

КУЛЬТУРА

*О.Д. ШЕМЯКИНА***Традиционная культура в полицентричном мире.****Статья 1. Традиционная культура и современность: возможности и условия диалога**

В статье анализируются возможности актуализации традиционной культуры в современном полицентричном мире. В центре внимания автора – изучение и осмысление российского опыта, который рассматривается в сравнительно-историческом контексте. Делается вывод, что столкновение двух различных по своему характеру процессов – глобализации и “мятежа исключений” (О. Пас), то есть акцент на своеобразии различных конкретных историко-культурных общностей – порождает кризис идентификации, драму столкновения между “родным” и “вселенским”. Причем этот кризис острее всего проявился на индивидуальном уровне. Автор считает необходимым поиск общей основы для культурного диалога, что особенно актуально в современных условиях, когда все явственнее слышны голоса культур с иным по сравнению с Западом подходом к решению ключевых проблем-противоречий человеческого существования, соотношением веры и разума, с особой ролью общинного архетипа, доминированием пространства над временем в рамках пространственно-временного континуума культуры, со спецификой отношения “доосевых” (языческо-мифологических) и “осевых” (основанных на мировых религиях) традиций.

Ключевые слова: традиция, традиционализм, культура, полицентричный мир, диалог, архаика.

DOI: 10.31857/S086904990000394-5

Становление полицентричного мира неизбежно актуализирует нарастающее духовное напряжение, возникающее вследствие взаимодействия смыслов культур, удаленных и географически, и исторически. Наряду с глобализацией (и вопреки ей) разворачивается совершенно иной по своей сути процесс, охарактеризованный мексиканским мыслителем и поэтом, нобелевским лауреатом, О. Пасом как “мятеж исключений”. По его словам, эти исключения не страдают “от своей аномальности или от разрыва с предполагаемым универсальным общим правилом”, но напротив, берут на себя “роль единственной истины, воплощения неизбежности” [Paz 1986, с. 100]. Имеется в виду акцент на своеобразии конкретных исторических общностей различного типа и уровня – этнических, языковых, территориальных и т.д. Назову первые пришедшие на ум примеры: баски и каталонцы в Испании, валлоны в Бельгии, бретонцы во Франции, курды в Турции, Иране,

Ш е м я к и н а Ольга Дмитриевна – кандидат исторических наук, главный научный сотрудник кафедры истории России до начала XIX века исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Адрес: 119192, Москва, Ломоносовский проспект, д.27, корп.4.

Email: shemyakinx3@gmail.com

Ираке и Сирии, различные религиозные общины Ливана (христиане и мусульмане различных конфессий, друзы и др.), тамилы в Шри-Ланке – “простое перечисление могло бы занять, наверное, не одну страницу” [Шемякин 2015, с. 1–2]. “Мятеж исключений” отчасти избавляет общество, находящееся в орбите влияния традиционных центров силы, от страданий уязвленной гордыни. Напряжение в рамках противостояния традиционных центров силы также меняет свою конфигурацию. Все эти процессы неизбежно затрагивают и русскую культуру.

Со столкновением и сложнейшим взаимным переплетением двух названных процессов связан, начиная с эпохи утверждения глобального “модерн-проекта” в его западном варианте в XVII–XVIII вв., повсеместный кризис идентификации. В России он начался с петровских времен и проявился в противоборстве западнического и почвеннического полюсов. Наиболее остро этот кризис ощущался на индивидуальном уровне идентичности. Метания представителей русского “образованного общества” чаще всего протекали в исторически закономерном и психологически понятном модусе обиды – на неполноту включенности в мир западной культуры или на разрыв с традициями и ценностями допетровской Руси.

А обида лишала четкой артикуляции дискурс – как в понимании головоломной диалектики антиномий Запада (формализованной иерархичности и эгалитаризма, состязательности и социального сострадания и т.д.) [Рашковский 2008, с. 93, 97], так и в осмыслении потенциальных возможностей трансформации традиционной культуры. Ведь как для героя известной детской книжки неважно, лопнул шарик или нет – главное, обидеться. Это не дистанцирование или идентификация себя с объектом изучения, а молчаливая фронда с самим собой и окружающим миром. Познавательную ситуацию такого рода можно охарактеризовать как рефлекссию, замещенную травмой.

