

ОБАЯНИЕ ТРАДИЦИИ

ЛЕОНИД ГЕРШЕВИЧ ФИШМАН,

*Институт философии и права Уральского Отделения РАН,
Екатеринбург, Россия,
e-mail: lfishman@yandex.ru*

Цитирование: Фишман Л.Г. (2024). Обаяние традиции // *Journal of Institutional Studies* 16(4): 72–81. DOI: 10.17835/2076-6297.2024.16.4.072-081

В статье предпринимается попытка ответа на вопрос, почему в обществах, однозначно принадлежащих эпохе Модерна, в том числе и российском, огромная доля легитимирующих дискурсивных практик завязана на отсылку к концепту традиции. Обосновывается, что человек эпохи Модерна в действительности не имеет дела с традицией в ее привычном понимании как передачей относительно неизменного наследия от прошлых поколений настоящим. Показано, что в обществах модерна, несмотря на обилие уверений в противоположном, мы сталкиваемся не с собственно «традицией», а с тем, что, уместней называть ретропрактиками. Ретропрактики, отталкиваясь от представлений о должном поведении в «традиционном обществе», вырваны из его контекста и помещены в современный. Поэтому они в первую очередь удовлетворяют экзистенциальные потребности индивидов общества модерна. Их важнейшая функция заключается в том, что они делают возможным воспроизводство характерных для современной повседневности отношений путем предоставления квазитрадиционных альтернатив господствующим в эпоху модерна отношениям. Тем самым воспроизводится специфическое современное пространство альтернативности и «свободы». В силу наличия пространства альтернативности, человек Модерна имеет дело с укрощенной и ассимилированной традицией – ретропрактикой. В отличие от идеально-типической аутентичной «традиции», ретропрактика не имеет принудительной силы; следование ей добровольно. Именно это и способствует обаянию ретропрактики (которая привычно считается «традицией») в глазах людей современных обществ.

Ключевые слова: Модерн; высокий модернизм; традиция; современность; ретропрактика; иммигрантские сообщества

Финансирование: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00427, (<https://rscf.ru/project/23-18-00427/>).

THE CHARM OF TRADITION

LEONID G. FISHMAN,

*Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,
Ekaterinburg, Russia,
e-mail: lfishman@yandex.ru*

Citation: Fishman L.G. (2024). The charm of tradition. *Journal of Institutional Studies* 16(4): 72–81 (in Russian). DOI: 10.17835/2076-6297.2024.16.4.072-081

The article attempts to answer the question of why in societies that clearly belong to the era of Modernity, including the Russian one, a huge share of legitimizing discursive practices is tied to a reference to the concept of tradition. It is substantiated that a person of the Modern era does not actually deal with tradition in its usual sense as the transfer of a relatively unchanging heritage from past generations to the present. It is shown that in modern societies, despite the abundance of assurances to the contrary, we encounter not “tradition” itself, but what is more appropriately called retropractices. Retro-practices, based on the ideas of proper behavior in a “traditional society”, are taken out of its context and placed in a modern one. Therefore, they primarily satisfy the existential needs of individuals in a modern society. Their most important function is that they make it possible to reproduce the relationships characteristic of modern everyday life by providing quasi-traditional alternatives to the relationships that dominate the modern era. In this way, the specific modern space of alternativeness and “freedom” is reproduced. Due to the presence of the space of alternativeness, a person of Modernity deals with a tamed and assimilated tradition – retro-practice. Unlike the ideal-typical authentic “tradition”, retro-practice has no coercive force; following it is voluntary. This is precisely what contributes to the charm of retro-practice (which is usually considered a “tradition”) in the eyes of people in modern societies.

Keywords: Modernity; high modernism; tradition; contemporaneity; retro-practice

JEL: J15; Z00

Введение

Приступая к изложению, мы хотели бы обратить внимание на парадокс, присущий ряду современных обществ, в том числе российскому. При том, что они являются однозначным порождением эпохи Модерна, который привычно противопоставляется традиции, удивительно многое в них завязано на отсылку к традиции. На традицию часто ссылаются в общественных делах, в политических, идеологических, моральных вопросах. Апелляция к ней является не только любимой стратегией идейных наследников критиков Просвещения, но и представителей других мировоззрений. Неустрашимое понятие традиции отсылает к воображаемому состоянию неизменности социальных отношений. В прошлом подразумевается наличие некоего источника вечных ценностей, транслируемых из глубины прошлого в настоящее. Этот источник находится в основе идентичности больших сообществ, которые деградируют и распадаются, когда он иссякает. Традиции придается исключительное значение, поскольку с ней связывается национальная и культурная идентичность – легитимирующая опора для наших социально-политических институтов. С ней связано и романтическое представление о прошлом, согласно которому оно было «лучше» настоящего. Его, это воображаемое прошлое, можно сравнить с настоящим в ряде аспектов и убедиться, что так оно и есть. Традиция также прочно ассоциируется с совокупностью стилей жизни и мировоззренческих установок, которые имеют большее отношение к подлинности бытия, чем то, что окружает индивида в повседневности.

