

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

А.С. КАРГИН

(Москва),

А.Н. СОЛОВЬЕВА

(Архангельск)

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ XX ВЕКА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

На пороге XXI в. российская культура переживает глубинную трансформацию, связанную с процессом самоопределения в глобальном пространстве постиндустриального мира. Образ будущего и настоящего нашей культуры осознается сегодня в контексте ее прошлого как результат изменений, произошедших в XX столетии. Современная ситуация в российской культуре напоминает причудливое переплетение, «единство и борьбу» традиционных и инновационных тенденций. Неомифологизм, движение за возвращение к архаическим духовным истокам, «обновление» дохристианских верований в религиозной сфере, тенденции эстетизации различных сфер жизни, в том числе политики и экономики, и многие другие парадоксальные явления нашего времени представляют собой коллаж исторических, мифологических, религиозных и художественных идей, унаследованных от противоречивого XX в.

Тип культуры, или культурный слой, обозначаемый как традиционный, стал во многом ключевым для понимания сущности метаморфоз, происходящих в целом с этнической и национальной памятью, этнической ментальностью. Что же сегодня ждут от традиционной культуры? Может быть, ее возрождение — последняя надежда совре-

менного человека, «живущего во власти времени и ограниченного рамками своей историчности, открыться миру и выйти на новые измерения во временном пространстве мифологической эпохи» [Элиаде 1995, 159]? Или же поиски культурной традиции — величайший миф человечества XX в., стремящегося обрести Вечность, Земной Рай через ритуальное обновление, возвращение к истокам, к первопричине?

В любом случае абсолютно справедливым кажется замечание мифолога и религиоведа М. Элиаде о том, что традиция «все более утрачивает черты живости и реальности в жизни современного человека» [Элиаде 1995, 78]. Оживить ее можно только в процессе эстетизации прошлого, через вживание, вчувствование в мир мифического предка, жителя «таежного тупика» или забытой всеми глубинки.

Понятие традиционная культура возникает в результате попытки теоретического осмысления современной этнической картины мира, изменчивой и фрагментированной. Фрагментированность — результат изучения традиции в «текстовом» пространстве различных научных дисциплин (культурологии, истории и фольклористики) и ее существования в институциональном многообразии обычаев и нравов различных этнокультурных образований, форм творческой активности народных коллективов и отдельных мастеров, художников — становится основной чертой культурной традиции в XX в. Одной из наиболее устойчивых характеристик традиционной культуры является то, что она причудливо видоизменяется и развивается параллельно процессам ее унификации, благодаря чему происходит перенос основных сущностных черт из сферы реальной практики людей в сферу культурного потребительства (массовую культуру). Поэтому тема культурной традиции, культурной самобытности занимает такое важное место не только в работах этнографов, фольклористов и искусствоведов, но и

Традиционная культура как предмет междисциплинарного исследования



в более широком культурно-философском дискурсе, в частности, в теории современного индустриального и постиндустриального общества (культуры современности и постсовременности).

Концепция «современности», или «modernity», строится на идеале общества, способного к постоянному саморазвитию и усложнению при сохранении его основополагающих начал — ценностного и смыслового единства, регулирующего социальные и культурные процессы. Культурный поток современности обуславливает складывание идейно-смыслового комплекса, обосновывающего и оправдывающего возможность воплощения данного идеала в различных пространственно-временных контекстах.

Постсовременность как концептуальное явление означает смену культурного состояния постиндустриального (информационного) общества конца XX в., переход за границы модернизационного проекта в пространство, где сосуществуют несколько культурных потоков. Культурный поток постмодерна воплощает эстетические по преимуществу ценностные комплексы «интуиции» и «коммуникации» (как средства достижения интеграции на основе универсальных гуманистических идеалов).

Наличие преемственности между современностью и постсовременностью, возможность их сосуществования в едином пространстве и времени объясняется присущей регулирующим их культурам общей функцией разрешения глобального противоречия XX в. между универсализмом денежных отношений, рыночной экономики капиталистической эпохи и локализмом как механизмом защиты от процессов стандартизации и унификации.