Одним из главных источников возобновления травмы было и остается высокомерное и подозрительное восприятие России Западной Европой, которое так не понравилось в свое время Ф. Достоевскому и продолжает задевать российские умы и по сей день. “Ты видишь наш мост, жалкий русский, – ну так ты червь перед нашим мостом и перед всяки немецки человек, потому что у тебя нет такого моста...”, – восклицает Достоевский, рисуя мысли немца, собирающего плату за вход на знаменитый Кельнский мост, и обнажая тем самым свое оскорбленное патриотическое чувство, свою уязвленную гордыню. “Вон, Ерофеев, из нашей Сорбонны!” – вторит ему Вен. Ерофеев век спустя, с той же примесью иронии и сарказма по отношению к западной заносчивости [Табачникова 2015, с. 111].

Однако ситуация все же изменилась. Стальные конструкции мостов современного Кельна вряд ли могут стать депрессирующим фактором для сознания русского путешественника, а учеба в Сорбонне ныне доступна для русских студентов, вовсе не обладающих мощью таланта Вен. Ерофеева.

Мир стал проницаем, полицентричен и в этом смысле более свободен, но гораздо менее предсказуем. И эта ситуация порождает новые, неведомые ранее риски. За радостью признания ценностей многообразия, врачующего старые раны, должна наступить пора трезвого и прагматичного понимания необходимости поиска общей основы для культурного диалога – не стирающей неповторимые черты отдельных человеческих общностей, а находящейся в неразрывном, хотя и крайне противоречивом, единстве с многообразием. Диалога особо сложного, когда все явственнее слышны голоса культур с иным по сравнению с Западом соотношением веры и разума, с особой ролью общинного архетипа, доминированием пространства над временем, с особой спецификой отношения доосевых (языческо-мифологических) и осевых (связанных с мировыми религиями) традиций. Условием того, что эти культуры будут реально услышаны, должно стать трезвое и прагматичное отношение к традиции, к использованию выработанных веками механизмов культуры, которые способствовали минимизации хаоса и обретению равновесия.

Следует подчеркнуть: я исхожу из того понимания термина “традиция”, которое предполагает, что за ним стоит вполне определенная реальность: исторически сложившийся в той или иной социокультурной среде механизм обеспечения исторической преемственности в самых различных сферах жизни общества, включающий в качестве ос-

новых компонентов историческую память, сохранение и актуализацию накопленного исторического опыта, передачу в процессе социализации общественно значимой информации. В разных социокультурных сферах складываются различные представления о феномене традиции и ее роли в историческом процессе, которые отражаются в соответствующих концепциях. Можно сказать, что последние действительно “конструируются” как на собственном идеологическом уровне, так и на уровне тех или иных течений в массовом сознании. Один из вариантов такого рода “конструирования” принято обозначать термином “традиционализм” – идеология, в основе которой лежит ориентация на традицию как основу целостности общества и соответствующее стремление сохранить ее по возможности без изменений.

В истории, в том числе отечественной, можно выделить множество разновидностей традиционализма. На мой взгляд, его наиболее интересную и полную классификацию дал В. Мильков на основе обобщения опыта древнерусской культуры. Он выделяет три вида традиционализма:

1. “Эпохальный” – “особый, просветительский тип традиционализма”, в основе которого лежит ориентация на ту или иную часть мирового культурного наследия; в случае с Древней Русью – на ту часть античной традиции, которая была передана нашим предкам через Византию.

2. “Традиционализм компромисса”, представленный памятниками культуры, которые “имеют неявную двоеверную основу, когда яркие элементы традиционного мировоззрения не только соседствуют, но и мирно уживаются с христианством”.

3. “Родовой традиционализм”, “в рамках которого сильнее всего сохранились традиции народной языческой культуры. Этот традиционализм проявлял себя в бытовом двоеверии, в ересях, имевших двоеверную основу, в пережиточных ритуалах традиционной народной обрядности” [Мильков 1997, с. 6–7].