Из всего этого может возникнуть впечатление, что человек эпохи Модерна, когда он говорит о традиции, желая ее сохранения и даже возврата к ней, достаточно хорошо представляет, чего он хочет. Действительно, не сталкивается ли он с традицией, с пронизанным ею наследием «традиционного общества», соответствующими ей социальными отношениями, возможно – социальными общностями и т.д. в современной жизни? Проблема заключается в том, что это верно лишь до определенной степени. Человек эпохи Модерна обладает лишь кажущейся ясностью понимания в своих отношениях с традицией. Скорее, он часто *сталкивается с чем-то, что считается «традиционным»* и на этом основании составляет себе представление о традиции.

«Чужая» традиция как зеркало Современности

Но с чем он сталкивается на самом деле? Обладает ли то, что человек Модерна считает традицией, той степенью подлинности, древности и неизменности, которые ей сознательно или бессознательно приписываются? Очевидно, нет. Наиболее ярко это заметно в случае столкновения с «чужой» традицией, которая в силу инаковости может представляться действительно подлинной и идущей из глубины веков. Из таких представлений вытекала, например, романтизация быта и культуры американских индейцев. Вне зависимости от того, какими индейцы были в реальности,

в европейско-американской культуре сложился миф о «благородном дикаре», в котором «отсталость», «дикость» и «естественное состояние» нередко идеализировались (Филимонова, 2018). На сообщества этих дикарей был экстраполирован ряд представлений о Золотом веке, когда жизнь не была отягощена цивилизацией, а также представления средневековой церкви о том, что знание уменьшает или разрушает веру. Помимо этого, сыграли свою роль: «художественная литература, замаскированная под сообщения о недавно открытых землях, которая почти всегда изображала добродетельных туземцев, не испорченных цивилизациями. ...Воображаемые открытия новооткрытых земель послужили удобным фоном для политических эссе об улучшенных или совершенных обществах, таких как «Утопия» Мора и «Новая Атлантида» Бэкона, ... настоящий поток романов и повестей о далеких землях; некоторые из этих книг превозносили предполагаемую мудрость в равной мере добродетельных жителей; а другие высмеивали современное общество, смотря на него глазами добродетельного чужака (например, «Персидские письма» Монтескье)»¹.

Равным образом для человека западного Модерна источником такой романтизируемой традиции может служить любая иная культура условного «Востока», чужая традиция, которая воспринимается в качестве альтернативы модерновому образу жизни. В связи со сказанным еще раз подчеркнем, что *характер столкновения традиции с обществом модерна выглядит отчетливой в случае с чуждой традицией*, поскольку своя для включенного наблюдателя может ускользать из виду, считаясь привычным фоном модернового быта. Поэтому указанные выше аспекты отношений между Модерном и «традицией» бросаются в глаза на уровне иммигрантских сообществ, члены которых имеют выбор между внутренними и внешними обычаями и правилами «большого общества».

Помимо прочего, пребывание в чужом «большом обществе» серьезным образом трансформирует отношения внутри «своего» иммигрантского сообщества. Например, помощь землякам превращается в одно из направлений бизнеса для некоммерческих организаций; многие, если не большинство национальных общественных объединений создаются для личных вполне корыстных целей (Морозова, 2016: 88). Иными словами, нередко декларируется цель сохранения многовековых традиций, но реально может доминировать стратегия адаптации, натурализации и аккультурации, достижения личных выгод. При этом формируются и используются инструментальным образом семейные, клановые, земляческие связи, разного рода патрон-клиентарные отношения. Образуются неформальные сети и структуры (деловые, кланово-семейные и земляческие, криминальные), которые «при всей своей невидимости и не институционализированности играют большую роль в качестве инструмента социального контроля, регулирования и мобилизации в мигрантской среде, механизма адаптации новичков к принимающему обществу, средства установления и поддержания связей с разнообразными кругами в принимающем обществе». В этих структурах и связях доминирующую роль часто играют бизнесмены (Дятлов, 2016: 173–174). В то же время «создающие НКО местные жители быстро переориентируются от решения культурных задач к осуществлению обслуживания потребностей мигрантов в адаптации» (Дятлов, 2016: 175). Порой отмечается, что «организации, отстаивающие интересы диаспор, очень часто занимаются не просто «лоббизмом» интересов своих соплеменников, но превращаются в рассадники коррупции и покровителей криминала. ... Ведь организованные диаспоры – это даже не мафия ...альтернативные структуры организации жизни для миллионов граждан, но еще и структуры, воспроизводящие образ жизни, чуждый для местного населения (не только, кстати, русского – проблемы есть и в республиках)»². Но, как бы их ни называть, это уже не структуры «традиционного-общества-самого-по-себе», это связи и структуры традиционного общества, столкнувшегося с модерновыми институтами и находящего новые возможности для своих членов на коллективном и индивидуальном уровне. Это достаточно современный социальный лифт, вроде того, который работал долгие годы в США, когда изрядная часть каждой новой диаспоры начинала с организации собственной мафии.

