

ТРАДИЦИЯ, КУЛЬТУРА, МОДЕРНИЗАЦИЯ (ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ)*

Урал, как регион, достаточно рано испытывавший воздействие модернизации (начало XVIII в.), ярко воплощает общие типологические черты и национально-историческую специфику перехода от традиционного общества к индустриальному. Процессы экономической модернизации и сопровождавшей ее социальной эволюции на Урале (в границах Пермской, Вятской, Оренбургской и Уфимской губерний на рубеже XIX—XX в.) характеризовались определенной спецификой по отношению к другим регионам России и значительным внутренним разнообразием. Это нашло выражение, в частности, в существенном воздействии промышленного сектора экономики на социально-экономические процессы, на традиционные сообщества региона, которые в значительной степени вовлекались в сферу индустриального труда; в растянутости колониционных процессов во времени, в частности, применительно к Северному и Южному Уралу; в отсутствии на Среднем Урале и в Приуралье (Пермская и Вятская губернии; горнозаводские латифундии в первой — особый случай) развитого частного землевладения; в социально-сословной и этноконфессиональной мозаике и т.п. Специфика Урала отразилась в социокультурной традиции местного русского населения. Данная традиция, с одной стороны, обладала определенной преемственностью, непрерывностью. С другой стороны, ей были присущи и модификации, трансмутации, дифференцируемые применительно к различным экологическим, социально-сословным и культурно-отраслевым нишам. Несомненной чертой русской социокультурной традиции на Урале в XVIII—XIX вв. являлось взаимодействие между достаточно стабильными, устойчивыми компонентами (символы, ценности, институты, артефакты), транслируемыми от поколения к поколению, и новациями, призванными повысить эффективность социума как в процессах адаптации к средовым условиям, так и в контексте модернизации. Данное обстоятельство актуализирует разработку теоретико-методологических аспектов культурной динамики, взаимодействия традиции и новации, социокультурного развития как составляющей процесса модернизации.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант 04-01-83107 а/У)

Традиционное общество

Серьезной проблемой в рамках модернизационного анализа является дифференцированный анализ предмодерного состояния. Хорошо известно, что сторонники классических модернизационных теорий не уделяли значительного внимания разнообразию предмодерных обществ, которые обычно трактовались как традиционные. Между тем, возможности и перспективы модернизации, в том числе и в сфере культуры, существенно зависят от состояния предпосылок, накопленных в домодерный период, от потенциала традиционных обществ. При этом важным критерием модернизации является наличие/отсутствие в домодерных обществах культурных ценностей и социальных институтов, способных отвечать на вызовы современности, адаптироваться к функциональным потребностям «модернити».

В этой связи представляет интерес попытка типологии домодерных обществ, предпринятая Гидеоном Шобергом¹. Автор предлагает выделять два типа традиционных обществ — «народное» и «феодальное». Идеал-типическая модель «народного общества» (folk society) была предложена Р. Редфилдом применительно к небольшим, изолированным, бесписьменным и гомогенным обществам, характеризующимся сильным духом солидарности. Для эффективного функционирования «народных обществ» чрезвычайно важны первичные групповые связи, особенно родственные. Данные общества характеризуются минимальным разделением труда и отсутствием классовой стратификации. Ценностная ориентация имеет священную природу, а действия членов общества имеют тенденцию к строгому соответствию коллективистским нормам.

Модель «народного общества» в наибольшей степени отвечает образу жизни так называемых «примитивных» обществ. В то же время, как справедливо отмечает Г. Шоберг, данная модель теряет свою эффективность, когда ее начинают применять при изучении более сложных обществ Азии, Европы или Латинской Америки, — обществ «письменных», «крестьянских».

Г. Шоберг пытается сконструировать теоретическую модель традиционного общества, как раз соответствующую этим более продвинутым обществам. Автор идентифицирует более сложное традиционное общество как «феодальное» (при этом он подчеркивает социологическую природу предлагаемого концепта, отличающегося от более узкого понятия феодализма, которое разделяют историки-медиевисты, обычно связывающие данное понятие с системой сень-

ориально-вассальных отношений, существовавшей в чистом виде лишь в средневековой Западной Европе). По мнению Шоберга, феодальное и народное общества обладают сходными чертами — статичностью, священным характером ценностных ориентаций.

В то же время феодальное общество, в отличие от народного, характеризуется гораздо большей гетерогенностью и сложностью. Ему присущи четкая классовая или кастовая стратификация и наличие сложных государственных, образовательных и экономических институтов, требующих широкого разделения труда. Кроме того, феодальное общество имеет существенно большую демографическую и территориальную основу.

Г. Шоберг характеризует феодальное общество как преимущественно крестьянское. Крестьяне проживают в небольших поселениях и получают средства к существованию прежде всего за счет интенсивной обработки земли при помощи примитивной техники. Крестьянские деревни формируют опорную сеть феодальной системы. В то же время, как подчеркивает Г. Шоберг, поселения крестьян не изолированы друг от друга.

В отличие от членов народных обществ, крестьяне производят достаточный избыток продуктов для обеспечения ограниченного числа концентраций населения, представляющих собой фокусы феодального общества. Это города, возникающие как политические, религиозные и торговые центры, социальную роль которых Шоберг оценивает весьма высоко. Жизнь в феодальном городе отличается от жизни в деревне. Кроме того, феодальные города связаны друг с другом. Хотя, конечно, уровень коммуникаций в феодальном обществе еще существенно уступает уровню коммуникаций индустриального общества.