Думаю, схема Милькова, хотя и создана на основе обобщения древнерусского материала, вполне может быть спроецирована с соответствующими оговорками (конкретное историческое содержание выделенных видов традиционализма, особенно первых двух, отличается в разные эпохи и в разных культурно-исторических средах) на отечественную историю в целом, как, впрочем, и на историю иных незападных цивилизаций. Однако сколько-нибудь убедительное обоснование этого тезиса требует отдельного, достаточно развернутого текста – задача, которая в рамках данной статьи не ставится прежде всего из-за ограничений объема. Здесь же я ставлю своей задачей очертить общие смысловые рамки подхода к проблеме формирования условий для диалога современности, ее структур и институтов, прежде всего свойственных ей методов и средств познания с наследием традиционной культуры. При этом, по моему мнению, одинаково важны выяснение и анализ факторов как способствующих, так и препятствующих этому диалогу.

Диалогический потенциал традиционной культуры

Человечество несет в себе инерцию собственной истории – цивилизационных разломов огромных человеческих миров, проходящих между мировыми религиями и доосевыми (по К. Ясперсу) традициями. Доосевые традиции существовали тысячелетия, ориентируя человека в мире, опираясь на систему смыслов, созданных мифологией. Особый интерес представляет изучение истории крупных языковых семей, объединенных общей мифологией, система смыслов которой продолжает жить в концептосфере современных языков. Индоевропейская семья языков была распространена на огромной территории – от Средней Азии до Атлантики, население самых разных национальных государств унаследовало универсальные знаковые системы, созданные еще в период первичной индоевропейской общности. Именно в этот период были сформированы отраженные в языке смысловые ядра базовых концептов огромного индоевропейского мира – представления о человеке, народе и земле, жертве, благе, святости и т.д.

Малый мир (род, община) и большой были связаны единством вписанности локального сообщества во вселенную. В удаленных во времени и пространстве языках – хотан-

сакском и древнеславянском есть представление о целно-едином обозначении мира – всего народа, всех людей как жителей святой земли. Идея единства соотносится с тем, что свято и что делает населяющих землю людей святыми – через святость самой земли [Топоров 1995, с. 453–455]. Важно подчеркнуть, что универсальное измерение человеческой истории появилось не с мировыми религиями – представление об общечеловеческом, в котором это измерение проявило себя, относится еще к эпохе мифа.

Память о единстве (или, во всяком случае, предощущение единства) перешагнула через этнические, национальные и конфессиональные границы, и этот опыт бесценен в эпоху множественности наслаивающихся друг на друга разломов и культурных конфликтов. Проблема в том, как в стремлении актуализировать универсальное измерение человеческой истории правильно пользоваться языком, какие тексты тиражировать и какую языковую политику выстраивать. В этом отношении симптоматичными могут быть “неправильные” определения слов, вбрасываемых в общественное сознание: всякое новое слово попадает в уже заселенное пространство, где прочно обосновались старинные, веками проверенные концепты. Характерно, что в ошибочных ответах на вопрос об определении понятия гражданского общества (опрос проводился Фондом “Общественное мнение”) в качестве ключевого определения одна группа опрошиваемых использовала слово *все* (люди, жители, труженики страны), другая группа отреагировала на официальность слова “гражданский” и дала “теплую” палитру смыслов: “народ”, “единение”, “согласие”. Но совершенно не реализовался в ответах смысл “общество, достигшее определенного уровня социальной зрелости” и лишь косвенно реализовался смысл “общество, поддерживающее самоорганизацию” (см. [Хазагеров 2002^a]). И в данном случае не важно, являлись ли эти речевые ошибки негативной реакцией на социальные эксперименты. Главное то, что их нельзя оценивать как “неумное” речевое поведение – неадекватность ответов выявила ценностно значимое, а таковым оказались смыслы, сформировавшиеся в глубинных пластах языка, где родовое человеческое целое обладало абсолютной ценностью, и на этой основе можно выстраивать идентичности более широкие, чем принадлежность к гражданскому обществу.