Показательно, что в некоторых случаях возвращение на родину, где господствует почитаемая иммигрантами традиция, откладывается на протяжении всей жизни. Так «чеченцы очень часто

¹ См.: Oliver Revilo P. Romanticizing American Indians: Scalping the Unwary. (<https://nationalvanguard.org/2017/11/romanticizing-american-indiansscalping-the-unwary/> – Дата обращения: 19.09.2024)

² См.: Акопов П. Время землячеств в России истекло. (<https://ria.ru/20240118/zemlyachestva-1921984688.html> – Дата обращения: 19.09.2024)

рассказывают о почти мифических традициях, согласно которым каждый чеченец, как только он освобождается от «пут», которые держат его на чужбине, должен вернуться на родину. И если для старых «иммигрантов» этот момент должен наступить после выхода на пенсию, то для новых «иммигрантов» этот момент наступает по мере возможности. Естественно, что реальная жизнь вносит в традиции чеченцев свои поправки, в результате которых чаще всего на родину они попадают уже после смерти» (Борисов, Василенко, 2007: 30). Очевидно, «путы» относительной свободы выбора в рамках большого современного общества оказываются сильнее притяжения традиции, к которой, в лице «бабушки и дедушки», можно ездить со всей семьей в отпуск (Борисов, Василенко, 2007: 31), но не более. Также жизнь в «большом обществе» эпохи модерна привлекает возможностью выбора между традиционными и иными способами разрешения конфликтов. Отмечается, что для иммигрантских чеченских сообществ принадлежность к «тэйпам» имеет меньшее значение, чем для проживающих на территории Чеченской республики³. Хотя внутреннее саморегулирование чеченского сообщества основывается на древних традициях и большую роль играют советы старейшин, в случаях, когда противоречия между чеченцами достигают крайних пределов и примирение невозможно в принципе, внутренние механизмы саморегулирования не действуют и «необходимо вмешательство соответствующих государственных институтов» (Борисов, Василенко, 2007: 101).

Сходным образом обстоит дело с иммигрантскими сообществами в других странах, где они оказываются подвержены влиянию современной социальной среды. В первую очередь, какой бы сильной ни была их исходная приверженность своей традиции, она теряет качество безальтернативности и уже поэтому существенно образом изменяется. Так, например, даже наименее склонные к интеграции молодые магрибинцы во Франции «живут в светском государстве, учатся в светских школах, где упор делается на республиканские традиции»⁴. Для других, идентифицирующих себя с Францией, исламская религия сохраняет значение, но «банализируется: считая себя мусульманами, они в то же время не склонны соблюдать все обряды, которые почитались их предками. ...В результате, считая себя гражданами Франции, они не отрицают ни традиции, ни религию, ни историю своей семьи, в которые они вкладывают свой, отличный от их родителей смысл»⁵. Наконец, даже при строгом традиционном воспитании «многие представители молодого поколения почитают религию как личный выбор, а не просто традицию, которой надо неукоснительно следовать»: «В то же время, мне кажется, это даже лучше, что я живу здесь, а не в Марокко. Там все более традиционно, и это меня пугает», – рассказывает 22-летняя Ф⁶. Приверженность *модерновому праву на личный выбор и формирование индивидуальной позиции* проявляется и в высказываниях вроде «Мне нравится сама идея Республики – свобода, равенство, братство. Думаю, что каждый человек имеет право жить своими идеями, своими привязанностями»⁷.

Другим фактором трансформации «традиции» иммигрантских сообществ являются ситуации, когда «диаспорические институты и отношения не отражают унаследованное от предков культурное наследие; они являются выражением политической реакции на изменяющуюся социальную действительность» (Зайка, 2009: 77). Например, «в условиях роста антиисламских настроений британские мусульмане начинают идентифицировать себя с воображаемым транскультурным исламским сообществом, конструируя и популяризируя мифы об этом сообществе. Это явление называется «фикционализацией массового сознания». В иммигрантской среде фикционализация памяти порождает явление, названное Б. Андерсоном «дистанционным национализмом» (Зайка, 2009: 79).

³ Также за пределами родины нередко утрачивает значение имевшее там национальное деление: «часть наших информантов полагает, что этническая дробность, характерная для населения Дагестана, не воспроизводится в региональных сообществах, где дагестанцы являются сплоченными общинами, позиционирующими себя в регионах как дагестанцы... по утверждению респондентов, к этой (чеченской – Л.Ф.) общине причисляют всех выходцев из Чеченской республики... независимо от этнической принадлежности (это могут быть люди других национальностей, главное – родом из Чечни)» (Пешкова, 2016: 39–40).