В феодальных городах проживают представители элиты, в частности, чиновники, священнослужители, ученые, знать, землевладельцы, представители воинских сословий. При этом уникальное культурно-историческое развитие конкретного социума определяет состав элит, который варьируется не только между обществами, но и подвергается со временем изменениям в рамках одного общества. В феодальном обществе получает развитие более сложное, по сравнению с народным, промышленное производство — ремесло.

Рассматривая процессы индустриализации и урбанизации в феодальных обществах, Г. Шоберг обращает внимание на сопротивление феодальных структур как в Азии, так и в Европе. Особенностью модернизации феодальных обществ автор считает наложение индустриального общества на феодальное.

стриально-урбанистической структуры на существующую феодальную, которая может до некоторой степени сохраняться. В связи с этим возможно раздвоение в пределах общества, хотя и в различной форме и с весьма различными эффектами. Эмпирическое подтверждение указанной возможности Г. Шоберг обнаруживает в таких странах как Франция и Италия, где крестьянские анклавны увековечивали феодальную организацию. Ситуация усложнялась присутствием феодальным обществам перенаселенностью, соединенной с сопротивлением элит, не желавших изменений. Следствием подобных обстоятельств становилось сосуществование двух обществ, «множественной» (многоукладной) экономики и дуалистической социальной структуры. Очень важен вывод Шоберга о том, что модернизация ведет, скорее, к модификации, а не к разрушению феодальных обществ (в этом плане судьба народного общества, напротив, исчезающего в процессе модернизации, представляет противоположность судьбе феодального общества). При этом автор не отрицает, что, вне зависимости от конечного результата, наложение индустриально-городского общества на уже разработанную социальную организацию феодального общества будет сопровождаться дезорганизацией, серьезными напряжениями и конфликтом.

Дифференцированный подход, предложенный Г. Шобергом, для анализа традиционных обществ, более плодотворен по сравнению с интегралистскими концепциями традиционности. Тем не менее, он может быть развит с целью конструирования более диверсифицированных субмоделей традиционного общества, применимых к различным регионально-локальным, этно-социальным, профессиональным сообществам эпохи становления современного общества. При этом необходимо учитывать неравномерность развития социальных страт, возникновение сети сложных взаимоотношений между ними с очевидными обоюдными влияниями, модифицирующими характеристики взаимодействующих социальных групп.

Культура и модернизация

Культура выполняет важнейшие социальные функции, в частности, такие как обеспечение непрерывности, преемственности, эстафетности в общественном развитии; создание условий для социальной интеграции; формирование мотивационных механизмов для разнообразных типов человеческой деятельности. Можно утверждать, что культура пронизывает все человеческое поведение и мышление, все социальные отношения. Верно также и то, что социальные отношения имеют культурную природу. Данное обстоятель-

ство актуализирует проблему функционирования культуры в условиях модернизации. Понятно, что в процессе модернизации подвергается трансформации сама культура. Но не менее важен вопрос о готовности культуры (культуры как предмодерного, так и модерного общества) к изменениям.

В связи с разнообразием традиционных обществ можно говорить о культурах с разным уровнем готовности к инновациям. Интересная попытка дифференциации традиционных культур была предложена Д. Эптером². Последний предложил различать два типа традиционализма, традиционных культур. Первый тип получил наименование инструментальной культуры, второй — консамматорной. Д. Эптер возводит предлагаемые концепты к категориям «когнитивно-инструментальные» и «экспрессивно-интегративные ценности», выделенным Т. Парсонсом.

«Инструментальным» системам присущи значительные сектора промежуточных задач, отделенных и независимых от конечных целей. «Консамматорные» же системы характеризуются тесными взаимоотношениями между промежуточными и конечными целями. В консамматорных системах с их всеобъемлющей связанностью, интегративностью любое изменение радикально трансформирует ритуалы, принятые социальные практики, формы социальной стратификации, властные отношения, религиозные обряды, связанные собственно с предметом новации, что не позволяет трактовать нововведение ограниченно, например, только в терминах увеличения эффективности соответствующего типа деятельности. В рамках инструментальной системы, напротив, инновация будет рассматриваться в терминах ее полезности, эффективности; ее внедрение не будет оказывать далеко идущих воздействий на конечные цели системы (соответственно, новшество не будет представлять угрозу для системы в целом; напротив, более вероятно, что новшество будет способствовать усилению системы).

К инструментальным системам относятся те, которые могут легко вводить инновации, распространяя покровы традиции непосредственно на изменение. Типичным примером инструментальных систем Д. Эптер считает военизированные системы с иерархической организацией власти, исходящей от авторитарного лидера (авторитарно-командные системы). Для таких обществ характерна ориентация руководителей на исполнительность и эффективность. В подобных обществах религия обладает вторичным статусом по отношению к государству и государю.

Консамматорные системы отличаются гораздо большей сложностью. В них общество, государство, власть и пр. социальные компоненты выступают частями тщательно поддерживающейся, высокоинтегрированной системы, в рамках которой религия является руководящим познавательным ориентиром. Такие системы обычно враждебны инновациям. Изменения приводят к фундаментальным социальным переворотам в консамматорных системах.

Естественно, выделенные типы являются идеальными. Задача историка — провести сопоставление между идеальными конструкциями и реальными культурно-историческими массивами. Применительно к российской действительности XVIII—XIX вв. можно с известной долей вероятности утверждать о ее близости к инструментальному типу культуры, создающему условия для принятия и распространения инноваций. Однако, эта общая гипотеза нуждается в серьезной разработке применительно к культурам различных социально-сословных групп и различным историческим периодам.