Диалогичность смыслов как главная характеристика современной культуры появляется в результате попытки «примирения» (через механизмы обобщения и универсализации) ценностных систем идейных оппозиций, возникших в результате осуществления культурного проекта эпохи Просвещения. Основные противоречия, обозначившие пределы развития идей Просвещения и их применимости для обоснования современных социокультурных ситуаций, представляют собой ряд несоответствий:

1. Между идеалом прогресса человеческого развития, призванного освободить его внутренний потенциал и обеспечить его

общественную активность, и реальными практиками отчуждения, пассивности и потребительства (консюмеризма).

2. Между идеей рациональности как основы творческой активности человека, обеспечивающей высокую адаптивность к разнообразным ситуациям, и осознанием важности бессознательного и иррационального начал в человеке.

3. Между представлением об универсальности как главной характеристике единой ценностной системы, обеспечивающей бесконфликтность и поступательность прогресса, и фрагментацией человеческой жизни (во времени через конвейерную систему производства и в пространстве через его статусное распределение), результирующей в преобладании инструментальных ценностных ориентаций [Harvey 1992; Shneiderman 1988].

Исторические процессы, приводящие к складыванию общества индустриального типа, регуляция которого осуществляется на основании идейного комплекса «современности» («modernity»), называются *модернизацией* [Лейбович 1996, 14].

Одним из аспектов модернизации является процесс включения не западных (не индустриальных) обществ в систему глобальных отношений, формируемых при доминирующем влиянии Запада. Это ведет к их уподоблению Западу в принципах функционирования хозяйственных структур и адаптации к ним функционально необходимых сфер регуляции при сохранении самобытных социокультурных систем, обеспечивающих воспроизводство населения в составе сложившихся общностей [Ерасов 1995, 39]. Необходимым условием модернизации является введение новых средств, каналов и институтов духовной (ценностной) регуляции общества при ослаблении ранее принятых.

Все модели модернизации, разработанные этнологами, социологами, политологами разных стран, включают в себя ряд общих черт. Во-первых, в их основе лежит концепция прогресса, осмысливаемого как необходимость большего или меньшего отторжения традиции, исторического наследия на пути совершенствования человека и общества. Идея прогресса отражается в свойственном этим теориям противопоставлении современности и традиционности, развитости и отсталости. Во-вторых, модели модернизации включают положение о

возможности рационального познания, рационального поведения человека и рационального строения социальных порядков на основании свободного выбора.

Концепция рациональности воплощается в модели деятельности капиталистического предпринимателя (субъекта модернизации), свойственного ему индивидуализма, а также в модели высоко функционального, организованного, а следовательно обладающего наилучшими адаптивными возможностями модернизированного общества.

Т. Парсонс, В. Моммзен, С. Кальберг и другие теоретики культуры «modernity» интерпретировали рационализацию как «переход во всех основных социальных сферах (экономике, религии, праве, политике) от примитивных магических и традиционных представлений к "расколдовыванию" мира и господству формальной логики и формальных принципов» [Зарубина 1998б, 59].

В-третьих, в качестве целевой установки концепции модернизации выступает стремление оправдать или доказать необходимость свободы человека от уз любой ностальгии по надежности и неизменности религиозной, этнической или других традиционных общин.

Необходимым условием модернизации является осознание людьми и группами того факта, что нормы и правила, регулирующие их деятельность и их насущные потребности в конкретных ситуациях, могут не совпадать, а также понимание того, что изменение культурной системы зависит от них самих. В подобных условиях ценностная система отражает высокую значимость инноваций и называется *инновационной*.

Культурным следствием первого этапа модернизации (с конца XIX в. и до конца первой мировой войны), приведшего к складыванию специфических условий жизни (механизации, урбанизации, индустриализации), коммуникации (новой транспортной системы, средств связи), потребления (рынка массовой продукции, рекламы), является рождение идеи «террора времени», разрушающего устойчивость и неизменность жизни [Lyotard 1983].

Ценностный комплекс культурного потребления, или «консюмеризма», оппозиционный по отношению к ориентации на «успешность» и социальную активность, также, несмотря на его функцию регуляции

пассивности, является культурным механизмом инновационной регуляции. Сила его влияния объясняется присущей ему способностью создавать иллюзию изменения, фрагментации времени, а также защищать человека от «террора времени», переживаемого как неконтролируемый разумом страх перед неизвестностью будущего, быстротечностью жизни.

