этнической кухни до торговой марки «Made in ...». Данный феномен – одно из свидетельств того факта, что современный мир переживает своеобразный этнический ренессанс, о котором мы говорили ранее.

Одну из причин возникновения кризиса самоидентификации и идентичности в условиях современных социокультурных трансформаций справедливо видят в резком отказе от привычных обычаев, ритуалов, традиций. Как пишет О.С. Новикова, благодаря ритуалу человек в установленном порядке организованно проходил инициацию, приобретал совместно с группой предписанную идентичность и осваивал соответствующие ей нормы поведения¹. В современном быстро развивающемся обществе «футурошока» и «нового кочевничества» человек вынужден инициативно и динамично обновлять самоидентификации, разрешая не только стадиальные, но и ситуационные кризисы идентичности.

Преодоление индивидуальных кризисов идентичности неизбежно ведет к овладению новыми традициями, принятыми в том сообществе, в которое интегрируется индивид. При преодолении кризисов коллективной идентичности происходит формирование новых традиций. «На общественном уровне это означает формирование цельной и органичной системы ценностей: норм, правил, символов, убеждений, то есть новой культуры, в которой будет закодирована новая традиция, предназначенная для передачи последующим поколениям. Это означает новую групповую идентичность», – пишет П. Штомпка².

Но новая традиция едва ли изобретается «с нуля». Индивиды уже имеют сложившиеся в предыдущем социальном опыте рутины, кото-

¹ Новикова О.С. Особенности социальной самоидентификации при переходе от традиционного общества к современному (на примере Японии): дис. ... канд. филос. наук. Новосибирск, 2016. С. 38.

² Штомпка П. Социология. Анализ современного общества. М., 2005. С. 488–489.

рые новая традиция должна использовать и интегрировать. Поэтому обновление традиций чаще всего осуществляется путем актуализации ее периферийных разновидностей. В этом отношении новая традиция выступает неотрадицией, обновлением одной (или целого ряда) из старых забытых традиций. Е.Н. Николаева замечает, что «для построения новой коллективной идентичности необходимы некие глубинные основания, являющиеся инвариантными для данной культуры»¹. Таким образом, для разрешения кризисов национальной и этнической идентичностей объективно неизбежным становится обращение к стратегии неотрадиционализма.

В случае наблюдаемого в настоящее время кризиса общероссийской национальной идентичности представляется проблематичным говорить об обновлении общероссийских национальных традиций. Согласно сложившимся представлениям российская нация только начинает строиться (или переживает кризис рождения)². Поэтому разре-

¹ Николаева Е.В. Неотрадиционализм в культуре повседневности: российская версия конца XX века: автореф. дис. ... канд. культурологии. М., 2004. С. 12.

Реализацию ранних неотрадиционалистских проектов М.Н. Громов рассматривает как поиск оснований этнокультуры: «Это была в том числе реакция на нивелирующее действие промышленной революции. И тогда возникли немецкое, чешское, польское и русское возрождения. Появился интерес к первоистокам, к забытому Средневековью. Неоготика, неороманский стиль, а затем неовизантийский, необалканский, неорусский стиль в России в середине XIX века. Тут поиски не экзотики. Тут поиски материкового основания общества. Для нас эпоха Древней Руси – не просто начальный этап нашего развития, но и его основа» (Громов М.Н. Проблемы будущего России: модернизация или реставрация // Приладожье и Русский Север: история, традиции, современность. Материалы научно-практической конференции в честь 300-летия г. Лодейное Поле, 8–12 июля 2002 г. / науч. ред. Ю.Б. Сенчихина, сост.: А.Ю. Алексеев, С.Ю. Карпук. М., 2003. С. 57).

² Разумеется, высказывается мнение и о более раннем формировании общероссийской (но не гражданской) идентичности: «Восстановилась связь времен. Ведь в новой российской идентичности присутствует и досоветский пласт исторической памяти, когда наше государство называлось не СССР, а Россия» (Дробизьева Л.М. Российская идентичность и тенденции в межатнических установках за 20 лет реформ. С. 73).

Но в рамках сложившейся парадигмы нациестроительства с учетом факта существования РСФСР и ее реорганизации в Российскую Федерацию онтологически допустим только «перинатальный» период формирования российской нации в составе советского народа.

ние кризиса общероссийской национальной идентичности должно осуществляться на базе этнокультурного неотрадиционализма, т. е. на основе возрождения традиционных этнокультур и обеспечения их гармоничного взаимодействия в составе российской нации.

Особенностью современного развития многих этносоциальных субъектов является использование стратегии этнокультурного неотрадиционализма, что находит отражение в актуализации исторической памяти и потенциала прошлого, в этнической консолидации, воспроизводстве и «изобретении» традиций. Этнокультурный неотрадиционализм характеризует процесс актуализации традиции в качестве постоянно воспроизводимой знаковой системы, посредством которой осуществляется функция этнической идентификации. Благодаря этому индивид ощущает свою причастность к данному этнокультурному сообществу. Традиция становится мерой идентичности общества и условием этнокультурной самоидентификации. Разрешение кризиса идентичности, таким образом, оказывается связано со становлением и развитием самобытной «неотрадиции», которая проявляется в актуализации или даже возрождении разнообразных обрядов, обычаев и ритуалов.

Так, исследователи обращают внимание на возрастание значимости в последнее время таких явлений, как возрождение традиционных верований, актуализация моноэтнических браков, рост ценности родного языка и популярности «своих» имен либо имен на двух языках, этническая атрибутика в одежде, мода на национальную кухню, горловое пение как важный элемент этнической культуры ряда народов и проч. Еще одним маркером этнокультурного неотрадиционализма можно считать возрождение на постсоветском пространстве такой формы идентификации, как принадлежность к кланово-родовым группам, актуализация родо-племенной принадлежности, в частности – «сеочного» родства¹.

Повышение роли этнокультурного неотрадиционализма в воспроизводстве этничности во многом реализуется посредством актуализации обозначенных маркеров. Разные формы проявления этнокультур-

¹ См. об этом подробнее: *Мадюкова С.А.* Социокультурный неотрадиционализм в обрядах жизненного цикла (на примере женщин тюркских этносов южной Сибири): дис. ... канд. филос. наук. Новосибирск, 2008; *Мадюкова С.А., Попков Ю.В.* Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб., 2011; и др.

ного неотрадиционализма, с одной стороны, укрепляют этническую идентичность, а с другой стороны, могут быть угрозой для общенациональной идентичности, вести к фрагментации многонациональных государств – превалирующей тенденции XX века. Наиболее масштабное проявление данная тенденция нашла в национально-освободительном движении.

Само это движение имеет противоречивые последствия. Его положительные стороны, касающиеся, в частности, создания независимых национальных государств, достаточно известны, хотя и не всегда очевидны. Отрицательные стороны менее известны, но более очевидны. Это войны, упадок экономики и культуры, архаизация и провинциализация общественной жизни, установление авторитарных этнократий, катализирующих на базе подавленных этничностей следующий тур фрагментации. Общий баланс положительных и отрицательных сторон национально-освободительных движений в исторической перспективе неоднозначен.

При всём этом этническая идентичность – объективно существующий социокультурный ресурс, который необходимо эффективно использовать. Причем политика укрепления этнической идентичности – дело не только деликатное, но и весьма сложное, требующее высокого профессионализма. Она должна вести не к сепаратизму и распаду полиэтнических государств, а, наоборот, к укреплению общенациональной идентичности. Лишь при таком условии будет целесообразна государственная политика актуализации и стимулирования этнических идентичностей. В связи с этим проследим на ряде конкретных примеров позитивные возможности практической реализации политики этнокультурного неотрадиционализма.

Так, рассмотрим в качестве примера проанализированный М.К. Любарт феномен праздника «фес-ноз»¹. Это танцевальный ночной фестиваль, сыгравший заметную роль в возрождении идентичности бретонцев – народа кельтского происхождения во Франции, проживающего в провинции Бретань. Бретонцы, как и другие народы Франции, после Великой Французской буржуазной революции вплоть до 1951 года, когда было разрешено преподавание региональных языков, подвергались

¹ Любарт М.К. Праздник «Фес-ноз» как явление в современной культуре бретонцев // Очерки о европейской идентичности и многокультурности: Сборник / под ред. М.Ю. Мартыновой. М., 2013.

жесткой этнической дискриминации, прежде всего в сфере употребления родного языка¹.

Бретонский экономический ренессанс начала XX века и международное движение за Кельтское Возрождение активизировали усилия сторонников бретонской культуры. Возрождение традиционной культуры шло по разным линиям, но востребованными для широких слоев населения оказались прежде всего бретонские танцы².

Народные танцы, исполняемые большими группами людей на феснозе, состоят из несложных повторяющихся движений ног с согласованным ритмом. Эти движения не требуют больших физических усилий, что позволяет исполнять их в любом возрасте. Считается, что в прошлом они исполнялись при первичном обмолоте зерна перед обработкой его цепями, при уплотнении земли для глинобитного пола в доме³. В 1920–1930-е годы с падением значения коллективных работ сельские ночные праздники почти исчезли.

Но в этот же период благодаря возникшему в Париже, а затем в городах Бретани движению «кельтских кружков» танцевально-музы-

¹ Существующую здесь напряженность межэтнических отношений в связи с языковой политикой описывает В.А. Шнирельман: «Создавая единую французскую нацию, революционная Франция сознавала, что это требовало единства языка. Однако в качестве такового был избран не кельтский язык бретонцев, занимавший маргинальное положение, а язык романского корня, популярный в парижском регионе. В те годы на этом французском языке могли говорить не более пятой части всех французов, а для трети французов он был вовсе непонятен. Поэтому государство предприняло титанические усилия, чтобы внедрить в общество стандартный французский язык, ставший истинным языком всех французов только во второй половине XIX в. При этом многие локальные диалекты и языки исчезли. В числе них пострадал и бретонский язык, и в последние десятилетия он стал символом сопротивления активистов бретонского движения против унификации» (*Шнирельман В.А. Единая Европа и соблазн кельтского мифа // Национализм в мировой истории / под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М., 2007. С. 470–471*).

² Как пишет М.К. Любарт, первоначально кельтские кружки проявляли интерес к бретонской культуре в целом, включая бретонский язык, литературу, театр, народные песни и хоровое пение, пластическое искусство. Изучение и пропаганда народного танца как преимущественное направление в их деятельности выделилось, по-видимому, потому, что из культурного наследия бретонцев именно танцы и музыка сохранились лучше всего. (См.: Там же. С. 324.)