Традиция в отечественной этнологии и культурологии

Традиция — одно из ключевых понятий в науках об обществе и человеке. Традиции присутствуют во всех обществах. Более того, общество не может функционировать, не опираясь на традиции. В отечественной науке концепт «традиция» разрабатывался преимущественно в этнологии и культурологии. При этом традиция понималась обычно как своеобразный механизм функционирования культуры и, соответственно, общества. Данное понятие многозначно; существуют более узкие и более широкие определения традиции. По мнению Э.С. Маркаряна, традиция это «выраженный в социально организованных стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах»².

Данное определение чрезвычайно широкое и оставляет за своими пределами, помимо инноваций, преимущественно формы индивидуальной культуры. С.А. Арутюнов считает целесообразным ограничить понятие традиции той частью культуры, которая более-менее постоянно воспроизводится в общественном сознании и поведении, и не включать сюда экстерииоризированную часть культуры (выведенную вне самого человека)⁴. Согласно определению К.В. Чистова, традиция — «это сеть (система) связей настоящего с прошлым, причем при помощи этой сети совершаются определенный отбор, стереотипизация опыта и передача стереотипов, которые затем опять воспроизводятся»⁵.

В трудах отечественных философов, культурологов, этнографов, фольклористов, историков убедительно показано, что сама традиция никогда не была шаблоном, всегда имела место вариация традиции (ее «вибрирование»). «Вариативность, — отмечает К.В. Чистов, — есть способ и одновременно условие существования традиции». «Стереотипы могут становиться стереотипами только благодаря их определенному свойству (или качеству), — пишет исследователь, — пластичности, т. е. способности адаптироваться (функционализировать) в типовых, но все-таки изменчивых ситуациях» (имеет место «непрерывное синонимическое варьирование, обратимые замены, которые таят в себе возможность расширения зоны варьирования, а при определенных условиях и существенных изменений»)⁶.

Традиции обычно противостоит инновация (т.е. нововведение), однако эта оппозиция (традиция-инновация) относительна, поскольку любая традиция когда-то была инновацией, а любая инновация со временем может трансформироваться в традицию. В исторической реальности постоянно обнаруживает себя тенденция к обновлению за счет внедрения инноваций, превращения их со временем в традиции, выбраковывания устаревших, избыточных традиций⁷. «... Динамика культурной традиции, — утверждает Э.С. Маркарян, — это постоянный процесс преодоления одних видов социально организованных стереотипов и образования новых. Рассмотренный с системно-кибернетической точки зрения, он выступает в качестве стержня процессов социальной самоорганизации»⁸. Соответственно, относительно и противопоставление традиционных и инновационистских (модернистских) обществ. Когда исследователи говорят о традиционных обществах, они имеют в виду только то, что в них (в сравнении с другими обществами) более значимыми в поведении и культуре являются ориентации на традиции, опыт, заданные формы поведения (актуально все наследие и преимущественно наследие актуально; отношение к новому предосудительное и негативное). Рассматривая инновационистское общество, подразумевают, что для него приоритетна актуальность моделей деятельности, возникающих на данном этапе⁹.

Традиция в контексте модернизации: теоретические аспекты

В основе теоретической схемы, предложенной в середине XX в. для объяснения процессов модернизации, лежал дихотомический принцип, радикальное противопоставление традиционного («агркультурного») и современного («индустриального») обществ, параметры которых обычно описывались как диаметрально противополо-

ложные ¹⁰. Предполагалось, что в ходе модернизации происходит полная перестройка общества, касающаяся его институциональных и социокультурных основ. Подобный дихотомический подход формировал крайне пессимистический взгляд на перспективы использования традиционных элементов в процессе модернизации. Традиционные институты и ценности рассматривались в качестве барьеров, которые в ходе модернизации должны подвергнуться эрозии, мутации, трансформации. Проблема барьеров модернизации получила широкую разработку в литературе. Возможно, наиболее детальную инвентаризацию препятствий переменам в социальном, культурном и психологическом аспектах предпринял американский социолог Джордж М. Фостер. Последний выделил социальные (групповая солидарность: взаимные обязанности в рамках семьи, фиктивное родство (*fictive kin*), дружественные связи, малые группы, общественное мнение, клановые разборки, статусные интересы; устоявшиеся местные авторитеты: семейные, политические, неординарных личностей; кастовые и классовые барьеры и т.д.), культурные (ценности и ориентации: традиции, фатализм, культурный этноцентризм, чувства гордости и достоинства, нормы скромности, локальные ценности; структура культуры: логическая несовместимость культурных характеристик и непредвиденные последствия планируемых инноваций; моторные образцы и привычные телесные позиции) и психологические барьеры, относимые к категории межкультурного восприятия (восприятие характера власти, отношение к подаркам, дифференциации ролей и т.д.; коммуникативные трудности: языковые, демонстрируемые предупреждения об опасности и т.д.; проблемы переобучения и т.д.)¹¹.