Этическая заостренность в понимании добра и зла в авраамических религиях (христианстве, исламе и иудаизме) породила категоричность оценок, предельную артикуляцию в определении позиций сторон возможного конфликта. В древней же индоевропейской правовой традиции значима была не окончательность победы доброго над злым, а восстановление нарушенного равновесия, в отношении как социального, так и космического устройства [Иванов, Топоров 1981, с. 22]. Важна идея не окончательного искоренения зла, а удерживания его в допустимых границах, в своего рода “спящем” режиме, расширяя таким образом зону компромисса.

Добровольное соглашение в ситуациях конфликта в древнем славянском и германском праве предполагало доминирование частного права, не только в делах гражданских, но и уголовных. “Лицо, которого право было нарушено преступлением, могло предать виновного всей строгости законов, или окончить дело добровольным соглашением, в последнем случае преступник освобождался от всякого наказания. Особенно уважалось прощение, которое давал смертельно раненный своему убийце; преступник освобождался от всякого суда... Даже в том случае, когда преступник был приговорен и к смертной казни, он мог... помириться с истцом и освободиться от наказания” [Иванишев 1863, с. 5].

В пореформенной России правовое поведение крестьян-присяжных отличалось ориентацией не на соблюдение буквы закона, а на следование принципу справедливости. «В то время как по понятиям одних “грех” начинается с момента преступного акта и требует наказания, – для крестьянина он уже сам по себе есть часть “кары и несчастья”, начало взыскания карающего Бога за одному ему ведомое, когда-то совершенные поступки... Иногда присяжные заседатели крестьяне, имея дело с доказанным преступлением, выносят решение “не виновен”, потому, например, что считают наказание каторгою на несколько лет в данном случае несправедливым, тем более что у преступника есть жена с малолетними детьми» [Лосский 1990, с. 56–57]. Читая о подобных свидетельствах, при-

ходишь к убеждению, что современный мир во всех сферах жизни вступает в переходную эпоху, философские основы современного права неизбежно будут переосновываться и правовой опыт традиционной культуры в некоторых аспектах может быть актуализирован.

Важно также отметить некоторые характеристики публичного дискурса в традиционной культуре. Актуальность этого обращения мотивирована тем, что специалисты по риторике утверждают: современная отечественная риторика глубоко укоренена в предшествующей традиции. Речь идет о том, что публичный дискурс неразрывно связан с гоиметикой, проповедью, притчевой организацией текста, построенного на развернутой метафоре [Хазагеров 2002^b, с. 172–178]. Внутреннее противоречие такого текста заключается в том, что аффективная окрашенность может таить в себе опасность генерирования агрессии, хотя его адресатом является не оппонент, а единомышленники. Русская же риторика, начиная с периода становления отечественной риторической традиции в XVI в. вплоть до современности, по мнению Г. Хазагера, “малоагрессивна, деликатна, и это, безусловно, ее сильная сторона, создающая возможность диалогизма” [Хазагеров 2002^b, с. 175]. Страстность может спровоцировать прежде всего такую эмоцию, как гнев, а для гнева характерно сочетание высокой импульсивности и низкого уровня контроля; в то же время гнев предполагает достаточно быструю аффективную разрядку [Шемякина 1994, с. 106]. И если степень страстности не приближается к опасной черте, провоцирующей агрессию в виде гнева, то притчевая, наполненная символами, речь способна растворить даже потенции к агрессии, потому что символ, если он не отвергнут сразу, в силу своей многозначности предопределен к диалогу [Хазагеров 2002^b, с. 172–178].

В условиях лавинообразного усложнения культурного разнообразия мира, процесса, развивающегося вопреки нивелирующим тенденциям вестернизации, порожденного “мятежом исключений”, выстраивание прагматически ориентированных стратегий взаимодействия с традиционной культурой может способствовать мобилизации всех выработанных человечеством средств, снижающих процессы деструкции. И одно из важнейших средств – тот потенциал уважения к каждому отдельному человеческому существу, который обнаруживается (несмотря на, казалось бы, полное господство ориентации на традицию по возможности без изменений) в традиционных, в том числе архаических, обществах. Упомяну в этой связи еще один пример, приведенный Я. Чесновым: “К. Леви-Строс собирал среди бразильских племен керамику для парижского музея. Один горшок ему не продали, сказав, что он принадлежит трехлетней девочке и надо спросить ее разрешения. В обществах такого типа у человека может быть личная мелодия, которую без его ведома никому не позволено исполнять. Вывод? Человек в народной и в архаических культурах – носитель поведенческой избыточности, включая проявления его нрава, что репрессировано в нашей стандартизированной культуре” [Чеснов 2014, с. 32].