³ Там же. С. 325.

кальное искусство бретонцев начало фиксироваться в видеоархивах. Появились фольклорные ансамбли бретонского танца. В 1923 году был проведен первый общепретонский праздник – фестиваль Корнуайля. В 1948 году этот праздник собрал около двухсот исполнителей и около ста тысяч человек зрителей. Участие в организации этого праздника известных деятелей культуры Бретани, взаимодействие различных культурных организаций придавали ему статус главного культурного события региона и символа Бретани.

В 1960–1970-е годы фес-ноз стали проводить в городах с участием профессиональных музыкантов. В городах появились курсы бретонских танцев, игры на народных инструментах и специализированные музыкальные образовательные учреждения. В последние годы наряду с фес-нозами стали организовываться фес-дэзы – дневные танцевальные праздники. Фес-нозы стали устраиваться в разных масштабах и по поводу любых больших событий, общественных мероприятий и праздников¹. В наши дни бретонский фес-ноз организуется в Париже и других провинциях Франции, в Бельгии, Ирландии и Шотландии, а также в Нью-Йорке, где существует бретонская община.

Одним из результатов этого движения стал возросший интерес к бретонскому языку. Этот интерес чаще наблюдается у молодых горожан (дипломированных специалистов), чем у пожилых крестьян². Отмечается, что бретонская идентичность вошла в моду, сознательно культивируется и подчеркивается. «Модно быть бретонцем, модно говорить на бретонском языке, быть не таким, как все...», – пишет И.З. Борисова³. И далее продолжает: «Возрастает интерес к культурному наследию, этот интерес свободен от чувства ущербности и ненужности, которое внушалось долгие годы»⁴.

¹ Ежегодно в Бретани проходит около тысячи фес-нозов. (См.: Шнирельман В.А. Единая Европа и соблазн кельтского мифа // Национализм в мировой истории / под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М., 2007. С. 353.)

² Ковальска Э.Х. А.С. Исторические и социолингвистические основы бретонской идентичности // Наука как движущая антикризисная сила: инновационные преобразования, приоритетные направления и тенденции развития фундаментальных и прикладных научных исследований, 15–16 января 2016 года, г. Санкт-Петербург. СПб., 2016. С. 122.

³ Борисова И.З. Исторические и социолингвистические основы бретонской идентичности // Вестник Башкирского университета. 2017. № 1. С. 188.

⁴ Там же.

Таким образом, кризис бретонской идентичности был преодолен. Каковы механизмы достижения этого успеха? В парадигме этнокультурного неотрадиционализма представляют интерес следующие черты этого культурного движения:

– участие в процессе возрождения фес-ноза настоящих носителей традиции – певцов, музыкантов, танцоров¹;

– трансмиссия культуры, передача ее в живой манере новым поколениям через «погружение в традицию»²;

– праздники посещают целые семьи, что интегрирует все поколения на общей почве бретонской культуры³;

– все присутствующие являются участниками этого массового праздника, благодаря чему он не стал чисто декоративным и делом только артистов⁴;

– на фес-нозах исполняются сотни бретонских танцев в различных модификациях и локальных вариациях, относящихся к разным историческим эпохам⁵;

– фес-ноз обновляет традицию, так как праздник породил волну музыкальных экспериментов, в рамках которых старинные мелодии приобретают часто новые интерпретации и аранжировки, новое инструментальное звучание, обогащаются новыми современными интонациями, а также мелодиями рока, джаза и других общемировых музыкальных стилей⁶;

¹ Любарт М.К. Праздник «Фес-ноз»... С. 338.

² Там же. С. 356. «Собранное энтузиастами и специалистами наследие не осело в виде записей в музейных собраниях, но оказалось востребованным широкими слоями населения, оказалось живым», – пишет М.К. Любарт. (Там же. С. 337–338.)

³ Там же. с. 353.

⁴ Там же. с. 338.

«Для фес-ноза характерно также и другое единство, – также пишет М.К. Любарт, – это отсутствие границ между музыкантами, певцами и танцорами. Никто не является артистом, но все – участниками. Вероятно, можно говорить и о том, что согласованная ритмика бретонских танцев рождает также чувство единения и сопричастности одной культуре. Здесь ощутимо также чувство солидарности, “локтя”» (не забудем, что большинство бретонских танцев предполагает как раз контакт рук, локтя в прямом смысле слова). (Там же. С. 349–350).

⁵ Там же. С. 340.

⁶ Там же. С. 346.

– по происхождению это теперь феномен городской культуры, утративший сезонность, связанную с полевыми работами, привлекающий к участию членов не только одной сельской общины, но и всех желающих и проводимый в больших украшенных залах¹;

– вокруг фес-нозов сложилась целая культурная индустрия (в том числе в сети Интернет), в которой работают сотни профессиональных музыкантов и тысячи музыкантов-любителей²;

– на базе фес-нозов проводятся интернациональные многожанровые фестивали этнических культур, включающие музыкальные, вокальные, театральные, пищевые и другие практики³;

¹ Любарт М.К. Праздник «Фес-ноз»... С. 337.

Этнокультурный неотрадиционализм в целом является городским явлением, что обусловлено актуализацией традиционной этнической идентичности в результате миграции из сельской местности в города. Подобное явление формирования подпочвы для сохранения и возобновления традиции в новых условиях наблюдается и в России: «Миграция русского и русскоязычного населения, происходившая в 1990–2000-е годы, а также выезд за пределы республик, наиболее предрасположенных к интеграции с культурой “большой” России, молодых людей титульных национальностей привели к серьезным потерям в социокультурной сфере городов Северо-Кавказского региона. Городские сообщества, постоянно подпитываемые сельскими мигрантами, в своей повседневной практике сохраняют осязаемые элементы этнокультурной традиции» (Ламаджаа Ч.К., Абдулаева М.Ш. Архаизация и неотрадиционализм: российские региональные формы. С. 73).

² В эту культурную индустрию также входят передвижные выставки, «натуральные» парки (музеи), предполагающие интеракцию с публикой и ее непосредственное личное участие в традиционных культурных практиках (Любарт М.К. Культурное движение «Ledemsav»... С. 138–139).

³ Любарт М.К. Праздник «Фес-ноз»... С. 353.

В другой публикации М.К. Любарт характеризует фес-ноз как культурный комплекс, соединяющий несколько элементов традиционной культуры: исполняемую на традиционных инструментах бретонскую музыку, бретонские народные танцы, графическую бретонскую символику, бретонские флаги, традиционные бретонские (и шире – кельтские) напитки, бретонские блюда. Столь же полифункциональны бретонские спортивные игры, например игра в «нантский мяч». (См.: Любарт М.К. Культурное движение «Ledemsav» в современной французской Бретани // Европа меньшинств – меньшинства в Европе: Этнокультурные, религиозные и языковые группы / отв. ред. и сост.: М.Е. Кабицкий, М.Ю. Мартынова. М., 2016. С. 141–142.)

– из-за участия представителей разных социальных групп и политических убеждений попытки политизировать фес-ноз не удалось, и праздники манифестируют культурную идентичность бретонцев, что, впрочем, с 1970-х годов воспринимается как «бретонская культурная революция»¹;

– это не только музейная актуализация прошлого, но и сохранение и продвижение бретонской идентичности в будущее².

Этнокультурный неотрадиционализм в его «фестивальной» реализации бесспорно консолидирует этническую общность, поднимают самооценку ее представителей и даже создает моду на этничность. Так, оценивая эффект национальных праздников селькупов в Томской области, Н.А. Тучкова пишет: «Быть селькупом в настоящее время популярно, в какой-то степени модно, и уж точно не скучно. Можно съездить в Париж на конкурс песен аборигенов или, если пригласят, на Финно-угорский конгресс, чтобы украсить культурную программу. Для жителей провинции участие в мероприятиях подобного рода, проводимых официально на районном и межрайонном уровнях, становится не просто развлечением или хобби в свободное время, а начинает играть роль яркого и значимого события в жизни. На сегодняшний день принадлежность к селькупскому этносу предполагает активное участие в деятельности местной художественной самодеятельности»³.

Н.А. Тучкова обращает внимание на ряд интересных моментов, связанных со стимулированием этнической идентичности селькупов.

Это прежде всего обновление традиции на внешней этнокультурной основе. Так, в «северных танцах» задействованы элементы чукотско-эскимосской танцевальной культуры. При постановке спектаклей имитируется алтае-саянское горловое пение. Этнокультурный неотрадиционализм в этом случае опосредствуется иноэтнической традицией.

Этнокультурная неотрадиция представляет ценность и для этнокультуры-донора. Поскольку художественная самодеятельность, как подчеркивает Н.А. Тучкова, сформировала позитивный образ сельку-

¹ Любарт М.К. Праздник «Фес-ноз»... С. 336.

² Там же. С. 352.

³ Тучкова Н.А. Художественная самодеятельность и фольклоро-мифотворческий процесс как этноконсолидирующие факторы, стимулирующие рост этнической идентичности (по материалам Парабельского района Томской области) // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2015. № 2. С. 106.

па, то многие захотели быть сопричастными, стали активно искать у себя селькупские корни и юридически закреплять их¹. Благодаря этому этнокультурное движение селькупов стало расширяться, вовлекая даже иноэтничные элементы.

Одновременно следует обратить внимание на то, что действие неотрадиции не ограничивается какой-то одной сферой. Н.А. Тучкова отмечает: кто не занимается художественной самодеятельностью, тот шьет костюмы, изготавливает реквизит, готовит этническую пищу (например, уху) на «селькупских площадках»².

Таким образом, этнокультурный неотрадиционализм способствует актуализации потенциала традиционной культуры на всех ее уровнях – от народного искусства до хозяйственно-бытовой культуры.

§ 4. Перспектива синергии этнической и общенациональной идентичностей

Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев

Рассмотренные примеры политики преодоления кризиса этнической идентичности на основе возрождения фольклорных танцев могут показаться экзотическими. Но это не так. Они привлекли наше внимание в связи с тем обстоятельством, что массовые танцы в соответствии с психоаналитической установкой раскрывают соматические ресурсы, активируют или восстанавливают недостаточно развитые моторные (мышечные) паттерны, что позволяет индивидам испытывать состояние полного пробуждения и жизненности.

Напомним в этой связи, что большое значение танцам в укреплении единства народа придавал Платон. Как отмечал А.Ф. Лосев, «по Платону, петь и плясать должны решительно все, всё государство целиком, и притом всегда разнообразно, непрестанно и восторженно»³.