Для ранней (классической) школы модернизации было присуще несколько упрощенное понимание перехода от традиционного к индустриальному обществу. Целью модернизации объявлялось приближение к характеристикам экономически развитых и относительно стабильных наций (подразумевались США и развитые страны Западной Европы). Сущность модернизации сводилась, таким образом, к имитации и переносу западных моделей, товаров и технологий в менее развитые страны. Соответственно, модернизация рассматривалась как процесс гомогенизации сообщества, порождающий тенденции и импульсы к конвергенции. Ранней парадигме модернизации было присуще жесткое противопоставление традиционного и рационального экономического поведения, отношение к традиционным институтам и обычаям как к препятствиям развития об-

щества. Модернизация трактовалась как процесс трансформации, подрывающий и вытесняющий традиции, в том числе традиционные формы общежития (семья, сельское сообщество). Традиция рассматривалась как архаичное, отмирающее явление, неспособное противостоять современным формам жизни и вступать с ними в симбиоз. При этом традиция характеризовалась как застывшая, статичная форма, динамика которой может быть вызвана только внешними обстоятельствами и вопреки природе самого традиционного общества. По словам С. Хантингтона, «современность» и «традиция» рассматривались представителями ранней школы модернизации как асимметричные понятия.

Уже в 1960-е гг. построения представителей ранней школы модернизации стали подвергаться критике с разных теоретических и идеологических позиций. Принципиально изменилось вообще отношение к традиции, которая стала рассматриваться в качестве неотъемлемого элемента любой социальной структуры — как социальной организации в целом (в независимости от того, принадлежит она традиционному или современному обществу), так и ее каждого отдельного элемента (С. Эйзенштадт). Так, Э. Шилз отмечал, что «между механизмами устойчивости и механизмами изменения нет абсолютного различия. Устойчивость есть в самом изменении и вокруг него, и механизмы изменения требуют также действия механизмов устойчивости; без этого инновация бы поблекла и мог бы произойти возврат к прежнему состоянию».

Постепенно приходило осознание того, что в модернизирующихся обществах существует множество взаимосвязей между традиционностью и современностью в социальной, экономической, политической сферах. Мишенью критики стал тезис о несовместимости традиции и модернизации. Прежнее убеждение о неизбежной конфликтности между традицией и инновацией в свете новых данных стало выглядеть абстрактным и не подтверждаемым фактами. Оппоненты сделали попытку более внимательно и глубоко проанализировать сами эти традиции.

Дж.Р. Гасфилд одним из первых подверг сомнению тезис о том, что традиционная культура являлась якобы согласованной, жестко интегрированной системой норм и ценностей. Было отмечено, что традиции в странах, движущихся по пути модернизации, отнюдь не представляют собой набора однородных и гармоничных ценностей, напротив, они являются гетерогенными. Р. Редфилд предложил различать «большую» (ценности элиты) и «малую» (ценности масс)

традиции. По мнению автора, эти две традиции имеют существенные различия: если большая традиция культивируется в школах и храмах, то малая вырабатывается и поддерживается жизнью людей необразованных в их деревенских общинах; если первая культивируется и наследуется сознательно, то вторая скорее принимается как данность и в слабой степени подвергается анализу или совершенствованию. Вместе с тем, Р. Редфилд отметил взаимодействие и взаимозависимость, существующие между большой и малой традициями: «Большую и малую традиции можно представить в виде двух потоков мысли и действия, отличных друг от друга и вместе с тем впадающих один в другой и вытекающих один из другого». К схожим выводам пришел и С. Эйзенштадт, утверждавший, что общества «макросоциетального порядка» обычно обладают «несколькими различными видами и уровнями организации» и, как правило, не организованы в одну систему; благодаря относительной автономности различные аспекты социальной организации изменяются в разной степени и различным образом. Было отмечено, что доиндустриальные общества характеризуются не только культурной неоднородностью, но и конфликтностью. Общества прошлого отнюдь не были мирными и стабильными, они постоянно сотрясались крестьянскими восстаниями, национальными движениями, религиозными войнами. В качестве ложного был признан прежний тезис о традиционном сообществе как гомогенной социальной структуре.

Был поставлен вопрос, а действительно ли традиционные и модернистские институты и ценности являются взаимоисключающими. Углублению понимания взаимодействия традиции и *modernity* способствовало признание того факта, что традиционная культурная система содержит различные аспекты или измерения, разнородные элементы, которые разным образом реагируют на новации, на вызовы современности. В связи с этим подчеркивалась необходимость дифференцированного подхода к традиции. Только такой подход, отмечалось в литературе, позволяет установить, какие элементы традиции препятствуют, а какие, напротив, способствуют развитию в каждом конкретном случае.

Если ранние теории модернизации и экономического роста рассматривали «большую» семью и кастовую систему как препятствия для развития, то впоследствии учеными было признано, что упомянутые явления включают целые комплексы отношений, реакции которых на модернизацию могут существенно различаться в зависимости от конкретных контекстов. Стало ясно, что интерпретацию,

например, кастовой системы лишь в качестве барьера для модернизации следует признать излишне односторонней. Если одним измерением кастовой системы было распределение труда и регулирование мобильности, то другим измерением были статусные требования, игравшие роль ограничителей в стремлении накапливать капитал. Отнюдь не редким явлением в индийской жизни были попытки некоторых каст стать более мобильными, улучшить свое материальное и ритуальное положение. Вряд ли экономическому росту могли препятствовать расширение возможностей региональных каст, развитие кастовых ассоциаций, растущая значимость каст в политической жизни. Все это способствовало созданию благоприятных условий для кредитования, организации обучения, профессионального спонсорства на основании сегментарной, традиционной лояльности, которая, в свою очередь, вносила элементы доверия и ответственности в экономические отношения. При их отсутствии, отмечали специалисты, в экономической сфере «правят бал» подозрение и недоверие между людьми, которые не связаны никакими другими отношениями, кроме чисто экономических. Анализ влияния индустриализации на семью в традиционных и прединдустриальных обществах также обнаружил совместимость «большой семьи» с индустриальным строем. В экономической истории Индии было выявлено множество примеров мощных промышленных организаций, выросших из традиционных семейных объединений (и поддерживаемых ими). Оказалось, что «большая семья» играла заметную роль в малом бизнесе, где она являлась основным источником сбережений и накопления капитала.