Подобная иллюзия осуществляется посредством постоянной смены стиля и моды, распространяемых с помощью рекламы, внушающей, что изменения постоянны и неизбежны, что люди становятся всё более и более прогрессивны, современны, компетентны. Консюмеризм включает в себя высокую ценность инноваций не только в устройстве быта, но также и новых видов мировоззрения, жизненного опыта. Однако иллюзорность консюмеризма как явления современной культуры проявляется в том, что его ценности регулируют не столько процессы осуществления индивидуального и личностного начал (социальной активности), сколько существование в пространстве социального контроля (в рамках референтной группы) [Shniderman 1988; Browne 1994; Docker 1995].

Второй этап модернизации («догоняющий»), включивший в себя исторические события после первой мировой войны, характеризуется как период глобализации, неотъемлемой характеристики прогресса. Основной проблемой этого времени становится исчезновение культурного пространства как «осмысленной» и «ограниченной» территории — основы личной и групповой идентичности.

Стремление воплотить культурный идеал современности в странах Африки, Азии, Южной Америки приводит к парадоксальному культурному явлению. На фоне тенденций культурного универсализма, проявившегося в первую очередь в распространении элементов массовой культуры или ее аналогов (вариантов тоталитарных культур), каждая из этнических традиций формирует собственный уникальный вид культурной трансформации. Попытки теоретически обосновать подобную множественность путей изменения культуры под воздействием универсальных ценностей приводят исследователей к пониманию необходимости переосмысления самого понятия *культурной традиции*. Результатом дифференциации (как воплощения одной из характе-



ристик культурного идеала современности) является новое понимание пространства как «ограничителя» прогресса; места, территории как опредмеченного и остановленного времени [Lyotard 1983; McLaren 1993].

Основой изучения специфики трансформации традиционного общества является понятие *культурного шока* — феномена, имеющего место в результате столкновения прежде изолированной группы со всем содержанием внешнего мира¹. Суть культурного шока — конфликт старых и новых культурных норм и ориентаций. Старые нормы присущи индивиду как члену группы, регулирующей на основе традиционных ценностных систем; они обеспечивают максимальное взаимопонимание, не требующее дополнительной рационализации. Новые представляют незнакомое ему общество, где его «нормальное» поведение отмечается как признак отсутствия культуры. Культурный шок может быть определен, таким образом, как «конфликт двух культур на уровне индивидуального сознания» [Ионин 1998, 20].

Традиция, обуславливающая специфику изменения культур под воздействием новых ценностных порядков, определяет, прежде всего, способ разрешения основного ценностного конфликта группы (культурного шока) как посредством коммуникации с внешней средой, так и внутри группы. Способом, призванным избавить от культурного шока представителей современных западных культур, осваивавших территории Азии и Африки, явилось складывание в начале XX в. концепции «отсталости», «недоразвитости» этих культур. Назначением таких концепций было ценностное оправдание культурной колонизации — активного навязывания населению чужой страны собственных норм, ценностей и моделей поведения [Ионин 1998, 20]. При этом отсутствие экономического роста, который должен был бы привести к усилению контроля над окружающей средой и повышению уровня жизни (по западным стандартам),

¹ Культурный шок может либо разрушить интеграцию культуры, либо заставить ее консервироваться в интересах самосохранения. Более того, если внешний контекст уничтожает или перемещает один из элементов культуры, то результатом может быть ее раскол, конфликт и кризис различной силы и длительности [Sondhi 1985; Shniderman 1988].

объяснялось в концепции «отсталости» присущим культурам Азии и Африки статичным состоянием традиционности.

Критика данной концепции возможна на основании тезиса о том, что традиционность как универсальная характеристика неизменности так же умозрательна, как и современность как идеал бесконечного развития. Например, М. Фуко, один из ведущих теоретиков современного общества, полагал, что понятие *традиции* «позволяет в единой унифицированной форме осмыслить рассеивание истории; сглаживает различия начал, дабы, минуя прерывность, достичь до бесконечного определения источника» [Фуко 1996, 34]. Модернизация, таким образом, расценивается не как антитеза традиции, но как результат «смещения акцента в представлении об относительной значимости культурных комплексов, весь набор которых в той или иной степени содержится во многих человеческих культурах» [Eisenstadt 2000, 88].