⁴ См.: Деминцева Е. (2006). Иммигрантские сообщества: опыт Франции / Россия в глобальной политике № 5. (<https://globalaffairs.ru/articles/immigrantskie-soobshhestva-opyt-franczii/> – Дата обращения: 19.09.2024)

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

Специфика положения мигрантов и тесно связанных (в силу родственных, деловых и пр. контактов) коренных жителей заключается в том, что у них образуется поле для маневра между институтами и практиками, условно говоря, «общества» и «общности». Хотя институты и практики «традиционных» общностей уже не имеют прежней власти над их членами (или эта власть постепенно ослабевает), к ним обращаются, если не могут решить своих проблем «законным образом», характерным для «общества». Точнее даже будет сказать не «хотя», а «благодаря» ослабеванию этой власти, ибо таким образом ослабевают те ее издержки, которыми она сопровождается в отсутствие выбора. По мере ассимиляции обращение к помощи общины, если она еще сохранилась, для последующих поколений мигрантов во все большей степени становится факультативным и не налагающим обязательств строгого подчинения внутренним правилам этнической общности. Образуется нечто промежуточное между условно «чисто традиционным» и ассимилированным современным этосом, когда от традиционного остается то, что не противоречит устоям окружающего его общества модерна. Вероятно, наиболее ярко эта ситуация проявляется, когда община еще достаточно сильна, чтоб оказывать помощь, но уже не имеет возможности (и желания) строго контролировать своих членов. Иными словами, когда складывается равновесие между силой общности и добровольностью участия и обращения к ней за помощью.

Сказанное выше в равной мере относится к коренному населению, ставшему меньшинством на своей земле, подобно американским индейцам. Последние, «часто, являясь и по роду занятий и по всему образу жизни американцами... не уходят из резервации, чтобы не лишиться своего участка земли – прибежища на случай потери работы. ...живут в резервациях, ...относятся к резервации как к дому, в который возвращаются с работ»^{8,9}.

Сходные процессы наблюдаются и внутри этнически гомогенного сообщества, вставшего на путь модернизации, когда условная «община» преимущественно остается в «деревне», а условное «общество» все более тесно ассоциируется с городом. Это также создает пространство выбора между практиками, доступными индивиду в классическом сюжете модернизации, не отягощенном этнически обусловленными культурными различиями факторами. Так же, как упомянутый выше индеец, потерпев неудачу в городе, человек модернизирующегося общества может возвратиться в деревню, пока она еще достаточно населена и обладает ресурсами для удовлетворения экзистенциальных потребностей. В связи с этим следует вспомнить навязчиво повторяющийся в отечественном современном кино сюжет возвращения или переезда героя в сельскую местность. По-видимому, данный сюжет является не только свидетельством скудости воображения сценаристов, но и того, что в нашем обществе сократилось пространство выбора между, если так можно выразиться, в большей и меньшей степени модернизированными областями. Между тем, именно наличие этого пространства и составляет важнейшую предпосылку Модерна, что становится ясно лишь после того, как оно утрачивается – и влечет за собой наивные попытки восстановления по испытанным образцам¹⁰. Модерн заканчивается словами «There is no alternative».

Иными словами, ***тоска по деревне, по традиционным ценностям и т.д. может на самом деле быть тоской об исчезающем пространстве свободного выбора между условно «современными» и столь же условно «традиционными» образами жизни, характерном для состояния Модерна.*** Модерн, в конечном счете, это совокупность установок, ценностей и институтов, выросших из ситуации расширяющегося выбора – принципиальной альтернативности, присущей обществам с исторически сложившейся достаточно высокой степенью плюралистичности (Эйзенштадт, 1999: 113). Человек эпохи Модерна – это кантовский просвещенный индивид, который вышел из «состояния своего несовершеннолетия» и научился «пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» (Кант, 1966: 25). Иными словами, он научился выбирать из того, что дошло до него как «традиция», необходимое, и уклоняться от того, что не нужно. Собственно, *именно выбранное им* он и продолжает считать традицией. Таким образом, существование придерживающихся традиции сообществ

⁸ См.: Золотаревская И.А. Место индейцев в общественной и культурной жизни. (<https://www.indiansworld.org/mesto-indeycev-obschestvennoy-i-kulturnoy-zhizni.html> – Дата обращения: 19.09.2024)

⁹ См. также: (Данчевская, 2006).

¹⁰ А также в целом практику конструирования сообществ, в смысле ценностей альтернативных модерному мейнстриму.

в рамках «большого общества» Модерна меняет как ее (традиции) содержание, так и отношение к ней, сглаживая те ее моменты, которые могли производить отталкивающее впечатление в ситуации безальтернативности. Из этого, в частности, вытекает романтизм как мировоззрение, идеализирующее прошлое. Обнаруживая в прошлом «традицию», он воспринимает ее в виде привычного ему, укрощенного и лишенного крайностей продукта современности, ввиду чего такое прошлое обретает черты потерянного рая. Это верно также и для относительно недалеко отстоящих от нас исторических периодов, в частности российского XIX века, в котором романтический взгляд обнаруживает общество с доминированием «традиционных ценностей». При ближайшем рассмотрении оно, однако, оказывается совсем не таким уж «традиционным».