Конкретный эмпирический анализ показал, что в традиционных обществах обнаруживается множество элементов, которые вполне можно отнести к модернистским (интерпретировать в качестве модернистских). Подобные наблюдения подталкивали к заключению, что в исторической реальности традиционалистские и модернистские ценности и институты могли сосуществовать.

Вызвало возражения однозначное представление о традициях как факторе, препятствующем модернизации. Ряд исследователей обратил внимание на то, что традиции могут быть в высшей степени полезными и конструктивными в процессе модернизации. Открытием стало то, что традиционные структуры могут обеспечивать умениями, навыками; традиционные ценности могут быть приспособлены в качестве источников легитимизации при достижении определенных новых целей в процессах модернизации. Так, например, в

Японии симбиоз «феодализма» и индустриального развития содействовал быстрому экономическому росту. Успехам ранней индустриализации в Японии способствовала сохранившаяся в основном традиционная семейная система, в частности подчинение власти отца; преданность императору и семье, коллективизм и низкая вертикальная мобильность стали факторами, которые поддерживали социальные и экономические изменения в Японии, обеспечивая стабильность трудовых коллективов и рост производительности труда. По мнению японского профессора А. Китахары, в послевоенный период в Японии именно община, обладавшая высокой солидарностью, явилась тем инструментом, посредством которого японцы успешно добивались реализации новых демократических целей государства в условиях, когда еще не сформировался индивид и не сложилось гражданское общество.

Не получил развития тезис о легкости выкорчевывания традиций в процессе модернизации, об ослаблении традиционных институтов и ценностей в результате изменений. Напротив, наука накапливала все большее количество фактов, которые свидетельствовали о возможности мирного сосуществования и взаимного приспособления новых и старых культур и структур, а также о возможности своеобразной реанимации и даже усиления традиций в ходе модернизации. Так, Д. Эптер писал, что культура никогда не уступает целиком место для новых форм, несмотря на порой безжалостную и жесткую интервенцию инноваций. Разнообразные реакции традиции на модернизацию, по его мнению, объясняли множество различий в политических системах современных наций.

Получила развитие концепция так называемых переходных систем (модель парциальной или частичной модернизации), причудливо сочетающих элементы традиции и современности и вполне жизнеспособных. Было признано, что в развитии переходных систем присутствует своя собственная логика, обусловленная в значительной степени традициями, что переходным обществам присуща способность к реорганизации и непрерывности, разработке собственной внешней и внутренней политики, обеспечивающей их жизнедеятельность.

На то, что не всегда в процессе модернизации старое заменяется новым, обратил внимание в своей полемической статье и Дж.Р. Гасфилд. «Усвоение нового изделия, новой религии, новой схемы принятия решений, — писал исследователь, — не ведет с неизбежностью к исчезновению старой формы. Новые формы могут только

увеличивать диапазон альтернатив. Как колдовство, так и медицина могут сосуществовать, используемые альтернативно одними и теми же самыми людьми. Синкретизм противоречивых элементов давно был отмечен в принятии религиозных обрядов и верований. В испано-говорящих странах язычество и католицизм зачастую достигали взаимной терпимости в новой обрядовой форме, созданной на базе того и другого. «Большая традиция» городского мира в Индии отнюдь не вытесняла «малую традицию» деревни, напротив, они вступили в контакт. Взаимодействие привело к слиянию и взаимному проникновению. Мы стали все более осознавать, что результатом взаимодействия процессов модернизации и традиционных форм нередко является такая смесь, в которой каждая составляющая скорее получает определенную поддержку от другой, нежели сталкивается со своей противоположностью».

Дж.Р. Гасфилд отметил также то, что в процессе модернизации последствием совершенствования транспортной системы, коммуникаций, роста грамотности и горизонтальной мобильности становится интенсификация распространения идей, которая облегчает трансляцию как новых, так и традиционных представлений. Влияние «большой традиции» начинает испытывать все большее количество локальных и социальных групп. Облегчается паломничество к отдаленным святыням, что, в свою очередь, открывает новые возможности для обретения более прочных корней концепции единой, национальной религии. Модернизация создает условия (возможности создания ассоциаций, издания журналов) для организационного оформления кастовых объединений как на региональном, так и на национальном уровне. Рост общинной мобильности, распространение образования выводят на историческую сцену полугородские слои, более приверженные традиционным, нежели западным ценностям. Сельские общины — средоточие «малой традиции» — становятся в условиях модернизации все более открытыми именно традиционным, традиционалистским веяниям, нежели ветрам перемен собственно модернистских.

В процессе эволюции модернизационной перспективы пересматривались концептуальные схемы, объясняющие сами механизмы взаимодействия традиции и модернизации. Если в ранних прямолинейных конструкциях традиционные институты и формы интерпретировались как барьеры, препятствующие переходу от традиционного к современному обществу, если ранее считалось, что для осуществления модернизации необходимо преодолеть, во-первых, эконо-

мические преграды, чтобы внедрить такие модернистские качества собственно капиталистической системы как рациональность, аскетизм, непрерывный процесс производства и обмена и рынок формально свободной рабочей силы, во-вторых, в социально-политической области требовалось заменить патримониализм и экономические структуры, основанные на родственных отношениях, на рациональную административную организацию и правовые институты, отделить бизнес от местожительства, разграничить общественную и частную собственность, то в 1980-е гг. были разработаны другие схемы для изучения природы интеракций между модернизацией и традицией, в частности теория баррикад В. Дэйвиса.