¹ Тучкова Н.А. Художественная самодеятельность и фольклоро-мифотворческий процесс как этноконсолидирующие факторы, стимулирующие рост этнической идентичности (по материалам Парабельского района Томской области) // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2015. № 2. С. 106).

² Там же.

³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. Харьков; М., 2000. С. 151.

Платон в диалоге «Законы» необходимость хороводов обосновывал тем, что «природа всех молодых существ пламенна и потому не в состоянии сохранять спокойствия ни в теле, ни в голосе, а непрерывно и беспорядочно издает звуки и скачет»¹. Поэтому для обеспечения согласия в государстве необходимо приучать граждан к упорядоченной деятельности.

Важно отметить, что хоровод объединяет в разных соотношениях музыку (песенную или инструментальную), танец и игровое действие. Культовые и бытовые хороводные танцы описывали форму круга – древнейшую совершенную форму, которая символизировала и солнечное божество, и круговорот природы, и смену поколений. Исполнение этого массового танца сопровождалось хоровой песней. Участники хоровода, исполняющие разнообразные его фигуры, держат друг друга за руки.

Платон предполагал, что должно быть три вида хороводов по возрастным категориям (детский, молодых людей и взрослый). Эти три хоровода «должны петь песни, очаровывающие молодые, еще нежные души детей. В этих песнях надо высказывать всё то прекрасное, что мы изложили и еще, пожалуй, изложим»². Прекрасное – это основоположения «Законов».

В связи с изменениями законодательства должно изменяться и содержание хоровых песен. «Попечителями, упорядочивающими всё это, будут руководители хороводов, а также законодатели и стражи законов – они будут исправлять допущенные нами упущения. Ведь законодатель неизбежно, как мы сказали, пропускает много мелочей в подобного рода вопросах. Поэтому сведущие лица, с каждым годом приобретающие познания, постоянно должны делать исправления и ежегодно вносить перемены, пока не окажется, что достигнут предел для этих установлений и обычаев»³.

Для организации и проведения хороводов планировалось разработать календарь праздников на год. При этом устанавливалось, в честь каких богов справляются праздники, «какое песнопение надо возносить при каждом жертвоприношении и какой хороводной пляской сле-

¹ Платон. Законы // Платон. Сочинения в четырех томах. СПб., 2007. Т. 3. Ч. 2. С. 141.

² Там же. С. 140.

³ Там же. С. 267.

дует почитать богов при этой жертве»¹. Отклонения от определенного традицией содержания хоровода должны были пресекаться: «Если же вопреки этому кто-нибудь пытался вводить другие гимны или хороводные пляски в честь кого-либо из богов, то его удерживали жрецы и жрицы вместе со стражами законов, следуя в этом благочестию и закону»².

Культовый и церемониальный характер хороводов присущ практически всем народам. По оценке Л.Г. Моргана, пляска культивировалась как «великое средство для подъема патриотических чувств и поддержания национального духа»³. Делом особой государственной важности музыкально-вокально-хореографическая практика считалась, например, в дальневосточной культуре⁴. Поэтому отдельные ее элементы жестко регламентировались.

Значение данной практики в трактате Хань шу [«История Ранней династии Хань»] оценивалось следующим образом: «Народ обладает кровью, дыханием, сердцем и способностью мыслить, но не обладает чувствами печали или радости, веселья или гнева. Последние зарождаются от ощущений, и тогда формируются движения души. Вот почему, если звуки коротки и обрывисты, мысли народа печальны; если звуки широки, гармоничны и неторопливы, народ доволен и радостен; если звуки суровы, злы и жестоки, тогда народ строптив и упрям; если звуки умеренны, бесстрастны, честны и искренни, тогда народ почтителен и полон уважения; когда звуки свободны, обильны и гармоничны, народ полон любви; когда звуки необузданны, порочны и праздны, тогда народ развратен и склонен к беспорядкам. Древние цари считали подобные беспорядки злом, поэтому они отрегули-

¹ Платон. Законы // Платон. Сочинения в четырех томах. СПб., 2007. Т. 3. Ч. 2. С. 298.

² Там же.

³ Морган Л.Г. Лига ходеносауни, или ирокезов. М., 1983. С. 137.

⁴ У Ген-Ир. Традиционная музыка Дальнего Востока (Китай, Корея, Япония): историко-теоретический анализ: автореф. дис. ... д-ра искусствоведения. СПб., 2012. С. 7–8.

Исследователи отмечают, что в эпоху бронзового века система церемониальной музыки и ритуала являлась основой, на которой зижделись политическая система и общество в государствах Древнего Китая. См.: Хань Фан, Ван Цзичао. Ритуал и церемониальная музыка в Китае // Общество и государство в Китае. Т. XLIV, ч. 1 / редколл.: Кобзев А.И. и др. М., 2014.

ровали голоса од и песен “Шицзина”, привели в порядок мысли, ритуал и церемонии»¹.

В современной региональной национальной политике проведение символически значимых праздничных мероприятий, возрождающих культурные символы, традиции, ритуалы, исследователями рассматривается в качестве основной формы этнокультурного неотрадиционализма². По оценке В.А. Тишкова, праздники обычно воспринимаются как фактор объединения гражданского общества, что и побуждает регионы отдавать предпочтение «фольклорно-этнографическому» направлению национальной политики³. Вместе с тем он отмечает, что после инцидента в Карелии (г. Кондопога) «фестивальная» политика стала критиковаться за ее ограниченность⁴.

Приводимые В.А. Тишковым данные конкретных опросов населения свидетельствуют о противоречивости мнения населения относительно влияния религиозных праздников на гражданское единение: 42 % респондентов считают, что они способствуют такому единению, 31 % настаивают на его отсутствии, 14 % полагают, что религиозные и этнические мероприятия ведут, напротив, к разъединению людей, и еще 13 % затруднились с ответом⁵. Несмотря на неоднозначные оценки по данному вопросу, исследователь полагает, что это направление национальной политики всё же следует поддерживать, реформируя его в духе идеологии «общей площадки», то есть интерпретации, например, Сабантуя или Пасхи как праздников для всех жителей⁶.

На наш взгляд, в случае религиозных праздников идея «общей площадки» всерьез нереализуема в силу различия в религиозных предпочтениях и идентичностях. Общий религиозный праздник не снимает межэтническую напряженность, если она существует.

Следует также учесть, что в России, как указывает В.А. Тишков, сознание граждан слабо подготовлено к восприятию этнокультурного

¹ *Сисаури В.И.* Церемониальная музыка Китая и Японии / под ред. К.Ф. Самосука, Ю.В. Козлова. СПб., 2008. С. 13.

² *Анжиганова Л.В.* Этнический неотрадиционализм в условиях социокультурных трансформаций // Мир науки, культуры образования. 2012. № 6. С. 439.

³ *Тишков В.А.* Российский народ: история и смысл национального самосознания. М., 2013. С. 359

⁴ Там же. С. 360.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

многообразия в виде «визуальных» меньшинств, то есть имеющих «лицо национальности»¹. Праздничные мероприятия как раз и визуализируют этнические меньшинства, что может вызывать раздражение определенной части населения.

Слова-символы и даже жесты, по мнению В.А. Тишкова, могут вызывать расколы и кризис общества². Поэтому не случайно некоторые национально-культурные организации в повседневной жизни предпочитают не афишировать себя, чтобы не фокусировать смещенную агрессию и межэтническую неприязнь.

Пример сионизма показывает, что формируемая в рамках этнокультурного неотрадиционализма этническая идентичность может конкурировать с гражданской идентичностью и замещать ее в форме отказа от гражданства. В свое время одним из факторов эмиграции евреев из нашей страны стал антисемитизм, а также неблагоприятное отношение государственной власти к возрождению еврейской культуры.

Задаваясь вопросом «Что нужно было евреям от СССР?», Е. Сатановский резюмирует: «Хотелось справедливости»³. На его взгляд, никто из них никуда бы не поехал, если бы можно было свободно, без проблем съездить к родственникам и вернуться, свободно развивать свою культуру и не испытывать ограничений в профессиональной занятости и карьере.

Поэтому государственная национальная политика в отношении этнокультурного неотрадиционализма не должна вести к замыканию этнических групп и к их дезинтеграции из состава государства. Учитывая объективную динамику этнокультурного неотрадиционализма, можно предполагать, что «фестивальное» направление этнонациональной политики имеет определенное значение, если только всё ее содержание не ограничивается фестивальными мероприятиями.

Одним из следствий этнокультурного неотрадиционализма является этнокультурная интеграция и этническая мобилизация. Как известно, локальные этнические группы существуют в рамках этнокультурной непрерывности. При этом удаленные этнические группы одного

¹ Тишков В.А. Российский народ: история и смысл национального самознания. М., 2013. С. 365.

² Там же. С. 12.

³ Сатановский Е. Моя жизнь среди евреев. Записки бывшего подпольщика. М., 2013.

этноса могут существенно различаться, а с соседствующими этническими группами, относящимися к другому этносу, быть сходными. Например, как пишет Е.А. Пивнева, «кондинские ханты ближе к кондинским манси, чем, например, к обдорским хантам; ваховские ханты ближе к тазовским и тымским селькупам, чем к кондинским хантам, а иртышские оседлые ханты ближе к татарам, чем к северной группе своего народа, и т. д.»¹.

В силу разобщенности этноса, дисперсности его расселения, ландшафтно обусловленного разнообразия и изолированности отдельных этнических групп его культурное единство может быть в известном смысле проблематично. Е.А. Пивнева признает определенную значимость административного конструирования в формировании этнической идентичности хантов и манси, прежде всего, в форме создания национальных округов и паспортизации. Но она не считает, что этим была поставлена финальная точка в оформлении этнического облика данных народов, поскольку в условиях глобализации и взаимовлияния различных этнических культур возможны новые этнокультурные конфигурации и формы этнической идентичности народов Севера. «Вопрос “Ханты. Манси. Кто мы?” остается открытым»², – пишет она.

Действительно, следует согласиться с предположением Е.А. Пивневой о том, что этнические процессы будут продолжаться и развиваться, что приведет к уточнению этнических идентичностей и самоидентификаций. Это возможно, прежде всего, в форме дробления, дезагрегирования укрупненных этносов. Но представляет интерес и тот факт, что этнокультурный неотрадиционализм стимулирует этническую консолидацию и мобилизацию. В связи с этим возникает озабоченность возможными «вспышками» этнического самосознания и этнонациональных амбиций элит.