До сих пор речь шла о факторах, которые могут диалогу способствовать. Но не менее важно исследовать факторы, диалогу препятствующие. Один из важнейших из них коренится в определенном типе научного мышления – той парадигмы, которая была заложена в период “научной революции” XVII–XVIII вв. и закрепились в культуре в эпоху Просвещения.

Когнитивный парадокс новоевропейской науки: порядок, порождающий эмоциональный хаос

Истоки современного кризиса идентификации, носящего всемирный характер, восходят к эпохе становления наций как особого способа соединения универсального и локального измерений человеческого бытия. Исторически формирование национальных государств совпало со становлением новоевропейской науки. Аналитические процедуры описания объекта предполагали в западноевропейской науке мобилизацию визуального опыта.

Э. Панофски считал, что изобретение перспективы сказалось на новых научных и социальных теориях, в том числе на понимании истории – оно повлияло прежде всего

на формы тех образов, в которых проявилась работа структурного воображения [Копосов 2001, с. 171–172]. Парапространственное упорядочение позволило представить историю как структуру, основанную на взаимодействии различных “уровней” бытия. Мышление в пространстве несло в себе императив рубрикации, последствия которого А. Маслоу определил как “когнитивную патологию”, невротическую реакцию, скрывающую страх перед познанием живой действительности и порождающую стремление укрыться в мире формализованных научных объектов и дикурсивных категорий (см. [Копосов 2001, с. 162]). Страхи и тревоги невроза рубрикации в сопровождении эмоции презрения–неуважения к тем объектам социальной истории, которые оказались на нижних этажах иерархически выстроенных классификационных схем [Шемякина 1994, с. 104–114], порождали парадоксальную ситуацию порядка, вызывающего эмоциональный хаос.

Древние духовные практики в контексте глобализации

Различение объектов предполагало и выбор точки отсчета в работе структурного воображения. В результате выбора точки отсчета объекты оказывались либо в центре, либо на периферии. Императивы же глобализации в пределе стремятся упразднить оппозиции различий, центра и периферии, выдвигая на первый план идеи культурного синтеза, преодолевающего национальные границы. Разумеется, необходимо учитывать, что сам процесс глобализации может развиваться по-разному – от ситуации, при которой утверждается доминирование какого-то одного цивилизационного центра, стремящегося переделать остальной мир по своему образу и подобию, нивелируя его по единому социокультурному стандарту, до альтернативной возможности утверждения модели полицентричного миропорядка, исключающего гегемонию какого-либо одного центра, предполагающего сохранение собственного неповторимого культурно-исторического лица различных народов, сочетающего единство мира с сохранением его многообразия.

Следует еще раз подчеркнуть: в этом контексте может оказаться полезным обращение к опыту древних духовных практик, культур, в которых мир мыслился как целое. Актуализация подобного опыта народов, проживающих на едином евразийском пространстве, может, по мысли китаеведа В. Малявина, перешагнуть национальные границы и стать основой формирования новых политических стратегий. Так, понятие пустотности–вместимости в древнем Китае, вбирающее в себя густую “чашу образов”, увидеть которые можно путем переживания чрезвычайно тонких различий, описывающее мир бытийной пыли, мельчайших колебаний и глухих шорохов, мир незаметного порядка и “неслышного веления” (“Дао дэ дзин”) самой жизни, может стать, как считает Малявин, основой нового миропорядка на евразийской основе – политики совместности [Малявин 2015, с. 182].

