

М. Е. Попов¹**ПОСТТРАДИЦИОННЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ
КАК ФАКТОР СОВРЕМЕННЫХ КОНФЛИКТОВ**

Посттрадиционные трансформации — это структурные и ценностные изменения современности, вызванные необходимостью социокультурной модернизации традиционных обществ в процессе глобализации и перехода современного мира к «рефлексивной целерациональности» второго модерна. Глобальные проблемы современности порождают соответствующие реакции на них в виде формирования и легитимации глобальных институтов и посттрадиционных идентичностей, легитимирующих новые институты управления. «Рефлексивная модернизация», как условие посттрадиционных трансформаций (З. Бауман, У. Бек, Э. Гидденс), становится потенциальным фактором конфликтной эскалации, обусловленной растущим сопротивлением идеологий неотрадиционализма, актуализирующих «защитные механизмы» изоляционизма, партикуляризма, групповой безопасности.

Э. Гидденс выделяет три «магистральные оси» социокультурных трансформаций, определяющие структурные изменения посттрадиционности — глобализацию, детрадиционализацию и рефлексивизацию. По мнению Гидденса, глобализацию не следует понимать только в экономических терминах: «Я определяю глобализацию как действие на расстоянии и соотношу ее интенсификацию за последние несколько лет с появлением средств мгновенной глобальной коммуникации и массового перемещения». Связанная с ней «детради-

ционализация» вследствие исчезновения пространства как буферной зоны, отделяющей различные социокультурные локальности друг от друга, приводит к исчезновению возможности прямолинейного, «наивного» традиционализма, не задающего вопросом о легитимации собственных положений².

Посттрадиционное общество не означает общество без каких-либо традиций; это общество вне тотальности «классической» традиции, в котором коллективные традиции становятся глобальными, меняя онтологический и ценностный статус. «В контексте глобализирующегося, космополитического порядка, — отмечает Э. Гидденс, — традиции постоянно вступают в контакт друг с другом и принуждены “объявлять сами себя” (to declare themselves)»³. Традиция в посттрадиционном мире может оставаться действенной, если она «рефлексивно легитимирована»: по Гидденсу, «рефлексивизация» — это субстанциальный признак всего проекта модерна, и до сих пор она была связана с рефлексивным принятием или отвержением «устойчивых идентичностей». В ситуации постмодерна «рефлексивность» принуждает быстро меняющийся, «текущий» мир не только выбирать, но и рационально определять, что именно выбирается («целерациональный» выбор М. Вебера). С посттрадиционной рефлексивностью связано исчезновение традиций в их классическом понимании как эссенциалистских условий активности и коллективной идентичности, автономных по отношению к человеку и обществу. В девальвации идеологий господства традиционализма состоит различие между «простым» и «рефлексивным модерном», вторым модерном как мегатрендом посттрадиционного мира⁴.

¹ Профессор кафедры социальной философии и этнологии Северо-Кавказского федерального университета (Ставрополь), доктор философских наук. Автор более 130 научных публикаций по социальной философии, философии культуры, социологии, конфликтологии, политологии, в т. ч.: «Конфликты идентичностей и общественная безопасность», «Конфликты идентичностей в посттрадиционной России: общероссийский и региональный аспекты», «Социокультурная интеграция как инструмент разрешения этнополитических конфликтов на Северном Кавказе», «Современные теории конфликта этнических идентичностей», “Social and Cultural Integration as a Way of Resolving the Identities Conflicts in the Modern Russia: a Regional Aspect” и др.

² *Новицкий В. Anthony Giddens. Beyond Left and Right // Топос. 2007. № 2 (16). С. 129.*

³ Там же.

⁴ Там же.

Ключевым понятием для консерватизма является понятие традиции. Интерпретация и роль, которая отводится традиции в организации социальной жизни, различаются в версиях консерватизма: если классический консерватизм защищал традицию как средство упорядочивания социальных связей в политических режимах, то современный консерватизм стремится не столько к сохранению определенных традиций, сколько к реабилитации традиции как средства ориентирования в истории. Общим пунктом для программ классического консерватизма, философского консерватизма, неоконсерватизма является убеждение, что «мир оставляет ни с чем наши попытки подчинить его всеохватной власти человеческого разума — вот почему мы так часто должны полагаться на традицию»¹.

Программы неоконсерватизма и неолиберализма отводят свободным рынкам ведущую роль в современном обществе, но неоконсерватизм оправдывает экономический рост как условие роста безопасности и стабильности в посттрадиционном обществе. Неолиберализм использует традиции как инструмент, позволяющий оградить рынок от любых форм традиционалистского контроля со стороны государства и любого другого органа администрирования. Очевидно, что ни одна из этих программ не может продолжать эффективно работать в современных условиях без серьезного пересмотра. Главная проблема неоконсерватизма и неолиберализма — опора на традицию как на само собой разумеющееся априорное понятие, неизменную субстанцию.

В мозаичном мире посттрадиционных трансформаций конфликтная ситуация возникает, пишет П. Рикер, «коль скоро инаковость личностей, неразрывно присущая идее человеческой множественности, в некоторых особых обстоятельствах оказывается некоординируемой с универсальностью правил, подразумеваемых идеей человечества; тогда уважение склонно расщепляться на соблюдение закона и уважение к личностям. В таких условиях практическая мудрость состоит в том, чтобы наделять приоритетом уважение к личности, во имя самой заботливости, обращенной к людям в их незаменимом своеобразии»².