Традиции и ретропрактики

Иными словами, в обществах модерна мы имеем дело не с собственно «традицией», а с тем, что, на наш взгляд, уместней называть *ретропрактикой*. Под последней мы понимаем практику, которая, несомненно, отталкивается от некоторых представлений о должном поведении в идеально-типическом «традиционном обществе». Однако, будучи вырванной из его контекста, она удовлетворяет экзистенциальные потребности индивидов уже современного общества, облегчает адаптацию к его требованиям. И даже более того, ретропрактики делают возможным воспроизводство характерных для современной повседневности отношений потому, что обеспечивают индивидам возможность «отдохнуть» от них, укрыться в определенные субкультурные ниши, анклавов, «пространства венаходимости» (Юрчак, 2006). В последних они могут себе позволить сконструировать удобное, никоим образом не обременяющее сочетание «традиции» и современности. Например, мы можем с восхищением читать о твердых моральных устоях римской семейной жизни эпохи Республики, но нас вряд ли восхитит способ, которыми она достигалась – путем осуществления главой семейства тотальной власти над жизнью и смертью членов семьи. Если же мы попытаемся воспроизвести нечто подобное, то сразу натолкнемся на ограничения, накладываемые современным пониманием прав человека, а также обеспечивающими его социальными институтами и практиками. В первую очередь, мы вряд ли захотим отказаться от современных мер социальной поддержки для семей с детьми с ограниченными возможностями или для многодетных семей, и т.д., что было характерно для действительно традиционной, автономной от государства, семьи. Соответственно, римские добродетели и римская традиция будут воспроизведены нами в урезанном виде и на совершенно добровольной основе – примерно как игра, участники которой согласились соблюдать определенные правила, но из которой они могут в любое время выйти. Иными словами, мы взяли бы из традиции то, что нам нравится и откинули все прочее, что мы считаем в современном обществе недопустимым¹¹. Собственно это и является изрядной частью содержания процесса «изобретения традиции», когда последняя становится для людей общества модерна не тем, чем она была когда-то давно, а тем, что требуется им здесь и сейчас. В связи со сказанным следует обратить внимание на многочисленные попытки реконструировать квазитрадиционные общины на основании более или менее аутентично воссозданной (на основе исторических источников) традиции – *или же прямо сконструировать нечто на них похожее* в виде «тоталитарной секты» или подобного им объединения беглецов из современного общества вроде экопоселений, родовых усадеб и пр. Такие попытки столь же стары, как современные институты и отношения (их начало можно отнести, как минимум, к Реформации), и столь же ярко отражают суть того, чем являются «традиция» и «традиционные ценности» в обществе модерна.

Таким образом, в современном контексте традиция, *если употреблять это слово по отношению ко всем описываемым нам явлениям*, не есть застывшая форма, препятствующая прогрессу и присущая в основном «традиционным обществам», и тем более, не нечто «традиционалистское»,

¹¹ Именно так и поступают на практике современные законодатели, которые, как подмечает М. Муравьева, «прекрасно продемонстрировали свою избирательность в отношении того, какие традиции им хотелось бы возрождать и охранять. ...Они интерпретируют консерватизм и приверженность тому, что им кажется «традиционным», исходя из идеи универсальных поведенческих норм, или, другими словами, пытаясь возродить некий общий стандарт поведения, с которым они выросли в советское время, касающийся не только сексуальной, но национальной и религиозной идентичностей» (Муравьева, 2014: 634–635).

т.е. восходящее к идущей из тьмы веков передаче тайных знаний и вечных истин (Sedgwick, 2023). Более правомерным является представление Ф. Риггса, согласно которому в современных обществах «традиция фактически создала свой собственный механизм самовоспроизводства, обнаруживая большие адаптивные возможности и приспосабливаясь к быстро-меняющимся условиям», а «традиционные ценности ...не только не отрицаются, но и становятся средством достижения новой цели» (цит. по: Трегулова, 2021: 83–84). Сказанное не означает, что в релятивистско-нигилистическом духе традиции вовсе не существует. Однако это значит, что мы давно уже имеем дело с феноменом, к которому применимо гораздо менее амбициозное понятие ретропрактики, а не с некоей «Традицией» с большой буквы, воспроизводящейся со времен «традиционного общества», по поводу которого мы можем строить лишь более или менее аргументированные предположения¹².

Поэтому, когда говорят о «традиционных ценностях», фактически имеют в виду вчерашние и сегодняшние ретропрактики. Вследствие чего – и на это постоянно указывается, – понимание этих ценностей весьма сильно отличается от того, что в социальных науках ассоциируется с «традиционным обществом». Давно уже погруженные в контекст обществ модерна, эти ценности на поверку оказываются скорее современными. Если они являют собой традицию, то традицию ограниченную, укрощенную, лишенную монополии, в конечном счете ассимилированную Модерном – при том, что и сам Модерн, формируясь в процессе столкновения «высокого модернизма» (Шанин, 2005: V–VI) с унаследованными от прошлого ценностями и практиками, в каждом конкретном случае приобретает культурно-цивилизационную специфику.