Так, Ю.А. Шубин считает приоритетной задачей актуализацию идентификационного ресурса традиционных культур народов России. «Вместе с тем необходимо учитывать, – пишет он, – что актуализация партикулярных оснований идентичности стимулирует тенденцию к фрагментации российского культурного пространства, утрате его целостности и единства, и, соответственно, сдерживает формирование

¹ Пивнева Е.А. «Мы одни, но мы все разные»: об обских угрох, классификациях и идентичностях // Уральский исторический вестник. 2011. № 2. С. 59.

² Там же. С. 62.

общероссийской идентичности»¹. Для того чтобы идентичность была неконфликтной, процессы формирования этнической и общероссийской идентичности, как полагает автор, должны развиваться в отношениях взаимодополнительности².

Бесспорно, следует согласиться в этом с Ю.А. Шубиным. Но при этом хотелось бы подчеркнуть, что актуализация этнической идентичности, по-видимому, является необходимой предпосылкой формирования общенациональной идентичности. В частности, установлено, что уверенность в собственной позитивной групповой идентичности может дать основание для уважения других групп³. В многонациональном обществе, как справедливо отмечают М.И. Рыхтик и О.Р. Жерновая, для понимания и принятия других необходимо уважать и ценить собственную культуру. «Для этого очень важно не замыкаться, а находиться в постоянном контакте с другими, отличными от своей, культурами»⁴, – пишут они. Исследование, проведенное Д.В. Ушаковым среди учащихся в городе Новосибирске, позволило сделать вывод, что молодежь, хорошо знающая традиции своего народа, более терпимо относится к представителям других национальностей⁵.

¹ Шубин Ю.А. Современные трансформации этнокультурной идентичности: универсальные тенденции и российская специфика: автореф. дис. ... канд. культурологии. М., 2011. С. 13.

Его также беспокоит поверхностный характер ряда проявлений этнокультурного неотрадиционализма: «Вместе с тем анализ модификаций форм традиционной культуры и способов ее интеграции в современный социокультурный контекст (современное мифотворчество, субкультурный городской фольклор, сувениризация, сценические имитации традиционного народного творчества) позволяет сделать вывод о выхолащивании ценностно-смысловой и исторической глубины, аутентичности и сакральности данного феномена. И в этом своем модифицированном качестве традиционная культура утрачивает идентификационный ресурс (Там же. С. 22–23).

² Там же. С. 3.

³ Рыхтик М.И., Жерновая О.Р. Влияние этнического фактора на культурную и языковую идентичность валлийцев в современных английских шутках и анекдотах // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 2 (8): в 3 ч. Ч. I. С. 151.

⁴ Там же.

⁵ Ушаков Д.В. Новосибирск многонациональный: межэтнические отношения и воспроизводство этничности. Новосибирск, 2013.

Этнокультурный неотрадиционализм, обычно позиционируемый и воспринимаемый как культурная политика, направленная на возрождение отдельных народных традиций, в реальности ведет к более фундаментальному результату – формированию интегрированной этнической идентичности, преодолевающей синдром диффузной идентичности. Конституирование интегрированной этнической идентичности достигается путем пространственно-временной интеграции этнокультурного потенциала, консолидации дисперсно расселенных локальных этнических групп. Таким образом, происходит «собираение» этноса как в его историчности, так и в его ландшафтно-территориальных модальностях. Это отмобилизованное этническое новообразование, вступающее в этносоциальные взаимодействия не только частично, как ранее, но и в качестве целостного, внутренне организованного субъекта.

Наряду с активным участием в формировании этнической идентичности этнокультурный неотрадиционализм может выступать в качестве стратегического инструмента укрепления общенациональной идентичности. Этнокультурный неотрадиционализм, очевидно, характеризуется использованием общенациональных ресурсов для собственного укрепления и продвижения. Но эти ресурсы «срабатывают» также в перспективе реструктуризации общенациональной идентичности, ее усложнения и более четкой дифференциации. Повышение степени системной сложности и организованности общенациональной идентичности делает ее более прозрачной, ясной и одновременно устойчивой и определенной по отношению к внешним размывающим воздействиям.

Хотя в своей практической реализации этнокультурный неотрадиционализм может достигать масштаба «этнокультурной революции», его актуализация не подрывает общенациональную идентичность. В условиях глобализации культурная экспансия и международное признание снимают проблему локальных этнополитических амбиций. А потребности развития культурной индустрии интегрируют этнокультуру в общенациональную культуру. Таким образом, этнокультурный неотрадиционализм позволяет избежать конфликта этнической и общенациональной идентичности, способствуя их позитивной взаимосвязи, синергии.

Интерес может представлять механизм действия наблюдаемой «этнокультурной революции». С одной стороны, она начинается как

«революция снизу» – путем выдвижения отдельных культурных инициатив, получающих массовую стихийную поддержку. С другой стороны, она стимулируется организационными мерами на уровне общенациональной политики, то есть продолжается как «революция сверху». Слияние «революции снизу» и «революции сверху», а также точечный, «молекулярный» характер протекания революционного процесса делают его незаметным, но одновременно органично трансформирующим общество.

Актуализация ранее подавляемых этнокультурных ресурсов изменяет ландшафт общенациональной жизни. Этнокультурный неотрадиционализм, реализуясь как интеркультурное явление, дает эффект взаимопроникновения различных этнокультур и дальнейшего их развития на многонациональной основе. В результате осуществляется многосторонняя социокультурная трансформация, возможно, нивелирующая кажущуюся необходимость катастрофических социально-политических революций.

§ 5. Дискурс идентичности в концептуально-проблемном поле современной российской национальной политики

Ю.В. Попков

Будучи достаточно устойчивой в традиционном обществе, идентичность в условиях современных социокультурных трансформаций превратилась в весьма подвижную, постоянно меняющуюся и проблематизируемую величину. Не случайно распространенными стали представления о текучей, множественной, раздробленной, договорной идентичности, а в разговоре о ней актуализировалась проблема динамики идентичности «как о способности ее сохранения в определенном диапазоне изменений»¹ и как об одном из значимых маркеров современных трансформаций, «описывающих включенность человека в социальные процессы»².

¹ Федотова Н.Н. Динамика идентичности // Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв. ред. И.С. Семененко. М., 2017. С. 293.

² Семененко И.С. Категория идентичности в социальных науках: понятие, когнитивный потенциал, приоритеты исследования // Там же. С. 20.

И хотя в многоголосом дискурсе идентичности нередки случаи критического отношения не только ко многим ее концепциям, но и к самому данному понятию, нельзя не согласиться с выводами исследователей о масштабном «наступлении идентичности»¹, о приобретении ею значения «решающего фактора жизни человека в современном обществе, подверженном риску, неопределенности, кризису и изменениям»².

Адекватным откликом на фронтальную актуализацию проблемы идентичности явилось, как отмечалось, становление политики идентичности в качестве важного направления государственной публичной политики³. Сам этот факт имеет принципиальное значение, поскольку характеризует подключение мощных институциональных механизмов для регулирования процессов формирования и изменения идентичности как некоторого системного образования.

Россия активно вовлечена в водоворот этого глобального тренда, что определяет рост значимости и интенсивное обсуждение проблемы идентичности, причем в достаточно широком содержательном диапазоне. Так, в 2016 году Научно-координационный совет при Федеральном агентстве научных организаций России в ряду наиболее значимых направлений научно-технологического развития страны утвердил долгосрочный мегапроект «Российский проект цивилизационного развития: философские основания». В 2019 году в Институте философии РАН под этот проект начал издаваться специальный научный журнал «Проблемы цивилизационного развития», в котором планируется обсуждать в том числе и вопросы идентичности. Среди них предполагается анализ прежде всего проблем цивилизационной идентичности России⁴.

¹ Там же. С. 18.

² *Сморгунов Л.В.* Политическая идентичность и понятие политического // *Полис. Политические исследования*. 2012. № 6. С. 178.

³ *Ачкасов В. А.* Политика идентичности в современном мире // *Вестник СПбГУ. Сер. 6*. 2013. № 4; *Семененко И.С.* Политика идентичности и идентичность в политике: этнонациональные ракурсы, европейский контекст // *Полис. Политические исследования*. 2016. № 4; *Семененко И.С.* Политика идентичности // *Идентичность...*

⁴ Беседа директора Института философии РАН академика РАН А.В. Смирнова с главным редактором журнала В.Н. Шевченко // *Проблемы цивилизационного развития*. Т. 1. 2019. № 1. С. 5–16. DOI 10.21146/2713-1483-2019-1-1-5-16.

К числу официальных государственных документов, в которых проблема идентичности представлена наиболее основательно, принадлежат документы по национальной политике – «Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» (далее – Стратегия) и программы, реализуемые в рамках данной Стратегии. В то же время, как это было показано в предыдущих главах и параграфах, проблемы идентичности здесь трактуются неоднозначно, противоречиво и односторонне. В частности, акцент делается на общероссийской гражданской (общенациональной) идентичности. Ее укрепление вместе с укреплением единства многонационального народа Российской Федерации рассматривается в качестве приоритетной цели национальной политики. Об этнической идентичности не говорится, хотя сохранение и поддержка этнокультурного и языкового многообразия, которое, на наш взгляд, невозможно без данного вида идентичности, также обозначено в числе одной из целей этой политики. Таким образом, этническая идентичность, играющая важную роль в процессах современного социокультурного развития, остается вне артикулированного институционального регулирующего воздействия.

Выше мы уже анализировали данную проблему применительно к исходному варианту Стратегии. Известно, что 6 декабря 2018 года Президент РФ подписал Указ «О внесении изменений в Стратегию государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года, утвержденную Указом Президента Российской Федерации от 19 декабря 2012 г. № 1666»¹. Текст Стратегии скорректирован с учетом новых тенденций развития и возникших проблем, вызовов и угроз. В ней уточнены цели, принципы, задачи и направления национальной политики, вводятся определения основных понятий, касающихся данной сферы общественной жизни и государственного управления, чего не было в ее исходном варианте. В Стратегию дополнительно включены два раздела: «V. Целевые показатели реализации настоящей Стратегии» и «VI. Ожидаемые результаты реализации

¹ Указ Президента РФ от 6 декабря 2018 г. № 703 «О внесении изменений в Стратегию государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года, утвержденную Указом Президента Российской Федерации от 19 декабря 2012 г. № 1666» // Официальный интернет-портал правовой информации. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001201812070007> (дата обращения: 20.04.2020).