Этот способ восприятия мира нашел воплощение в традициях изобразительного искусства Китая, в живописи которого каждый «предмет выписан предельно четко и достоверно, но всегда в присущей только ему неповторимой перспективе, и эта соположенность бесчисленного множества ракурсов, превращающая мир в поток мерцающего света, делает каждый вид только видимостью, придает ему условно иллюзорный характер. Условно потому, что здесь нет единой перспективы или масштаба изображения, которые служили бы мерилom правдивости. Такое видение предполагает... бесконечно удаленного наблюдателя и потому призвано внушать интуицию соприсутствия с незапамятной “древностью”... Оно заставляет пережить эфемерность всего сущего, но дает созерцанию прочную нравственную опору» [Малявин 2015, с. 241–242]. Это мир, в котором каждая вещь обладает собственным бытийным статусом, в нем нет установленного миропорядка, все бытие человека тут «есть активное, бодрствующее внимание, *предвосхищение грядущего* (курсив мой. – О.Ш.), то есть того, чего нет, но чего не может не случиться. Бодрствующее сознание (букв. “сердце”) способно “слышать неслышное и видеть незримое”» [Малявин 2015, с. 232]. Недаром образ слепца, идущего без посоха, стал столь значим для китайской традиции.

Размышляя о причинах того места, которое занимала кардиогносия (познание сердцем) в отечественной мыслительной традиции и о параллелях, как с восточной (китайской), так и с мистической традицией Западной Европы, понимаешь значимость реконструкций, выполненных филологами, имевшими дело с дописменной эпохой развития языка и культуры. Анализ такой выдающейся эксклюзивной славяно-латинской изоглоссы из области древнейшей религиозной практики, как **goveti* “поститься”, “хранить молчание”, “воздерживаться”, “благоприятствовать”, дал возможность крупнейшему авторитету в мировой славистике и индоевропеистике академику О. Трубачеву напомнить о том, что в начале всякой культурной и именотворческой деятельности были неизреченность, табу и различные запреты.

В изоглоссе **goveti* отражена практика безмолвного почитания богов или, правильнее сказать, безымянных сил природы при отсутствии самих имен и терминов [Трубачев 2013, с. 168]. Отсутствие в данном случае номинативности означает не то, что религиозные термины в языке появляются только с периода крещения Руси, а то, что существовали табу на номинативность в отношении имен сакральных сущностей. Это вовсе не значит, что не существовало терминов описания акциональных обрядовых практик и понятий, связанных с сущностью понимания святости.

Сложность современной исследовательской ситуации заключается в том, что когнитивные процессы наиболее адекватно описываются с торжеством номинативности в истории, для которой доминантным является визуальный опыт, а не такая древняя практика, как слухозрение, позволяющее в молчаливом сосредоточении услышать, например, как растет трава, как набухает, растет и усиливается все сущее в природе. Этот рост и набухание и были содержанием понимания святости в славянской архаике. В этом плане можно провести определенные параллели с традицией Китая (безусловно, гораздо более сложной и изощренной) – в тихом, заметном только внутреннему взгляду соучастии человека безмерной мощи жизни, которая наполняет весь мир, но не принадлежит никому в отдельности. Религиозное поклонение стихии жизни всегда шире, чем установленный миропорядок с господством в нем номинативности (все вещи названы и все многообразие мира уложено в иерархически выстроенные списки по мере убывания или возрастания зримо видимого признака), и, безусловно, расширяет горизонты сознания. Этому служат древние духовные практики, потому что удивление перед вечно становящимся миром выше просто понимания как неизбежного следствия использования понятого, манипулятивной деятельности.

Понятие “нация” включает в себя понятие границы – политической, языковой, культурной. Но эта очерченная целостность внутри себя негомогенна. Сохранение целостности парадоксальным образом связано с возможностью ее преодоления, выхода за собственные пределы, потому что культура научилась вырабатывать тенденции к унитарности – в формах поведения, способах применения языка, стилевых принципах, в ценностных ориентациях, направленных на преодоление расколов и разрывов. Практики преодоления гетерогенности в собственной культуре могут быть вынесены вовне, учтены при выработке стратегий интеграции.

Размыкание национальных границ опирается на универалистские тенденции в экономике, науке, на идеи Абсолюта в мировых религиях, но, на мой взгляд, бесполезно учитывать и потенции к глобализации (в той ее версии, которая утверждает многообразие мира наряду с его единством) в древних религиозных системах. Например, такие идеи, как идеи множественности миров в китайской даосской традиции, ценности обновления и возрастания жизненной энергии в славянской архаике, чуждые стремлению замкнуться в собственных границах.