В конечном счете, Модерн не сводится к его институциональному и идеологическому мейнстриму, а являет собой сочетание «высокого модернизма» с ретропрактиками, которое создает *специфичную для него свободу выбора*¹³ и условия для формирования индивидуальности. Это было замечено давно, в связи с чем считается, что наиболее привлекательные образцы Модерна образуются там, где мейнстрим отчасти уравнивается *специфически преломленной традицией*, сочетается с ней оптимальным образом. С этим связаны разного рода «фильства», которых удостоиваются со стороны элит «отсталых» наций передовые народы. По данному поводу следует вспомнить высказывание Л. Штрауса об англичанах, которое отчасти проясняет эту несводимую к модерновому мейнстриму природу современных обществ, отчасти выражает указанный выше стереотип относительно оптимального сочетания Модерна и традиции в наиболее успешных обществах модерна. В «Германском нигилизме» Штраус пишет: «У англичан есть ...благоразумие задумать идеалы модерна такими, чтобы они представляли собой *разумную адаптацию вечного идеала приличия, правления закона и подлинной свободы* (в отличие от попустительства), к *меняющимся обстоятельствам* (курсив мой – Л.Ф.). ...англичане никогда не доходили до тех радикальных разрывов с традицией, которым суждено было сыграть столь значительную роль на континенте. В чем бы ни была проблема современного идеала, англичанин, создавший его, был знаком с классической традицией, а англичане всегда запасаются необходимым количеством противоядий от любых проблемных идей. Хотя англичане создали современный идеал, идеал домодерновый, классический человеческий идеал, лучше всего сохранялся именно в Оксфорде и Кембридже» (Штраус, 2013: 204–205).

Аналогичным образом может быть описан и случай американского Модерна, долгое время являющегося витриной современности. Он являет собой не только воплощение утопии рациональности и прогресса (Бодрийяр, 2000), но и приверженность целому конгломерату сектантско-религиозных традиций. «Основатели Новой Англии, – писал по этому поводу А. Токвиль, – были ревностными сектантами и одновременно восторженными новаторами» (Токвиль, 1992: 53). Иными словами, в английском и американском варианте Модерна однозначно присутствует традиция; она, несомненно, унаследована из далекого прошлого и ее

¹² Имеются в виду предположения в духе, что традиционное общество радикально отлично от общества современного и характеризуется низким темпом изменений, если не полным их отсутствием; что оно предъявляет к своим членам требование полностью подчинять личную интеллектуальную и социальную инициативу авторитету традиции; что следование традиции предполагает «жесткое доминирование стереотипа над индивидуальным волеизъявлением, личностными особенностями и устремлениями» и т.д. (См.: Традиция. (<https://ru.wikipedia.org/wiki/Традиция> – Дата обращения: 19.09.2024))

¹³ Если выразить коротко суть Модерна, то это в первую очередь формирование практик такой свободы. Причем последняя не означает непременно свободу в либеральном понимании, что, собственно, и делает Модерн явлением более универсальным, нежели его интерпретация, акцентирующая внимание на европоцентричных практиках «высокого модернизма» и эмансипации.

роль очень значима. Но что это за традиция и каким образом она присутствует? В первом случае это опосредованная книжной ученостью традиция «домодернового классического человеческого идеала», место которой преимущественно в стенах Оксфорда и Кембриджа. Если в ее исходном варианте эта традиция обладала когда-то принудительной силой, то ко временам Штрауса об этом можно говорить только в очень условном смысле. Во втором, выглядящем менее безобидном случае, в рамках большого общества фанатизм одних сектантов уравнивается фанатизмом других, регулируется секулярным законодательством. (Ситуация наличия альтернативы и возможности осознанного выбора как неотъемлемой части модернового этоса, например, отчетливо выражена в практиках амишей. У них, старающихся сохранить свои «традиционные ценности» и быт в максимально нетронутом виде, подросткам, достигшим 16 лет «дают возможность проверить себя, отправившись во внешний мир. В период этой самоидентификации, который обычно длится около двух лет, амишские парни и девушки могут делать что хотят, ведь они пока не приняли крещение и церковные правила о разрешенном и запрещенном поведении их не касаются»¹⁴. Также сохраняется и возможность просто перестать быть амишем, покинув общину.) По мере дальнейшей секуляризации и надстраивания над восходящей к древней традиции религиозностью сект общей «гражданской религии», такой фанатизм со стороны начинает даже выглядеть привлекательно. Он способен вызвать восхищение и зависть стороннего наблюдателя в той мере, в какой ценностное наследие этого фанатизма связывается с успехами модернизации. Из чего у нас в России, в частности, время от времени вытекают сожаления по поводу отсутствия в нашей истории Реформации и прочих подобных явлений. С этим же в значительной мере связано имеющее место быть подражание западной культуре в вестернизирующихся обществах. Таким образом перенимается в достаточной степени адаптированная к современности чужая традиция, которая привлекательна тем, что, во-первых, не отпугивает деспотической безальтернативностью¹⁵ и, во-вторых, уже дошла до Современности в адаптированном для модернового человека виде.

Как раз в тех случаях, когда западная традиция перенимается под эгидой безальтернативности, вроде пресловутого бритья бород Петром Первым, модернизация не вполне оправдывает ожиданий. И, в свою очередь, среди незападных успешно модернизовавшихся обществ наибольшей похвалы удостоиваются те, которые в наибольшей степени сохранили свою культурную специфику. В таких случаях своя традиция выступает в качестве требующейся для успеха модернизации альтернативы как универсальному «высокому модернизму», так и западной традиции. В свою очередь, автохтонная незападная традиция в ряде случаев становится привлекательной для Запада, поскольку в свою очередь адаптируется и теряет отталкивающие черты безальтернативности.