настоящей Стратегии». Но что касается вопросов идентичности, то они не получили своего содержательного уточнения и развития.

Прежде чем затронуть важные сюжеты, непосредственно касающиеся политики идентичности, обратим внимание на ряд концептуальных вопросов национальной политики, прояснение которых является весьма существенным для адекватной оценки проблем идентичности. Заметим также, что осмысление и четкая фиксация концептуальных оснований государственной национальной политики являются важным условием достижения высокой эффективности государственного управления процессами, подпадающими под регулирующее воздействие данного направления внутренней политики государства.

Вопрос о концептуальных основах современной российской государственной национальной политики не принадлежит к числу активно обсуждаемых в научном и политическом дискурсах, а если он и затрагивается, то часто ограничивается достаточно узкой его интерпретацией. Так, в одной из своих последних публикаций известный специалист по этнополитике В.Ю. Зорин, заявляя рассмотрение именно данной темы, выделяет один-единственный вопрос – концепт единой российской нации (трактуемой в гражданско-политическом смысле), который он воспринимает в качестве «серьезной идеологической инновации» и как «прорывное направление в отечественной политологической мысли»¹.

Заданную проблему, на наш взгляд, нельзя сводить к одной теме российской нации. К числу важных концептуальных можно отнести также вопросы о методологической основе, объекте и субъектах национальной политики, содержании понятий «нация» и «национальный», сути, содержании, типологии и субъектах этнокультурного многообразия, многогранности политики идентичности, базовых региональных моделях национальной политики, возможностях одновременного системного решения проблем адаптации мигрантов и адаптации местного, прежде всего русского, населения (как доминирующего в России) к меняющейся под влиянием миграционных процессов этносоциальной ситуации и др. Все эти вопросы практически не эксплицированы в тек-

¹ Зорин В.Ю. Концептуальные основы государственной национальной политики в постсоветской России // XIII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Казань, 2–6 июля 2019 г. / отв. ред. М.Ю. Мартынова. Москва; Казань: ИЭА РАН: КФУ: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. С. 334.

сте Стратегии, в том числе в ее новой редакции. В целом к слабым сторонам Стратегии можно отнести недостаточную концептуальную строгость и проработанность ее базисных методологических оснований. Мы уже анализировали данную тему подробно¹. Здесь остановимся лишь на некоторых значимых моментах.

Говоря о концепте российской нации, следует обратить внимание на его дискуссионность, отсутствие однозначной интерпретации. Многозначность понятий «нация» и «национальный» связана с различающимся опытом их использования: в англосаксонской традиции имеется в виду нация-государство, в российской – нация-культура (этнонация). Многолетняя полемика в России между сторонниками политической и этнической (культурной) трактовки нации не привела к явной победе одной из сторон. Мало того, большинство политиков, экспертов и рядовых граждан до сих пор остаются приверженцами второй из них. Поэтому актуальным является не вытеснение из общественного и политического оборота и замена традиционного для нашей страны этнокультурного смысла нации на ее политический смысл, на чем настойчиво настаивают ряд влиятельных ученых, а их терминологическое различие. Для обозначения двух названных феноменов целесообразно использовать не одно, а два понятия: 1) этнонациональный (нация-культура) и 2) общенациональный, или национально-государственный, национально-гражданский (нация-государство).

Другая проблема связана с тем, что среди авторитетных в научных кругах и влиятельных в политических структурах исследователей распространена конструктивистская трактовка нации. Так, с точки зрения В.А. Тишкова, нация – это «прежде всего форма коллективного самосознания (идентичности) людей по поводу принадлежности к определенной общности, которую они и считают нацией»², т. е. нация понимается как нечто ограниченное сферой сознания, идентичности, по сути, как «конструкт в квадрате». При этом автор нацию рассматривает как «инструмент достижения коллективной мобилизации и соли-

¹ См., в частности: Попков Ю.В. Государственная национальная политика: проблемы и концептуальные лакуны // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2019. Т. 15, № 3. С. 345–366. DOI: <https://doi.org/10.21638/11701/spbu23.2019.302>.

² Тишков В. Что есть нация. В поисках российской идентичности // Независимая газета. 2017. 24 января. URL: http://www.ng.ru/stsenarii/2017-01-24/9_6910_nacia.html (дата обращения: 20.04.2020).

дарности гражданских или этнических сообществ для обретения ими суверенного статуса, обеспечения безопасности, организации власти и социального порядка, сохранения и развития культуры»¹. Налицо конструктивистско-инструменталистская трактовка природы нации и содержания соответствующего понятия.

Безусловно, конструкты сознания и конструктивистско-инструменталистские технологии играют важную роль в жизни отдельных людей, социальных групп и общества в целом, особенно в современную эпоху развитых информационных технологий. Однако надо иметь в виду, что сами конструкты часто являются вторичными, производными от других, объективных условий существования, которые в конечном счете оказываются определяющими. Без их учета невозможно адекватно понять сложный процесс обеспечения общенационального единства и межэтнической интеграции российского общества, отличающегося широким этнокультурным разнообразием.

В этом аспекте вполне правомерна позиция, высказанная самим же В.А. Тишковым во время выступления на одном из заседаний Совета по межнациональным отношениям при Президенте РФ: «Национальное единство обеспечивается не только в сфере самосознания, но и в сфере мобильности и коммуникативных связей граждан одной страны»; пространственная связка нации не менее важна, чем «духовные и культурные скрепы»². Стоит только добавить, что помимо этого существуют другие важные условия и факторы формирования общенационального единства, о которых скажем далее.

В более четкой концептуализации нуждается понятие этнокультурного многообразия (разнообразия)³. Знакомство с работой органов власти по реализации национальной политики, в том числе в регионах

¹ Там же.

² Заседание Совета по межнациональным отношениям. 31 октября 2016 года URL: <http://www.kremlin.ru/catalog/keywords/26/events/53173>) (дата обращения: 20.04.2020).

³ В российских официальных документах используется термин «многообразие», в международных – «разнообразие» (например, Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии). Видимо, здесь имеет место эффект нюансов перевода данных терминов с английского языка на русский. Хотя различие многообразия и разнообразия может быть предметом специального исследования, в настоящей работе мы используем соответствующие понятия как тождественные.

России, дает основание для вывода о том, что под ним порой понимают элементарное наличие людей разных национальностей. В обновленном варианте Стратегии содержится определение этнокультурного и языкового многообразия Российской Федерации как совокупности всех этнических культур и языков страны¹. Однако это положение не имеет содержательного наполнения и необходимой конкретизации в других разделах документа, в том числе в обозначенных механизмах реализации целевых ориентиров Стратегии.

С учетом приведенного определения этнокультурного многообразия закономерной является постановка и прояснение вопроса о носителях этнических культур, а следовательно, и о субъектах этого многообразия в целом. Этот вопрос не затрагивается и не эксплицируется в Стратегии, хотя он является концептуально значимым. По нашему убеждению, таковыми должны быть признаны прежде всего не отдельные люди (как представители той или иной национальности), а этнические сообщества (общности), поскольку только в рамках таких сообществ могут сохраняться и развиваться этнические культуры и языки. Такую постановку вопроса убедительно обосновывает в своих работах И.С. Тарбастаева, показывая, что «этнические сообщества являются первоначальными носителями этнической культуры, которая не может функционировать в рамках отдельного индивида», дополняя этот аргумент выводом: «для развития этнокультурного многообразия наряду с индивидуальными правами человека следует развивать коллективные права»². Известно, что в российском законодательстве коллективные права зафиксированы лишь по отношению к коренным малочисленным народам Севера, Сибири и Дальнего Востока, на другие народы подобные нормы не распространяются, что нельзя считать оправданным.

Одним из условий достижения целевой установки Стратегии на сохранение этнокультурного многообразия является, на наш взгляд, поддержание, наряду с общенациональной (гражданской), также позитивной этнической идентичности как важной составляющей этнических культур и значимого признака существования этнических общностей. Неправомерной является точка зрения, рассматривающая эти виды

¹ Указ Президента РФ от 6 декабря 2018 г. № 703...

² Тарбастаева И.С. Коллективные права этнических сообществ как условие сохранения этнокультурного разнообразия // Сибирский философский журнал. 2018. Т. 16, № 3. С. 143. DOI 10.25205/2541-7517-2018-16-3-143-151.

идентичности как альтернативные. Такая позиция является достаточно устойчивой среди представителей и управленческих структур, и исследователей. В официальной установке властей, в том числе после принятия Стратегии государственной национальной политики, а также в представлениях многих из тех исследователей, которые входят в руководящие структуры Совета по межнациональным отношениям при Президенте РФ, четко просматривается ориентация на восприятие общенациональной и этнической идентичностей как альтернативных: повышение уровня первой и снижение значимости второй рассматривается как фундаментальная задача национальной политики.

Реализация на практике именно такой установки воспринимается в качестве критерия успешности этой политики. Об этом свидетельствует и тот факт, что уровень общероссийской гражданской идентичности, измеряемый в процентах, зафиксирован в качестве главного целевого показателя реализации Стратегии (такие показатели, как отмечалось, были введены в ее скорректированном варианте). Не случайно главный пафос многих значимых научных и официальных практических мероприятий, касающихся данной темы, характеризуется в последнее время реляциями о благополучном исполнении этой официальной установки.

По всей видимости, ориентация Стратегии на укрепление общероссийской гражданской (общенациональной) идентичности и отсутствие упоминаний в ней об этнической идентичности питается представлением о том, что оживление последней негативно влияет на уровень гражданской идентичности, препятствует гражданскому единству и выступает фактором нарастания межэтнической напряженности. Определенная связь между этими явлениями существуют, однако эта связь, как правило, не прямая, а опосредованная. Она имеет место, во-первых, когда позитивная этническая идентичность приобретает негативные оттенки, точнее, если она перерастает в другие явления – национализм, шовинизм, этнофобию; во-вторых, когда не решаются социальные, экономические и политические проблемы, обуславливая обострение этносоциальной ситуации. В любом случае усиление этнического компонента и этнической идентичности в системе детерминант современного общественного развития является не причиной, а проявлением, индикатором нарастания в нем негативных и кризисных явлений.

На самом деле гражданская (общенациональная) и этническая идентичности и соответствующие им виды солидарности не исключают

ют друг друга. Такую точку зрения отстаивает ряд авторов. Так, Л.М. Дробижева, опираясь на результаты конкретных исследований, обосновывает положение об отсутствии противостояния гражданской и этнической идентичностей, делая вполне определенное заключение: «...высокая этническая солидарность совмещается с государственно-гражданской солидарностью»¹. В одной из своих последних работ она очередной раз уверенно констатирует, что российская гражданская идентичность не является альтернативой позитивной этнической идентичности, а совмещается с ней².