Как показывает исторический опыт, в том числе и российский, достижение оптимального баланса ценностей модернизации (единый комплекс которых впервые сформировался на Западе в XVII–XVIII вв.) и традиционной культуры, включая ее архаическую составляющую, – необходимое условие достижения целостности национальных организмов. Игнорирование же творческого потенциала традиционной культуры, в том числе и архаики, неспособность вступить с ней в конструктивный диалог – один из главных фак-

торов, породивших кризис той просвещенческой парадигмы, которая стала основой как западного цивилизационного дискурса, так и первого отечественного “модерн-проекта” – Санкт-Петербургской России, начиная с XVIII в. Просвещенческий дискурс содержит величайшее искушение упрощения, ясно ориентирует сознание исследователя. Причем не только сознание эмпирика, который “копает там, где стоит”. Неразработанность операциональных понятий в описании различных моделей хаоса применительно к области гуманитарного знания провоцирует реанимацию старых рациональных парадигм объяснения действительности. Вот только действительность эта, а речь в следующей статье пойдет о российской действительности (в частности, о старообрядчестве), порой оказывается менее всего пригодна для рационального объяснения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Иванишев Н.Д. (1863) О древних сельских общинах в Юго-Западной России. Киев: б/и.
- Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. (1981) Древнее славянское право: архаические мифопоэтические основы и источники в свете языка // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М.: Наука. С. 10–31.
- Копосов Н.Е. (2001) Как думают историки. М.: Новое литературное обозрение.
- Лосский Н.О. (1990) Характер русского народа. Книга первая. М.: Ключ.
- Малявин В.В. (2015) Евразия и всемирность. М.: РИПОЛ-классик.
- Мильков В.В. (1997) Предисловие // Древняя Русь: пересечение традиций. М.: Научно-издательский центр “Скрипторий”. С. 3–10.
- Рашковский Е.Б. (2008) Смыслы в истории: исследования по истории веры, познания, культуры. М.: Прогресс-Традиция.
- Табачникова О. (2015) Между иллюзией и идеалом: к проблеме “Россия–Запад” // Восток–Запад: диалог культур в пространстве русской словесности. Волгоград: Изд-во ВГСПУ “Перемена”. С. 108–117.
- Топоров В.Н. (1995) Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис; Школа “Языки русской культуры”.
- Трубачев О.Н. (2013) К истокам Руси. Народ и язык. М.: Алгоритм.
- Хазагеров Г.Г. (2002^b) Политическая риторика. М.: Никколо-Медиа.
- Хазагеров Г.Г. (2002^a) Что слышит слушающий // Отечественные записки. № 6 (<http://magazines.russ.ru>).
- Чеснов Я.В. (2014) Народная культура. Философско-антропологический подход. М.: “Канон” РООИ “Реабилитация”.
- Шемякин Я.Г. (2015) Права человека: новый взгляд (<http://russiancouncil.ru/blogs/riacexperts/2079/>).
- Шемякина О.Д. (1994) Эмоциональные преграды во взаимопонимании культурных общностей (заметки историка о межгрупповой враждебности) // Общественные науки и современность. № 4. С. 104–114.
- Paz O. (1986) One Earth, Four or Five Worlds. Reflections on Contemporary History. San Diego, New York, London: Harvest/ HBJ Book

Traditional culture in a polycentric world.

Article 1. Traditional culture and modernity: possibilities and conditions of dialogue

*O. SHEMYAKINA**

* **Shemyakina Olga** – Candidate of Historical Sciences, Chief Researcher., Department of Russian History until the beginning of the XIX century, Faculty of History, Moscow State University. Address: Lomonosov Avenue, 27, building 4, Moscow, 119192, Russian Federation. E-mail: shemyakinx3@gmail.com

Abstract

The author's goal is to analyze the possibilities of actualizing traditional culture in a modern polycentric world. The spotlight of O.D. Shemyakina is the study and comprehension of Russian experience, which is considered, however, in a comparatively historical context. The author comes to the conclusion that the clash of two processes that are different in their nature, globalization and the “rebellion of exceptions” (O. Paz), that is, the intensified accentuation of features of distinctiveness of various specific historical and cultural communities, generates a worldwide crisis of identification, the drama of a clash between “native” and “ecumenical”. And this crisis was most sharply manifested at the individual level. The author emphasizes the urgent need to find a common basis for a cultural dialogue, especially relevant in modern conditions, when can be heard more and more voices of cultures with a different in comparison with Occident approach to solving the key problems—the contradictions of human existence, the correlation of faith and ration, with the special role of the community archetype, domination of space over time within the framework of the spatial and temporal continuum of culture, with a specific relation of “pre-axis” (pagan-mythological) and “axial” (based on the world religions) traditions.