В. Дэйвис попытался посмотреть на традиционные «пояса защиты» с точки зрения традиционализма, а не модернизма. Его подход можно интерпретировать следующим образом: каким образом традиционные сообщества организуют защиту от разрушительного воздействия инноваций. Исследователь при этом подчеркивал, что традиционными обществами организуется защита не против прогресса вообще, а именно против социальной турбулентности и морального упадка, которые вызываются безудержным развитием коммерции. Согласно В. Дэйвису, традиционное общество может быть представлено в виде трех концентрических кругов. Внутренний круг воплощает экономику и экономические ценности. Средний круг представляет собой «иммунитетную баррикаду», которую традиционное общество воздвигает для «предохранения» экономики от безудержного роста (эта «баррикада» включает разнообразные табу, традиционную религию, этику, право, философию, народные верования и т.д.). Наконец, внешний круг включает общество с его ценностями, статусными ролями, властными отношениями. Инструменты, которые сконцентрированы в среднем круге, держат экономику под контролем, ограничивая возможности рынка традиционными ритуалами и церемониями, позволяя ему функционировать только в довольно узких границах. По схеме Дэйвиса, интенсивное экономическое развитие начинается не столько вследствие того, что «враг» (модернизация, развитие) взбирается на валы и вторгается в «цитадель» традиционного общества, сколько в результате того, что стареют и ветшают сами эти «баррикады» и в конце концов начинают разрушаться. Возможна и такая ситуация, когда сами защитники баррикад утрачивают былое мужество и добровольно капитулируют. Таким образом, согласно схеме Дэйвиса, потенциал развития, разворачиваю-

щийся в процессе модернизации, содержится в рамках самих традиционных сообществ¹².

Оригинальную трактовку места традиции в контексте модернизации предложил современный шведский исследователь Й. Форнюс. Обсуждая проблемы модерна, Й. Форнюс ставит очень важный вопрос о взаимодействии между непрерывностью, преемственностью и изменением, которое представляется ему весьма сложным. Процессы модернизации, по его мнению, лишь иногда проявляются как ясно видимые, очевидные сдвиги, но гораздо чаще они выступают как медленная и едва заметная эрозия традиционных структур.

Часто для описания модернизационных процессов применяется дихотомия поверхностных, быстрых, видимых изменений и неподатливых, неочевидных, глубинных структур. Нередко модернизация приравнивается как раз к видимым изменениям. Подобный дуалистический подход вызывает сомнения у Й. Форнюса, поскольку он привязывает анализ к весьма проблематичным метафорическим коннотациям, скрывает другие (помимо указанных двух) типы временных процессов, чрезмерно упрощая процесс модернизации.

В качестве первой возникающей в этой связи проблемы Форнюс называет «неконтролируемую ауру метафор, циркулирующих вокруг этой дихотомической пары». «Как метафоры изменения, процессы модернизировать могут быть противопоставлены устойчивым структурам...». «То, что находится глубоко под нашими ногами, часто воспринимается как устойчивое, в то время как то, что находится на поверхности, изменяется. О поверхности часто думают как о текущей, видимой и неглубокой (внешней), в то время как глубина воспринимается как неподвижная, скрытая и более важная. Таким образом, метафора поверхности/глубины продуцирует ложную цепочку эквивалентности между изменением, видимым и поверхностным, с одной стороны, и воспроизводством, скрытым и важным, с другой».

Форнюс предлагает критический подход к проблеме изменения и устойчивости. Он подвергает сомнению вытекающий из метафор статус изменения как менее значимого по сравнению со структурными элементами — напротив, «существуют также очень важные изменения, иногда медленные и постепенные, иногда быстрые и внезапные. Многие такие преобразования первоначально проходят незамеченными и могут быть прослежены лишь через отражение, осуществляемое «сейсмографами», предлагаемыми чувствительными ко времени культурными практиками. Ясно видимый феномен — независимо от того,

изменение это или традиция — не является автоматически менее важным по сравнению со скрытым, даже если многие фундаментальные явления глубоко скрыты. Изменение может быть и также трудно прослеживаемым и столь же важным, как и постоянство. Не все традиции более существенны для человеческой жизни по сравнению с изменениями. Видимое может иногда быть столь же важным, как и скрытое, а текущее (изменчивое) может быть столь же невидимым и столь же важным, как нечто устойчивое, стабильное. Если некоторые культурные паттерны, подобно артистическим стилям, возрасту, полу или классовым отношениям, изменяются, в то время как другие остаются нетронутыми, остается открытым вопрос, какие из них обладают высшей релевантностью (уместностью), независимо от того, являются ли они непризнанными или получившими подтверждение у людей. Некоторые ясно видимые изменения моды или менталитетов столь же существенны для человеческой жизни, как и некоторые беспристрастные традиции».

Теория модернити, по мнению Й. Форнюса, интересуется «теми скрытыми, но чрезвычайно важными изменениями, которые имеют место, несмотря на очевидное воспроизводство традиций в повседневной жизни, — процессами изменения, которые иногда скрытны, иногда явны, и которые не более или менее важны, чем выживающие традиции. Все эти застывшие эквивалентности должны быть разделены, так чтобы степень гибкости, видимости и важности понимались как независимые измерения, даже при том, что все они могут различными способами быть связанными с поверхностью и глубиной».