Отдельно следует еще раз упомянуть религию, поскольку с точки зрения как политиков, так и рядовых граждан именно она является источником львиной доли «традиционных ценностей». В частности, в России как поликонфессиональной стране поэтому нередко говорят о «традиционных религиях», приверженцы которых разделяют общие традиционные ценности¹⁶. Однако, насколько бы традиционными ни были эти ценности, они, например, не слишком сказываются на общей демографической ситуации, хотя все традиционные религии России поощряют многодетность¹⁷. Как заметил Ч. Тейлор, религия в 2000 году, которая с точки зрения догматов может не слишком отличаться от веры образца 1500 года, тем не менее, фактически отличается очень сильно ввиду того, что теперь она является только одним из допустимых вариантов мировоззрения

¹⁴ См.: Соколовская М. (2017). У Христа за пазухой: как живут американские амиши, отвергающие современные технологии / Вокруг света № 3. (<https://www.vokrugsveta.ru/article/321701/> – Дата обращения: 19.09.2024)

¹⁵ Когда, если так можно выразиться, все иностранное обитает на условном Кокуе и подражание ему – дело сугубо добровольное.

¹⁶ «Христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, являющиеся неотъемлемой частью российского исторического и духовного наследия, оказали значительное влияние на формирование традиционных ценностей, общих для верующих и неверующих граждан. Особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей принадлежит православию» (См.: Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей»). (<http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019> – Дата обращения: 19.09.2024)

¹⁷ Согласно данным социологических исследований, разница между желаемым и ожидаемым числом детей составляет у верующих 0,46, а у неверующих 0,33 (Калачикова и др., 2022: 135). Это означает, что в данном случае религиозность, оказывая несомненное влияние на идеальные представления, не столь эффективна в принуждении человека им следовать.

(Тэйлор, 2017: 17). Во многом благодаря тому, что никто более не может принудить человека не просто «верить», но соотносить свое поведение с декларируемыми ценностями, религия обладает привлекательностью. Мы обычно ничего не имеем против интегрированных в светское государство православия или ислама. Более того, именно в таком виде они противопоставляются феноменам иного рода. Если появляется апеллирующая к подлинной или выдуманной традиции организация, членство в которой накладывает обязанность строгого подчинения (см. напр. Дворкин, 2002) и обладающая некоторыми атрибутами действительно «традиционного общества», то она обычно маргинализируется, мы относимся к ней с опаской и называем «тоталитарной сектой». И даже если приверженцы такой организации присоединились к ней добровольно, она все равно вызывает подозрение именно потому, что характерные для нее практики основаны на сокращении доступа к современному пространству альтернативности.

Заключение

Возвращаясь к исходному вопросу, чего хочет человек современного общества, когда ему кажется, что он желает возвращения к традиции? В действительности, он хочет того, что мы обозначили термином ретропрактика. Отсылка к традиции на индивидуальном уровне для него является способом решения экзистенциальных проблем, а на уровне общественном – попыткой сохранения и воспроизводства присущего Модерну пространства свободы выбора и альтернативности. Традиция предстает в качестве обманчиво ясной альтернативы Современности, которая делает эту Современность приемлемой и возможной – и в этом заключается ее обаяние для человека Модерна. В постоянной апелляции к традиции фактически проявляется надежда на то, что состояние Модерна не прекратится в обозримом будущем. Таким образом, большая часть современных влиятельных политических сил, включая разного рода взывающих к традиции правых радикалов, популистов и консерваторов, остается в рамках Модерна. Остальные, всерьез полагающие возможность возврата к прошлому, могут быть только маргиналами, искренняя вера которых косвенно способствует воспроизводству того, против чего они протестуют.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Бодрийяр Ж. (2000). Америка. СПб.: «Владимир Даль». [Baudrillard, J. (2000). America. St. Petersburg: «Vladimir Dal». (In Russian).]
- Борисов А.А., Василенко Ю.В. (2007). Иммигрантские сообщества в России: модели интеграции. Екатеринбург: УрО РАН. [Borisov, A.A., Vasilenko, Yu.V. (2007). Immigrant communities in Russia: integration models. Ekaterinburg: Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. (In Russian).]
- Данчевская О.Е. (2006). Современное социо-культурное положение индейцев США глазами самих коренных американцев. *Вестник университета, Серия «Социология и управление персоналом»* (6): 37–43. [Danchevskaya, O.E. (2006). The modern socio-cultural situation of US Indians through the eyes of Native Americans themselves. *Bulletin of the University, Series "Sociology and Personnel Management"* (6): 37–43. (In Russian).]
- Дворкин А.Л. (2002). Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород: Издательство братства во имя св. князя Александра Невского. [Dvorikin, A.L. (2002). Sect studies. Totalitarian sects. An attempt at systematic research. Nizhny Novgorod: Publishing house of the brotherhood in the name of St. Prince Alexander Nevsky. (In Russian).]
- Дятлов В.И. (2016). Трансграничные мигранты в городском пространстве Сибири. *Идентификационные стратегии диаспорных и земляческих групп в российских регионах: сб. статей / Под ред. А.В. Дмитриева. М.: Новый Хронограф. С. 161–188.* [Dyatlov, V.I. (2016). Cross-border migrants in the urban space of Siberia. Identification strategies of diaspora and fellow countrymen groups in Russian regions: collection of articles / Ed. A.V. Dmitriev. Moscow: Novyi Khronograf. 2016. P. 161–188. (In Russian).]
- Зайка К. (2009) Диаспорические и иммигрантские сообщества. *МЭ и МО* (10): 74–80. [Zaika, K. (2009). Diasporic and immigrant communities. *ME i MO* (10): 74–80. (In Russian).]