Результаты наших собственных этносоциологических исследований, проведенных в последние годы в разных регионах Сибири, как отмечалось ранее, также говорят о совместимости общенациональной и этнической идентичностей, о достаточно высоком уровне той и другой среди представителей разных этнических групп. При этом большинство опрошенных в рамках не только массовых, но и экспертных опросов выражают мнение, что каждый человек должен осознавать свою этническую принадлежность, знать язык и культуру своего народа, и лишь совсем немногие считают это не имеющим важного для них значения.

Примечательно, что в последнее время аналогичную позицию в отношении разных видов идентичности высказывают и представители властных структур. Так, на заседании Совета по межнациональным отношениям при Президенте РФ в городе Нальчике 29 ноября 2019 года депутат Государственной думы В.П. Водолацкий говорил о разработанной в одном из ее комитетов модели «многоуровневой идентичности, где семейная, этническая, территориальная, религиозная, гражданская и иные виды идентичности представлены неотъемлемыми и гармонично дополняющими составляющими для формирования полноценной личности гражданина России», справедливо подчеркивая, что ни один из видов идентичности «не является лишним

¹ Дробижева Л.М. Гражданская и этническая идентичность россиян: совместимость или противостояние // Российское общество и вызовы времени. Книга вторая / М.К. Горшков [и др.]; отв. ред.: М.К. Горшков, В.В. Петухов. М.: Весь мир, 2015. С. 192.

² Дробижева Л.М. Политика интеграции полиэтнического российского общества в доктринальных документах, политологическом дискурсе и массовом сознании // Общественные науки и современность. 2019. № 4. С. 134–146. DOI: 10.31857/S086904990005821-5.

или главным, или замещающим другой – всё это абсолютно параллельные плоскости социальных отношений, не противоречащих друг другу, а лишь усиливающих и дополняющих личность». Мало того, он, возможно, впервые на официальном уровне обсуждения данной темы сделал вывод, что противопоставление некоторых видов идентичности является «предтечей большому количеству конфликтов и негативных явлений в нашем обществе»¹.

В подтверждение этого вывода стоит вспомнить ситуацию с обсуждением идеи разработки и принятия федерального закона о российской нации, выдвинутой в 2016 году на заседании Совета по межнациональным отношениям при Президенте РФ. Как известно, эта идея сразу же встретила резкую критику в обществе. Уже только само обсуждение данной темы привело к расколу экспертного сообщества и в перспективе могло привести не к интеграции, а дезинтеграции российского общества. Можно выделить две главные причины неприятия идеи закона о российской нации. Во-первых, в этой идее многие усмотрели ориентацию власти на этнокультурную унификацию, связанную в том числе с возможными негативными практическими последствиями официального насаждения гражданского (политического) смысла понятия «нация» вместо распространенного в российском обществе этнокультурного смысла. Во-вторых, она вызвала опасение людей в том, что подобный закон может стимулировать «притеснение» этнической идентичности².

К сожалению, верно, на наш взгляд, зафиксированная позиция в отношении многослойности и непротиворечивости разных видов идентичности пока не нашла адекватного отражения в принимаемых государственных решениях. Так, среди поручений Президента РФ от 16.01.2020 года, сделанных по итогам заседания Совета по межнацио-

¹ Заседание Совета по межнациональным отношениям. 29 ноября 2019 года. URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/62160> (дата обращения: 20.04.2020).

² См. подробнее: *Попков Ю.В.* Государственная национальная политика как фактор межэтнической интеграции российского общества // *Siberian Socium*. 2017. Т. 1, № 1. DOI: 10.21684/2587-8484-2017-1-1-82-94; *Попков Ю.В.* Концептуальные основы формирования интеграционного потенциала государственной национальной политики // *Сибирский философский журнал*. 2017. Т. 15, № 2; *Попков Ю.В.* Государственная национальная политика: проблемы и концептуальные лакуны.

нальным отношениям в Нальчике, поставлена задача сформировать и реализовать программу научных исследований, «связанных с изучением этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление общероссийской идентичности»¹. Таким образом, речь опять идет только об общероссийской идентичности без упоминания об идентичности этнической как значимой темы для научных исследований в рамках решения актуальных задач в области реализации государственной национальной политики.

Государственническая ориентация Стратегии и ее установка на формирование российской нации – важный ориентир, особенно если учесть официально признаваемый факт наличия кризиса российской гражданской идентичности, о чем мы подробно говорили в предыдущих разделах монографии. Очевидно, в самой постановке данной проблемы просматривается озабоченность федеральных органов власти задачей обеспечения общенационального единства как одного из необходимых условий государственной безопасности. В современных условиях эта проблема приобрела глобальную значимость и стоит перед многими государствами, в том числе перед Россией, поэтому ее постановка и актуализация вполне оправданы. Но возникают вопросы, когда речь заходит о планируемых и реализуемых подходах, приоритетах, содержании и механизмах соответствующей политики.

Очевидно, что целевая установка на формирование российской политической нации и укрепление общероссийской идентичности характеризует четкую ориентацию власти на гражданское нациестроительство. Но надо иметь в виду, что в настоящее время национальное государство как социальный институт вообще переживает сложные времена. Как отмечает Н.Н. Федотова, политика неолиберализма и глобальные процессы последних десятилетий определяют кризисные явления в социальном государстве, которые, в свою очередь, вызывают кризис национальной идентичности и осложнения функционирования самого национального государства. При этом социальное государство оценивается автором в качестве одного из «важнейших элементов внутренней связности национального государства, во многом основой

¹ Перечень поручений по итогам заседания Совета по межнациональным отношениям. 16 января 2020 года. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/assignments/orders/62618> (дата обращения: 20.04.2020).

его коллективной идентичности»¹. В Стратегии эта важная проблема, касающаяся взаимозависимости института социального и института национального государства, не акцентируется.

Вопрос о российской нации, помимо уже затронутых ранее проблемных моментов, требует обсуждения целой серии более глубоких и тонких аспектов проблемы нации в ее сопоставлении с государством, гражданством (в разных его смыслах – гражданством как юридическим статусом и как участием). Очевидно также, что применительно к России как федеративному государству важное значение имеет учет и различие существования двух типов гражданских наций – федеративных и унитарных, поскольку формирование общенационального единства и соответствующей идентичности имеет свою специфику в каждом из них. Но в Стратегии эти вопросы не затрагиваются. Не случайно в литературе встречаются достаточно жесткие оценки данного документа. Например, Э.А. Паин считает, что нация здесь рассматривается как «вообще некое благое пожелание»².

Важное значение имеет и тот факт, что концепт российской нации часто ассоциируется с ее конструктивистской интерпретацией, последовательным сторонником которой является, как отмечалось, В.А. Тишков. В 2016 году на заседании Совета по межнациональным отношениям он в качестве основного закона в области национальной политики предлагал принять закон под названием «Формирование российской идентичности». В этом предложении четко проявляется ассоциация феномена нации с идентичностью. Но сводить российскую нацию к российской идентичности неправомерно, поскольку, будучи тесно связанными между собой, они характеризуют всё-таки разные явления.

При конструктивистском подходе вопрос о формировании нации по большому счету может быть сведен к грамотному массированному информационному воздействию на сознание людей для достижения определенных целей – формирования у них заданных интеллектуальных конструктов. Активная работа в этом направлении достаточно

¹ Федотова Н.Н. Социальное государство – результат эволюции национального государства // Вопросы философии. 2019. № 10. С. 17. DOI: 10.31857/S004287440007155-5.

² Паин Э.А. Вопросы реализации стратегии государственной национальной политики РФ в системе государственного управления // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2013. № 2 (21). С. 32.

очевидна в настоящее время и проявляется, в частности, в политике государственных средств массовой информации. Подобного рода ориентация рассматривается Н.Н. Федотовой в качестве эффекта «предписывания идентичности как способа применения конструктивистской методологии»¹. Существующие ныне информационные технологии и современные СМИ позволяют решать многие серьезные задачи, в том числе по воздействию на сознание и мобилизацию людей на массовые действия. Однако указанные технологии не всегда срабатывают. СМИ даже при подключении административного ресурса не всемогущи. Помимо них существуют другие факторы и механизмы формирования массового сознания и мобилизации людей на определенные действия, поскольку в реальности нация – это форма не только коллективного сознания, идентичности, но и коллективного существования, коллективного действия, коллективной субъектности.

Отмеченная установка на «предписывание идентичности» вполне соответствует логике конструктивистской концепции нации, однако может рассматриваться как неадекватная, если опираться на иную, объективистскую методологическую основу в понимании нации-государства. На самом деле для решения задачи по укреплению гражданского единства только лишь пропаганды и воздействия на сознание людей с помощью средств массовой информации недостаточно. Требуется кропотливая, ответственная, продуманная работа органов власти по формированию (которое должно опираться на другой механизм, чем просто пропаганда) гражданской нации и гражданской идентичности на основе повышения общего благополучия основной массы населения страны, укрепления авторитета и эффективности действий органов власти.

К сожалению, власти не связывают существующие проблемы государственно-гражданской идентичности и общенационального единства со своей деятельностью, с недоверием к себе со стороны населения, с падением престижа власти. В этой связи представляется важной вспомнить оценку причин неблагополучия в межнациональных отношениях и конфликтов на национальной почве, которую в свое время дал В.В. Путин в известной статье «Россия: национальный вопрос». К ним он отнес нерешенные социально-экономические проблемы,

¹ Федотова Н.Н. Концепции идентичности в условиях нелинейной социокультурной динамики // Знание. Понимание. Умение. 2013. № 2. С. 59.

пороки правоохранительной системы, неэффективность власти, коррупцию¹. Добавим, что центральной здесь является проблема неэффективности власти. Именно она рождает другие обозначенные причины. В свою очередь, все эти причины вместе взятые, по нашему убеждению, лежат также в основе кризиса гражданской идентичности и слабой выраженности общенационального единства.