Следующую проблему, связанную с дихотомией изменений и непрерывностей, Й. Форнюс видит в том, что эта дихотомия скрывает более сложную структуру фактических исторических процессов. Исследователь справедливо полагает, что недостаточно приравнять изменение к модернизации. Все три начальных аппроксимации модернити, им предложенных, — недавнее время, настоящее сегодня и изменяющееся новое — не являются достаточными. Эпоха модернити уже имеет немалый возраст и может, как глубокий временной структурный процесс, сама противопоставляться случайным событиям, также как и статическим традициям.

Целостная дихотомия стабильности VS изменений должна быть, по мнению Й. Форнюса, подвергнута декомпозиции. Он настаивает на недостаточности лишь двух крайних полюсов для понимания исторических процессов. Эпоха модернити не может состоять только из твердых, устойчивых структур, или только из быстрых, слу-

чайных изменений. Как считает исследователь, возможно различие по крайней мере четырех типов различных исторических процессов. Это, во-первых, устойчивые структуры; во-вторых, быстрые, непредсказуемые случайные события; в-третьих, волнообразные периодические циклы, вызываемые, например, регулярными сменами поколений или циклическими кривыми капиталистической экономики, и, наконец, в-четвертых, собственно направленные, векторные процессы модернизации. Все четыре типа сосуществуют в рамках эпохи модерна, и хотя модернизация может воздействовать на три других, все они, по мнению Форнюса, в аналитических целях должны рассматриваться обособленно.

В классической теории модернизации проблема традиций рассматривалась преимущественно в контексте перехода от традиционного к современному обществу, претерпев при этом определенную эволюцию — от негативного отношения к традиции как препятствию для модернизационных трансформаций к более сложному отношению, допускающему участие традиции в процессах перехода в качестве дополнительного стимулирующего или стабилизирующего механизма. Й. Форнюс развивает концепцию модернизации, обращаясь к проблеме роли и места традиций в контексте самого модерна.

Он обращает внимание на приобретение модернистами собственных традиций, а также на тот факт, что большинство традиций изменяется, пускай медленно и незаметно. Он говорит о длительной исторической традиции модерниста, а также о модернистах традиций в существующих сегодня обществах.

В связи с этим идея, согласно которой модернисты имеют отношение только к новому и изменяющемуся, кажется исследователю только полуправдой. Модернизация касается изменений, которые являются сравнительно устойчивыми. Это, по Форнюсу, набор исторических процессов, в совокупности формирующих специфическую временную логику фундаментальных трансформаций в развитии социальных, культурных и психологических образцов (паттернов). «Модернисты, — пишет автор, — стимулируют длительный (продолжительный, стойкий) опыт быстрых временных сдвигов, но такое обобщенное понимание трансформаций действительно отвечает требованиям модерна, когда эти сдвиги структурно подчинены определенной логике развития. Многие исторические периоды разрывов продуцировали подобные культурные признаки открытости, незащищенности и саморефлексии. Это может быть вызвано случайными событиями, или циклическими колебаниями, или другими

структурными изменениями, а не обязательно связью с модернити. Модернизация только усиливает, делает постоянными и распространяет эти черты в расширяющихся масштабах».

Еще одна проблема, связанная с дихотомией изменения и устойчивости, заключается в чрезмерном упрощении самого процесса модернизации. Здесь Й. Форньюс касается вопроса о необратимости процессов модернизации. Он убежден, что модернити означает лишь тот тип исторических преобразований, которые направлены и не могут быть прерваны, не могут быть легко отменены или полностью изменены. Не существует, по мнению Й. Форньюса, никакого пути назад, к пред-модерному состоянию. В качестве примера исследователь ссылается на процессы дифференциации — «если люди приняли дифференциацию между эстетическими формами выражениями в искусстве и нормативными инструкциями в законе, то реакционные фундаменталисты или ностальгирующие романтики могут попытаться вновь смешать их, но маловероятно, что эти сферы снова могут на устойчивой основе превратиться в некое недифференцированное целое. Каждый будет способен думать о красоте и справедливости как о двух отдельных измерениях, хотя, может быть, и было бы привлекательно попробовать воссоединить их».

Й. Форньюс признает, что определенные достижения модерна могут со временем исчезать. В то время как рост государства всеобщего благоденствия следовал из определенной стадии модернизации, предпринятое в настоящее время разрушение его неолиберализмом должно быть понято не как демодернизация, но как (разрушительный) ответ на недавние кризисные явления *modernity*. Фундаменталистские течения в рамках христианства и ислама действуют против современных культурных тенденций, но не могут сами избежать глубокого влияния со стороны модернистского проекта, который они даже продвигают, пускай невольно. Они не способствуют в реальности возвращению к пред-модерным формам жизни, несмотря на их активные усилия по восстановлению традиций. Если модернизация остановлена на одном уровне (так, неоконсерваторы пробуют повернуть культурные часы назад), его продолжающийся марш на других уровнях (расширяющаяся капиталистическая экономика) эффективно предотвратит любое возвращение к пред-модерному состоянию». Таким образом, концепции Форньюса в определенной степени присущ оптимизм классической версии теории модернизации с ее верой в прогресс и необратимость прогрессивных изменений. Необратимость модернизационных трансформаций Фор-

нюю пытается объяснить включением в социальные практики обучающихся процессов, памяти, аккумулирующей человеческий опыт в артефактах, языке и других символических формах¹³.