Keywords: tradition, traditionalism, culture, polycentric world, dialogue, archaic.

REFERENCES

- Chesnov Ya.V. (2014) *Narodnaya kul'tura. Filosofsko-antropologicheskii podkhod* [Folk culture. Philosophical-anthropological approach]. Moscow: “Canon” of the “Rehabilitation”.
- Ivanishev N.D. (1863) *O drevnikh sel'skikh obshchinakh v Yugo-Zapadnoy Rossii* [About the ancient rural communities in South-West Russia]. Kiev: n/p.
- Ivanov Vyach.Vs., Toporov V.N. (1981) Drevnee slavyanskoe pravo: arkhaischeskie mifopoeticheskie osnovy i istochniki v svete yazyka [Ancient Slavic law: archaic mythopoetic foundations and sources in the light of language]. *Formirovaniye rannefeodal'nykh slavyanskikh narodnostey*. Moscow: Nauka, pp. 10-31.
- Koposov N.E. (2001) *Kak dumayut istoriki* [As historians think]. Moscow: New literary review.
- Khazagerov G.G. (2002^a) Chto slyshit slushayushchiy [What does the listener hear]. *Otechestvennie zapiski*, no. 6 (<http://magazines.russ.ru>).
- Khazagerov G.G. (2002^b) *Politicheskaya ritorika* [Political rhetoric]. Moscow: Niccolo-Media.
- Lossky N.O. (1990) *Kharakter russkogo naroda* [The character of Russian people]. Book 1. Moscow: Klyuch Publishers.
- Malyavin V.V. (2015) *Yevraziya i vseмирnost'* [Eurasia and the Universality]. Moscow: RIPOL-classic.
- Milkov V.V. (1997) Predisloviye [Foreword]. *Drevnyaya Rus': peresecheniye traditsiy*. Moscow: Scientific and Publishing Center “Skriptory”, pp. 3–10.
- Paz O. (1986) *One Earth, Four or Five Worlds. Reflections on Contemporary History*. San Diego, New York, London: Harvest / HBJ Book
- Rashkovsky E.B. (2008) *Smysly v istorii: issledovaniya po istorii very, poznaniya, kul'tury* [Senses in history: research on the history of faith, knowledge, culture]. Moscow: Progress-Traditsiya
- Shemyakin Ya.G. (2015) *Prava cheloveka: novyy vzglyad* [Human Rights: A New Approach] (<http://russiancouncil.ru/blogs/riacexperts/2079/>)
- Shemyakina O.D. (1994) Emotsional'nie pregrady vo vzaimoponimanii kul'turnykh obshchnostey (zametki istorika o mezhhruppovoy vrazhdebnosti) [Emotional barriers in mutual understanding of cultural communities (historian's notes on intergroup hostility)]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 4, pp. 104–114.
- Tabachnikova O. (2015) Mezhdru illyuziyey i idealom: k probleme “Rossiya–Zapad” [Between illusion and ideal: to the problem of “Russia–West”]. *Vostok–Zapad: dialog kul'tur v prostranstve russkoy slovesnosti*. Volgograd: “The Change” Publishing house of VSPU, pp. 108–117.
- Toporov V.N. (1995) *Svyatost' i svyatie v russkoy dukhovnoy kul'ture. T. 1. Pervyy vek khristianstva na Rusi* [Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture, vol. 1. The first century of Christianity in Russia]. Moscow: Gnosis; School “Languages of Russian culture”.
- Trubachev O.N. (2013) *K istokam Rusi. Narod i yazyk* [To the origins of Russia. The people and the language]. Moscow: Algorithm.