Существуют разные способы повышения престижа власти в глазах населения. Эффективным средством укрепления «легитимности правителей государства во внутренней политике» является повышение престижа государственной власти на международной арене². Эта зависимость четко сработала в России в 2014–2015 годах, когда решительные и последовательные действия государства во внешней политике (прежде всего связанные с присоединением Крыма и военной поддержкой правительства Сирии), получившие одобрение большинства населения страны и тем самым заметно повысившие престиж власти, послужили основой для укрепления национально-гражданской идентичности, что зафиксировали многие социологические исследования того времени. Но надо иметь в виду, что воздействие внешних факторов может приносить лишь временный эффект. Для стабилизации высокого уровня авторитета власти необходимо повышать ее эффективность по внутренней политике.

Одним из важных внутренних факторов, сдерживающих достижение высокого уровня государственно-гражданской идентичности, являются, на наш взгляд, относительно низкий уровень социального благополучия основной части населения и неудовлетворенное чувство социальной справедливости. Нельзя не согласиться, в частности, с И.С. Семененко: «Формированию позитивной гражданской идентичности препятствует разрыв между ресурсным потенциалом страны и реальным качеством жизни ее населения»³.

Усугубляет ситуацию наблюдаемый рост разобщенности и недоверия населения к государственным институтам. Этот факт четко фикси-

¹ Путин В. Россия: Национальный вопрос // Независимая газета. 2012. 23 января.

² Collins R. Weberian sociological Theory. New York: Cambridge Univ. Press, 1986. P. 145–146.

³ Семененко И. С. Гражданская идентичность как ресурс национального развития. URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Semenenko_RAPN.pdf (дата обращения: 30.03.2020).

руют практически все известные социологические центры страны. Наши собственные исследования подтверждают данную тенденцию. Они свидетельствуют также о наличии разрыва между существующим общественным запросом (оценкой того, что является наиболее важным для России) и реальной политикой государства (оценкой степени его внимания к актуальным направлениям государственной деятельности). Явный диссонанс по этому вопросу можно видеть в представленных данных (табл. 7).

Таблица 7

**Диссонанс общественного запроса и реальной политики государства
в оценках населения (массовый опрос, Новосибирск, 2017 г., %, N = 1200)**

№ п/п	Направления государственной политики	Важно для России	Политика государства
1	Обеспечение благосостояния народа	60	8
2	Обеспечения законности и порядка в стране	51	11
3	Укрепление обороноспособности страны	49	72
4	Обеспечение справедливости в обществе	45	11
5	Возрождением России как великой державы	41	30
6	Укрепление единства страны	41	25
7	Обеспечение свободы человека	28	9
8	Сохранение традиций разных народов	27	20
9	Укрепление свободы слова, независимой прессы	20	12
10	Улучшение отношений между людьми разных национальностей	8	12

Главный вывод, который можно сделать из результатов опроса, состоит в том, что в большей степени неудовлетворенными проводимой политикой государства являются наиболее востребованные запросы населения на повышение благосостояния основной массы российского народа, на обеспечение законности и порядка в стране, а также на обеспечение справедливости в обществе.

Этот вывод отражает не локальное проявление проблемы (своей в данном случае Новосибирску как самому крупному муниципальному образованию в стране), а общую тревожную тенденцию современного политического развития России. Она зафиксирована, в частности, по итогам общероссийских социологических исследований, проведенных в 2014–2016 годах под руководством Л.М. Дробизевой

(в своем исследовании мы использовали ее методику по данному вопросу). Оценивая результаты этого исследования, она заключает: «С точки зрения консолидации общества и формирования российской гражданской нации выявленный нами диссонанс представляет очевидный риск. Можно, конечно, до определенной степени завуалировать его, воздействуя на массовое сознание через традиционные СМИ, а также социальные сети и блогосферу, но этого недостаточно. Необходимо, чтобы люди на практике убедились в изменении политики власти, в подлинности ее стремления к позитивной консолидации общества»¹.

Обратим внимание на то, что отмеченные опросы были проведены до 2018 года. Как известно, начатая в том году пенсионная реформа и произошедшее повышение налоговой нагрузки привели к падению благосостояния населения, углублению социального неравенства и еще больше снизили рейтинг и престиж власти, о чем свидетельствуют многие конкретные исследования.

Очевидно, что в условиях нарастающего социального раскола вряд ли стоит надеяться на формирование желаемого единства общества и укрепление общенациональной идентичности, поскольку реальная нация, как это было показано в § 5 главы 3 настоящей монографии на примере позиции Д. Юма, базируется на традиционных законах справедливости, поддерживаемых с помощью гражданской власти. К сожалению, современное российское общество не соответствует этим фундаментальным основаниям существования благополучной нации. Данный вывод укладывается в логику существующей в литературе оценки о том, что «ни историческая, ни социальная память россиян не является целостностью солидарно разделяемых идеалов, ценностных образцов и моделей оптимального государственного устройства»².

Как представляется, одной из важных задач доктринальных документов, касающихся разных направлений внутренней политики государства, является четкое осознание обозначенной проблемы и поиск ответа на вопрос о возможностях обеспечения общенационального

¹ Дробижеева Л.М. Заключение // Межнациональное согласие как ресурс консолидации российского общества / отв. ред. Л.М. Дробижеева. М.: Институт социологии РАН, 2016. С. 341.

² Зарубина Н.Н., Носкова А.В. Образы России: размышления о эпохах перемен // Полис. Политические исследования. 2019. № 2. С. 173. DOI: 10.17976/jpps/2019/02/13.

гражданского единства при существующем масштабе социального неравенства и актуальном запросе населения на обеспечение социальной справедливости в обществе.

Применительно к стратегическим ориентирам государственной национальной политики к числу актуальных задач, помимо обозначенной выше, принадлежит необходимость выстраивания более продуманной политики идентичности, которая не должна ограничиваться вниманием лишь к общенациональной гражданской идентичности, а обязана учитывать роль и значение в современном развитии этнической идентичности как значимого проявления этнокультурного разнообразия. В этой связи принципиально важной является, на наш взгляд, сформулированная Л.В. Сморгуновым закономерность, характеризующая диалектику соотношения этих видов идентичности в условиях наличия этнокультурного разнообразия: наличие в обществе множества этнокультур рождает множество идентичностей, которые должны учитываться в национальной политике; попытки же «найти тотальную (политическую) идентичность в культуре обречены на неудачу, а политика всеобщей идентификации, ориентированная на культуру, ведет к насилию»¹. Задача состоит в том, чтобы найти здесь оптимум и не допустить насильственного сценария развития событий.

Особая ответственность в решении данной проблемы лежит на органах власти. В современных условиях от их деятельности во многом зависит поддержание гармоничного сочетания гражданского согласия, общенациональной гражданской идентичности и позитивной этнической идентичности. Одних праздничных мероприятий, радио- и телевизионных передач и конкурсов журналистов, на что часто ориентируются чиновники, здесь совершенно недостаточно. Нужны серьезные изменения в экономической и социальной политике в интересах основной массы населения и создание таких условий, при которых люди могли бы гордиться и тем, что они являются представителями конкретных этнических общностей, и своей гражданской принадлежностью. Немаловажную роль играет здесь высокий уровень престижа власти как одного из оснований для формирования гордости людей за свою страну и государство, для их подлинной гражданственности.

¹ Сморгунов Л. В. Политическая идентичность и понятие политического // Полис. Политические исследования. 2012. № 6. С. 182.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ю.В. Попков

Тема идентичности, превратившаяся в глобальную проблему современности, привлекает всё возрастающее внимание исследователей и представителей управленческих структур, находит отражение в стратегических целевых ориентирах государственной политики. Среди множества дискуссионных вопросов, затрагиваемых при обсуждении данной темы, обратим внимание на проблему, которая является сущностной, касающейся природы рассматриваемого явления.

В общем дискурсе идентичности преобладает ее трактовка как субъективной реальности, а сама проблема порой излишне психологизируется. Такая оценка данного феномена является не совсем адекватной. Во-первых, не всё, что свойственно субъекту, есть субъективное. Субъективное не тождественно субъектному. Мы исходим из их четкого разведения: субъектный – это присущий, свойственный субъекту, субъективный – зависящий от субъекта (соответственно объективный – это не зависящий от субъекта). Идентичность, будучи свойством конкретного субъекта, – не чисто субъективное явление, она определяется не только самим субъектом, но и объективными условиями его существования, системой тех отношений и взаимодействий с другими субъектами, в которые он включен. Отсюда следует, во-вторых, что идентичность данного субъекта зависит в том числе и от другого субъекта (других субъектов), то есть она представляет собой интерсубъектное явление.

В то же время развитие любого субъекта в обществе осуществляется не только в процессе взаимодействия с другими субъектами, но и в рамках определенных традиций, которые, сохраняя устойчивость этого субъекта и системы взаимодействия, в свою очередь, претерпевают постоянные обновления в соответствии с изменяющимися объектив-

ными условиями и в контексте отношения с традициями другого субъекта. Иначе говоря, имеет место эффект неотрадиционализма в том понимании его смысла и содержания, который был представлен в настоящей работе.

Современное состояние и соотношение разных видов идентичностей в развитии полиэтнических сообществ подчиняется действию объективных тенденций, заданных кардинальными социокультурными сдвигами. В этих условиях, как отмечает И.С. Семененко, практическая необходимость интеграции гражданского и этнического дискурса представляет собой системный политический вызов для государства, который «радикально меняет известные со времен эпохи модерна траектории нациестроительства»¹.

Решить эту задачу возможно только с использованием результатов углубленного изучения влияния этнического фактора в его современных проявлениях на развитие общества, включая учет идентификационных стратегий конкретных социальных субъектов. Поэтому политика идентичности в своем не одностороннем, а комплексном выражении должна проводиться в единстве с политикой этнокультурного неотрадиционализма. Но обращение к теме неотрадиционализма, как и этнокультурного многообразия (разнообразия), не должно быть поверхностным и ограничиваться, как это часто бывает, этнодемографической статистикой, простой констатацией многонационального состава населения. «Демографический тон в суждениях о множестве народов создает таблично-статистическую картину, в которой теряются индивидуальность и самобытность каждого народа. Этот подход по-своему оправдан, поскольку дает обзор “массива”, однако без этнографической конкретизации напоминает древнее представление о плоской Земле, годное для самоутрачивания, но пренебрегающее сущностными реалиями»².

Наличие в Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года констатации факта многонациональности страны и провозглашенная в ней цель на сохра-

¹ Семененко И.С. Политика идентичности в условиях этнокультурного многообразия: новая повестка дня // Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв. ред. И.С. Семененко. М., 2017. С. 103.