В посттрадиционном мегасоциуме конструирование универсальной макроидентичности кристаллизуется вокруг глобальных транснациональных институтов легитимного господства, в образе которых «глобальное гражданское общество» идентифицирует себя как «макроколлективного актора». Этот подход в исследованиях посттрадиционности связан с аксиологической методологией глобального «космополитического реализма» (У. Бек). По мнению Ю. Хабермаса, «главное значение имеет уже не самоутверждение коллектива вовне, а сохранение либерального порядка внутри. Так как идентификация с государством трансформируется в ориентацию на конституцию, универсалистские принципы конституции обретают известное преимущество перед партикулярным, ограниченным контекстом национальной истории конкретного государства. Этот отход от восприятия государства

как центра и переориентация на конституцию и дают возможность проявиться (еще в национально-государственных рамках) структуре первоначально абстрактной и юридически опосредованной “солидарности среди чужих”. А эта структура, несомненно, способствует транснациональному расширению национально-государственной солидарности»³.

Либеральный дискурс исходит из аксиологического постулата о том, что посттрадиционные процессы транснационализации и денационализации государственных действий открывают пути для преодоления конфликтов, связанных с политическими, социальными, этническими, религиозными проблемами трансформирующихся обществ. По мнению У. Бека, «национальное оживление политики достижимо только через де-национализацию. Существует внутренняя связь между утратой национального суверенитета и приростом транснационального суверенитета, то есть вновь обретенная возможность развития национального суверенитета на пути кооперации, если под этим понимать решение национальных вопросов проблемно-ориентированной политики. <...> Необходим некий New deal, который по-новому сбалансировать власть политики и экономики и вынудит международный капитал принять иные правила культурного и политического ангажемента, а также транснациональные государства, возрожденные в форме кооперативных государств. Если это не удастся, то нам угрожает осуществление в той или иной форме модернизированной, неофашистской агрессии и дегуманизации. Но именно от этого могут защитить возникшие в “среде благоденствия” свободные культуры солидарного индивидуализма. <...> Образу упадка, который бродит по Европе вместе с призраком неолиберализма, до сих не противопоставлена напрашивающаяся альтернатива транснационального обновления демократии, социальной справедливости и безопасности, а также экологического мышления и действий за пределами национально-государственной исключительности. Транснационализация предполагает космополитическую открытость общества»⁴.

Эволюция дискурса о взаимодействии транснациональных, глобальных и локальных (региональных) факторов в динамике культурных конфликтов дает возможность сформулировать такой новый концепт конфликтологии, как концепт «международного этнического кризиса», одними из авторов которого являются Д. Кармент, Т. Гарр, М. Бреккер, Дж. Вилкенфельд. Международный этнический кризис отличается от неэтнических кризисов по нескольким аспектам, включая «пусковой механизм» и ценности в управлении кризисом, степень вовлечения мировых организаций, тип завершения кризиса, содержание и форму кризисных процессов⁵. Авторы предложили гипотезы для характеристики «международного кризиса», лежащего в основании современных конфликтов с выражен-

³ Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008. С. 72–73.

⁴ Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия. М., 2007. С. 241, 264–265.

⁵ См.: Brecher M., Wilkenfeld J. The Ethnic Dimension of International Crisis // Wars in the Midst of Peace: The International Politics of Ethnic Conflict. Pittsburg, 1997. P. 168.

¹ Новицкий В. Указ. соч. С. 129.

² Рикер П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 295–305, 308.

ным этноидентификационным компонентом: насилие в «пусковом механизме» конфликта; восприятие угроз на ценностно-идентификационном уровне; приоритетная роль насилия в управлении кризисом; глобальный терроризм.

По словам П. Рикера, современный конфликт «возник между несколькими герменевтиками, существующими в современной культуре, в частности между герменевтикой, направленной на демистификацию смыслов, и герменевтикой, говорящей о взаимосвязанности смыслов. <...> Поскольку культура подчиняется внутреннему эротическому влечению, нацеленному на объединение людей в массу, скрепленную жесткими связями, то она может достичь этого лишь с помощью одного средства — усиления чувства виновности. То, что начиналось с отца, находит свое завершение в массе. Если культура является неизбежным этапом в развитии от семьи к человечеству, то такое усиление чувства виновности оказывается неразрывно связанным с последствиями врожденного двустороннего конфликта, вместе с которым мы появляемся на свет, — конфликта между любовью и желанием смерти»¹.

Специфика посттрадиционных противоречий заключается в том, что они протекают на фоне глобаль-

ных трансформаций социокультурных идентичностей и универсализации идеологии «глобального человечества» и «глобального гражданского общества». Идентификационные «смещения» постсовременности, завершение проекта первого «национального» модерна и становление второго «космополитического» модерна в результате посттрадиционных трансформаций делают ранее актуальные гомогенные традиционалистские идентичности требующими рефлексии и критического переосмысления. «Национальный модерн, ориентированный на фиксацию однородности, — пишет У. Бек, — предельно умаляет образующую идентичность силу межнационального, межэтнического, межрелигиозного диалога — силу, часто мучительную и парадоксальную, диалогической фантазии. Именно эту силу проверяет и учреждает космополитический взгляд. <...> Тесное сближение чужих идентичностей является неисчерпаемым источником креативности и конфликтов. Без испытания способов урегулирования транснациональных конфликтов в центре национально-государственных, политических и корпоративных организаций может возникнуть угроза предстоящей нам фазы появления рефлексов ренационализации или вступления в постполитическую эру высокой технократии»².

¹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2008. С. 114, 199.

² Бек У. Указ. соч. С. 77–78.