Проблематичным Й. Форнюс считает предположение, согласно которому каждая стадия модернизации сводится к наступлению на древние до-модерные формы и одновременной замене их новыми, в соответствии с которым модернизация превращается в простой кумулятивный процесс, в рамках которого старое последовательно превращается в новое. Здесь Й. Форнюс по существу присоединяется к концепции рефлексивного модерна, разрабатываемой в социологии, в частности, У. Бекон¹⁴, подчеркивая, что модернизировать также рефлексивно, сама по себе (т.е., то, что было свежим вчера, становится старомодным сегодня и может быть разрушено еще более новыми современными силами завтра). На более поздних стадиях модернизировать, как полагает исследователь, происходит разложение не только пред-модерных форм жизни, но также и тех современных форм, которые возникли на более ранних стадиях в результате компромиссов между старыми и новыми тенденциями.

Итак, в целом в литературе произошел отказ от прежнего представления о модернизации как линейном процессе вестернизации (европеизации) и гомогенизации обществ, переживающих модернизацию. Процесс модернизации стал рассматриваться, скорее, как «перманентная революция, не имеющая предустановленной конечной цели» (Дж. Джермани). Была признана возможность многовариантного перехода от традиционного к современному обществу; получил распространение взгляд, согласно которому в процессе модернизации сохраняется значительная национальная специфика, а в результате сложного взаимодействия между традициями и новациями разнородность модернизирующихся обществ даже увеличивается. Отныне традиция и современность уже не рассматриваются как взаимоисключающие концепты. В исследованиях 1970—1990-х гг. традиция и современность не только сосуществуют, но и проникают друг в друга и могут смешиваться между собой.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Sjöberg G. Folk and "Feudal" Societies // Political Development and Social Change / Ed. by J.L. Finkle and R.W. Gable. N.Y.; London, 1966. P. 45—53.

2. Apter D.E. The Role of Traditionalism in the Political Modernization of Ghana and Uganda // Political Development and Social Change. P. 66—67.

3. Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2. С. 80.
4. Арутюнов С.А. Обычай, ритуал, традиция // Советская этнография. 1981. № 2. С. 97; Он же. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989. С. 162.
5. Чистов К.В. Традиция, «традиционные общества» и проблема вариирования // Советская этнография. 1981. № 2. С. 105; Он же. Традиция и вариативность // Там же. 1983. № 2. С. 15.
6. Чистов К.В. Традиция и вариативность... С. 16—17.
7. См.: Маркарян Э.С. Узловые проблемы... С. 78—96; Обсуждение статьи Э.С. Маркаряна // Там же. С. 97—115; Чистов К.В. Традиция и вариативность... С. 14—22; Он же. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л., 1986. С. 107—176; Арутюнов С.А. Народы и культуры... С. 160—185; Громыко М.М. Проблемы и источники исследования этических традиций русских крестьян XIX в. // Советская этнография. 1979. № 5. С. 35—48; Она же. Проблемы, методы и источники исследования этических традиций восточных славян (XVIII—XIX вв.) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX Международный съезд славистов. М., 1983. С. 108—123; Она же. Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // Советская этнография. 1984. № 5. С. 70—80; Она же. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; Обсуждение статьи М.М. Громыко // Советская этнография. 1984. № 6. С. 51—64; Агаджанян А.С. Общая концепция традиций и традиционные структуры в Юго-Восточной Азии // Традиционный мир Юго-Восточной Азии: Малая группа и социальная динамика. М., 1991. С. 3—21; Также см. монографию польского исследователя: Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990.
8. Маркарян Э.С. Узловые проблемы... С. 81.
9. Бернштейн Б.М. Выражение этнической специфики в художественной культуре // Методологические проблемы исследования этнических культур. Ереван, 1978.
10. Sutton F.X. Social Theory and Comparative Politics // Comparative Politics: A Reader. Ed. by H.Eckstein and D.Apter. New York, 1963. P. 67; Idem. Analyzing Social Systems // Political Development and Social Change. P. 24—25; Levy M.J. Social Patterns (Structures) and Problems of Modernization // Moore W. and Cook R.M.(eds.) Readings on Social Change. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967. P. 196—201.
11. См.: Foster G.M. Traditional cultures: and the impact of technological change. N.Y.; L., 1962; Также см.: Пандей Р. Критика западнцентризма в теориях модернизации // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С. Ерасов. М., 1999. С. 469; Vago S. Social Change. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1989. P. 255—277.
12. См.: Gusfield J.R. Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change // Etzioni A. and Etzioni E. (eds.) Social

Change... P. 333—341; Redfield R. *Peasant Society and Culture*. Chicago, 1965; Редфилд Р. Большая и малая традиции // Великий незнакомец: Крестьяне и фермеры в современном мире. М., 1992. С. 200—201; Eisenstadt S.N. *Tradition, Change, and Modernity*. N.Y., 1973; Apter D.E. *The Politics of Modernization*. Chicago, L., 1965. P. 81; *Patterns of Modernity*. Vol. I: The West. Ed. By S.N.Eisenstadt. L., 1987; Со А.У. *Social Change and Development: Modernization, Dependency, and World-System Theories*. Newbury Park, 1990. P. 60—87; Федотова В.Г. Модернизация «другой» Европы. М., 1997. С. 69—70. Об эволюции теоретических представлений о месте традиции в процессах модернизации также см.: Осипова О.А. Американская социология о традициях в странах Востока. М., 1985; Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997. С. 170—207.

13. Fornas J. *Cultural Theory and Late Modernity*. London, 1995. P. 22—27.

14. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000.