² Головнев А.В. Этнокультурный потенциал и полиэтничность (российский ракурс) // Вестник Томского государственного университета. История. 2016. № 4 (42). С. 63. DOI: 10.17223/19988613/42/11.

нение и поддержку этнокультурного многообразия определяют важную задачу по адекватной оценке соответствующих явлений. Нельзя ограничиваться установками, суть которых точно выразил А.В. Головнев: «В историческом контексте верные в своей основе суждения о том, что Россия испокон веку была многонациональным государством, настраивают на восприятие полиэтничности как данности, не требующей изысканий и разъяснений»¹. Напротив, чрезвычайно актуальными являются как раз и разъяснения, и изыскания по целому ряду вопросов, включая проблему этнокультурного многообразия России.

По-видимому, данная проблема в ее общей постановке осознается представителями властных структур. Об этом свидетельствует, в частности, упоминавшееся ранее поручение президента РФ о разработке и утверждении программы «научных исследований, связанных с изучением этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление общероссийской идентичности», рассчитанной на 2020–2022 годы². В этой связи считаем возможным сделать предложение, обращенное к разработчикам данной программы (видимо, это прежде всего Федеральное агентство по делам национальностей, а также заинтересованные научные организации), предусмотреть в ее рамках решение ряда задач, касающихся конкретизации вопросов этнокультурного многообразия и имеющих важное значение для повышения эффективности государственной национальной политики Российской Федерации:

- осуществить диагностику этнокультурного многообразия России, в том числе выделить группы народов с разным потенциалом этнокультурного воспроизводства;
- провести типологию регионов России по основаниям, существенно значимым для фиксации особенностей их этнокультурного многообразия и тенденций развития этносоциальных процессов, конкретизировать задачи по сохранению и поддержке этнокультурного многообразия в разных регионах;
- определить базовые региональные модели реализации национальной политики с выделением для каждой из них важных регио-

¹ Там же.

² Перечень поручений по итогам заседания Совета по межнациональным отношениям. 16 января 2020 года. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/assignments/orders/62618> (дата обращения: 20.04.2020).

нальных ориентиров наряду с общестратегическими ориентирами, в том числе это касается политики идентичности и политики по регулированию этнокультурного многообразия.

С учетом существующего в скорректированном варианте Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года определении этнокультурного многообразия как совокупности этнических культур было бы, на наш взгляд, важно в официальных документах обозначить непосредственных носителей (субъектов) этого многообразия, в качестве которых, как отмечалось, целесообразно признать этнические общности (сообщества), поскольку этнические культуры (как и языки) не могут сохраняться и развиваться на уровне отдельно взятого индивида, это возможно только в пространстве коллективного существования, то есть в рамках этнических общностей.

Еще один важный вопрос, имеющий отношение к повышению эффективности национальной политики, касается роли в ней местных органов управления. В настоящее время федеральная власть провозгласила повышенную ответственность этих органов за реализацию национальной политики, однако институционально-административные, кадровые, финансовые и прочие возможности для этого до сих пор остаются по сути неопределенными и явно недостаточными. На наш взгляд, в этой сфере важно было бы решить ряд актуальных задач:

- 1) законодательно более четко установить содержание национальной политики на местном (муниципальном) уровне управления, определив не только права и ответственность, но и необходимые для этого реальные возможности;

- 2) провести типологию муниципальных образований с выделением соответствующих полномочий и возможностей в области национальной политики для каждого из этих типов (сельских районов, городских районов, малых городов, крупных городов и пр.);

- 3) специально выделить особенности реализации государственной национальной политики в крупных городах (городах-миллионниках) с учетом их важной роли и ответственности в современном развитии страны.

В заключение остается выразить надежду, что в ближайшее время будет решена обозначенная 15 января 2020 года в Послании Президента РФ к Федеральному Собранию задача: «полномочия и реальные

возможности местного самоуправления – самого близкого к людям уровня власти – могут и должны быть расширены и укреплены»¹. На этой основе необходимо создание более фундаментального базиса для повышения эффективности работы всех структур в сфере реализации национальной политики на муниципальном уровне. Решение данной задачи одновременно предполагает удовлетворение существующего в стране общественного запроса на обеспечение законности и порядка, социальной справедливости, достойного уровня жизни основной массы населения, а также на сокращение масштаба социального неравенства в российском обществе.

¹ Послание Президента Федеральному собранию. 15 января 2020 года. URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/62582> (дата обращения: 17.03.2020).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Усиление значимости идентичности и неотрадиционализма как глобальное проявление современных социокультурных трансформаций (вместо введения) (Ю.В. Попков)	5
Глава 1. Социокультурный подход в исследовании трансформаций	9
§ 1. Мультидисциплинарный фронт социокультурных исследований (Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев)	9
§ 2. Дисциплинарный статус социокультурного подхода (Е.А. Тюгашев)	18
§ 3. Парадигмальные интерпретации социокультурного подхода (Е.А. Тюгашев)	23
§ 4. Социокультурная феноменология (Е.А. Тюгашев)	45
§ 5. Феноменология социокультурных трансформаций (Е.А. Тюгашев)	57
Глава 2. Социокультурная феноменология этнокультурного неотрадиционализма	69
§ 1. Традиция как социокультурный феномен (Е.А. Тюгашев)	69
§ 2. Хозяйственно-экономическое измерение традиции (Е.А. Тюгашев)	79
§ 3. Неотрадиционализм как эффект межэтнических взаимодействий (Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев)	96
§ 4. Трансформация традиции: традиционизм – традиционализм – неотрадиционализм – посттрадиционализм (Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев)	105
§ 5. Феномен этнокультурного неотрадиционализма (Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев)	114
Глава 3. Идентичность как социокультурный феномен: фокусы рефлексии	127
§ 1. Понятие идентичности: экзистенциально-феноменологический фокус (Е.А. Тюгашев)	127

§ 2. Этносоциальная идентичность: фокус аффилиации (Ю.В. Попков, Е.А.Тюгашев, О.В. Долженкова).....	145
§ 3. Этнокультурная идентичность: фокус ностальгии (Е.А. Тюгашев)	154
§ 4. Национальная идентичность: фокус социально-философской антропологии (Е.А. Тюгашев).....	164
§ 5. Общенациональная идентичность: фокус справедливости (Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев).....	173
Глава 4. Политика идентичности и этнокультурный неотради- ционализм	187
§ 1. Парадоксальный кризис общенациональной российской иден- тичности (Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев)	187
§ 2. Российская идентичность: кризис рождения? (Е.А. Тюгашев).....	199
§ 3. Этнокультурный неотрадиционализм как ресурс формирования этнической идентичности (Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев)	213
§ 4. Перспектива синергии этнической и общенациональной идентичностей (Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев).....	222
§ 5. Дискурс идентичности в концептуально-проблемном поле современной российской национальной политики (Ю.В. Попков).....	230
Заключение (Ю.В. Попков)	247

CONTENTS

Strengthening the significance of identity and neotraditionalism as global manifestations of modern sociocultural transformations (instead of introduction) (Yu.V. Popkov).....	5
Chapter 1. Sociocultural approach in the study of transformations	9
§ 1. Multidisciplinary front of sociocultural research (Yu.V. Popkov, E.A. Tyugashev).....	9
§ 2. Disciplinary status of the sociocultural approach (E.A. Tyugashev)	18
§ 3. Paradigm interpretations of the sociocultural approach (E.A. Tyugashev)	23
§ 4. Sociocultural phenomenology (E.A. Tyugashev).....	45
§ 5. Phenomenology of sociocultural transformations (Yu.V. Popkov, E.A. Tyugashev).....	57
Chapter 2. Sociocultural phenomenology of ethnocultural neotraditionalism	69
§ 1. Tradition as a sociocultural phenomenon (E.A. Tyugashev).....	69
§ 2. Business and economic dimension of tradition (E.A. Tyugashev).....	79
§ 3. Neotraditionalism as an effect of interethnic interactions (Yu.V. Popkov, E.A. Tyugashev).....	96
§ 4. Transformation of tradition: traditions – traditionalism – neotraditionalism – posttraditionalism (Yu.V. Popkov, E.A. Tyugashev)	105
§ 5. The phenomenon of ethnic and cultural neotraditionalism (Yu.V. Popkov, E.A. Tyugashev).....	114
Chapter 3. Identity as a sociocultural phenomenon: focus of reflection	127
§ 1. The concept of identity: an existential-phenomenological focus (E.A. Tyugashev)	127
§ 2. Ethno-social identity: a focus of affiliation (Yu.V. Popkov, E.A. Tyugashev, O. V. Dolzhenkova).....	145
§ 3. Ethnocultural identity: focus of nostalgia (E.A. Tyugashev)	154

§ 4. National identity: focus of socio-philosophical anthropology (E.A. Tyugashev)	164
§ 5. National identity: focus of justice (Yu.V. Popkov, E.A. Tyugashev)	173
Chapter 4. Identity politics and ethnocultural neotraditionalism	187
§ 1. Paradoxical crisis of national Russian identity (Yu.V. Popkov, E.A. Tyugashev).....	187
§ 2. Russian identity: the crisis of birth? (E.A. Tyugashev).....	199
§ 3. Ethnocultural neotraditionalism as a resource for the formation of ethnic identity (Yu.V. Popkov, E.A. Tyugashev).....	213
§ 4. Perspective of synergy of ethnic and national identities (Yu.V. Popkov, E. A. Tyugashev).....	222
§ 5. The discourse of identity in the conceptual and problematic field of modern Russian nationalities politics (Yu.V. Popkov)	230
Conclusion (Yu.V. Popkov).....	247

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

**Попков Юрий Владимирович
Тюгашев Евгений Александрович**

**ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ И ИДЕНТИЧНОСТЬ
В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЯХ**

Монография

Выпускающий редактор *И.П. Брованова*
Художественный редактор *А.В. Ладыжская*
Корректор *Л.Н. Кинит*
Компьютерная верстка *Н.В. Гаврилова*

Подписано в печать 29.04.2020
Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная
Уч.-изд. л. 16,0. Печ. л. 16,0. Тираж 300 экз.
Изд. № 284/19. Заказ № 567

Налоговая льгота – Общероссийский классификатор продукции
Издание соответствует коду 95 3000 ОК 005-93 (ОКП)

Издательство Новосибирского государственного
технического университета
630073, г. Новосибирск, пр. К. Маркса, 20
Тел. (383) 346-31-87
E-mail: office@publish.nstu.ru

Отпечатано в типографии
Новосибирского государственного технического университета
630073, г. Новосибирск, пр. К. Маркса, 20