- Калачикова О., Козлова О., Архангельский В. (2022) Религиозная детерминанта репродуктивных намерений россиян. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* (4): 105–138. [Kalachikova, O., Kozlova, O., Arkhangelsky, V. (2022). Religious determinant of reproductive intentions of Russians. *State, religion, church in Russia and abroad* (4): 105–138. (In Russian).]
- Кант И. (1966). Ответ на вопрос: что такое Просвещение? Сочинения в шести томах. Т. 6. М.: Мысль. С. 25–36. [Kant, I. (1966). Answer to the question: what is Enlightenment? Works in six volumes. Vol. 6. M.: Mysl. P. 25–36. (In Russian).]
- Морозова Н.М. (2016). Роль диаспор и этнических землячеств в адаптации и интеграции мигрантов (на примере Нижегородской области). *Идентификационные стратегии диаспорных и земляческих групп в российских регионах*: сб. статей / Под ред. А.В. Дмитриева. М.: Новый Хронограф. С. 80–94. [Morozova, N.M. (2016). The role of diasporas and ethnic communities in the adaptation and integration of migrants (on the example of the Nizhny Novgorod region). *Identification strategies of diaspora and community groups in Russian regions: collection of articles* / Ed. by A.V. Dmitriev. M.: Novy Khronograf. P. 80–94. (In Russian).]
- Муравьева М. (2014). Традиционные ценности и современные семьи: правовые подходы к традиции и модерну в современной России. *Журнал исследований социальной политики* 12(4): 625–640. [Muravyova, M. (2014) Traditional values and modern families: legal approaches to tradition and modernity in modern Russia. *Journal of Social Policy Research* 12(4): 625–640. (In Russian).]
- Пешкова В.М. (2016). К вопросу о групповой самоидентификации этнических сообществ в российских регионах (на примере Тюменской и Нижегородской областей и Краснодарского края). *Идентификационные стратегии диаспорных и земляческих групп в российских регионах*: сб. статей / Под ред. А.В. Дмитриева. М.: Новый Хронограф. С. 29–41. [Peshkova, V.M. (2016). On the issue of group self-identification of ethnic communities in Russian regions (on the example of the Tyumen and Nizhny Novgorod regions and the Krasnodar Territory). *Identification strategies of diaspora and fellow countrymen groups in Russian regions: collection of articles* / Ed. by A.V. Dmitriev. Moscow: Novy Khronograf. P. 29–41. (In Russian).]
- Тэйлор Ч. (2017). Секулярный век. М.: Издательство ББИ. [Taylor, C. (2017). The Secular Age. Moscow: BBI Publishing House. (In Russian).]
- Токвиль А. (1992). Демократия в Америке. М.: Прогресс. [Tocqueville, A. (1992). Democracy in America. Moscow: Progress. (In Russian).]
- Трегулова Н.П. (2021). Становление дефиниции «традиция». *Вестник Бурятского государственного университета. Философия* (2): 79–85. [Tregulova, N.P. (2021). Formation of the definition of “tradition”. *Bulletin of the Buryat State University. Philosophy* (2): 79–85. (In Russian).]
- Филимонова М.А. (2018). Двойственный образ индейца в культуре американского Просвещения. *Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета* (1): 90–102. [Filimonova, M.A. (2018). The Dual Image of the Indian in the Culture of the American Enlightenment. *Scientific Notes. Electronic Scientific Journal of Kursk State University*. (1): 90–102. (In Russian).]
- Шанин Т. (2005). Джеймс Скотт и социология смысла. *Скотт Дж. Благими намерениями государства. Почему и как проваливались проекты улучшения условий человеческой жизни*. М.: Университетская книга. [Shanin, T. (2005). James Scott and the Sociology of Meaning. In: *Scott J. With the Good Intentions of the State. Why and How Projects to Improve Human Living Conditions Failed*. Moscow: University Book. (In Russian).]
- Штраус Л. (2013). Германский нигилизм. *Политико-философский ежегодник* (6): 182–205. [Strauss, L. (2013). German Nihilism. *Political and Philosophical Yearbook* (6): 182–205. (In Russian).]
- Эйзенштадт Ш. (1999). Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М.: Аспект Пресс. [Eisenstadt, Sh. (1999). Revolution and the Transformation of Societies. Comparative Study of Civilizations. Moscow: Aspect Press. (In Russian).]
- Юрчак А. (2016). Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение. [Yurchak, A. (2016). It Was Forever, Until It Ended. The Last Soviet Generation. Moscow: New Literary Review. (In Russian).]
- Sedgwick, M. (2023). Traditionalism: The Radical Project for Restoring Sacred Order. NY: Oxford University Press.