Традиционные культуры обладают огромной вариативностью адаптивных стратегий, позволяющих регулировать состояние культурного шока. Однако принципиальное отличие внешних проявлений регулятивной функции традиционных культур состоит в их изначальной направленности в большей степени на разрешение психологических проблем индивида, чем на контроль над объективными проблемами окружения. Под психологическими проблемами следует понимать весь комплекс эмоций, проявлений страхов и агрессии, возникающих в случае жизненных кризисов. В основе данного утверждения лежит представление о защитных механизмах как важном компоненте культуры, отражающем характер жизненных опасностей, факт столкновения с которыми является настолько существенным для ее интеграции, что коллективная память сохраняет его в символических формах даже в случае, когда объективная возможность их повторения исключается [Mead 1974; Modernization and stress... 1975].

Исследование культурных механизмов психологической защиты позволяет выделить два основных типа культур:

- 1) замкнутых в рамках эзотерических мифологических систем;
- 2) направленных на развитие технологий (практических навыков).

Первые адаптируются к окружающему контексту посредством манипуляции символами, и результативность этого процесса зависит главным образом от мотивационной силы традиционных мифов и способности их создателей приспособить старую символику к новым ситуациям. Вторые преодолевают культурный шок посредством развития технологий и быстрее других перенимают западную модель современности.

Особенности культуры первого типа, основанной на богатой и вариативной мифологической и ритуальной системе, объясняются прецедентным характером их ценностных обоснований, существованием их в виде внешних определителей всего многообразия поведенческих моделей. Уничтожение хотя бы одного из элементов данной сложной культурной системы ведет к ее дестабилизации, так как без оговоренного традицией способа поведения представитель такой культуры становится совершенно беспомощным, готовым подчиниться чуждой ему культурной среде [Касьянова 1994]. Репрессия — как форма вытеснения конфликтных содержаний и недопущения в коллективную память тех идей, которые угрожают целостности культуры, — является предпочтительным механизмом разрешения культурного шока в рамках «мифологических» культур.

Мифолог М. Элиаде отмечал парадоксальность проявления инноваций в подобных формах традиционных культур. Он писал, что современному человеку удается обнаружить в историческом прошлом те культуры, «которые, саботируя Историю, характеризуются невероятной творческой активностью... Какова будет реакция нашего современника на Западе, если он узнает, например, что Индия, хотя и была завоевана и захвачена Александром Македонским, причем это завоевание имело влияние на последующую историю страны, даже не сохранила имени великого завоевателя... Как и другие страны с традиционной культурой, Индия испытывает интерес только к образцовым моделям и парадигматическим событиям, а не к частному и индивидуальному» [Элиаде 1995, 140].

Причина длительной сохранности архаичных основ традиционных культур, находящихся в модернизационном контексте, объяснялась исследователями невыделенностью ценностных аспектов регулирования трудовой деятельности из «нерасчлененной,

синтетической основы общественного сознания, из совокупности межличностных отношений, определяющих сущность и бытие индивида» [Зарубина 1998а, 55].

Профессиональная деятельность в традиционном обществе также регулируется «внешними» (не осознанными индивидом) нормами и правилами, оформленными в виде богатых и вариативных ритуальных практик, предусмотренных для всего комплекса знакомых производственных ситуаций. Профессиональная деятельность вплетена в повседневную жизненную практику, отражающую, в первую очередь, семейный и ритуальный статус индивида. Эта особенность механизма социокультурной регуляции традиционного общества объясняется присущей ему идеей «циклического» времени, повторяющего ритмы природы.

Исследователи, ориентированные на реализацию ценностей современности, считают причиной неэффективности традиционной хозяйственной деятельности нерациональное (с западной точки зрения) использование рабочего времени представителями традиционных сельских общин: по некоторым подсчетам, в большинстве хозяйственных организаций менее полугода (40 %) приходится на чисто рабочее время, остальное — на выходные, многочисленные праздники, опоздания, прогулы и т.д. [Pitt 1976; Moddie 1987]. Неравномерный (непланируемый) характер работы проявляется в разной степени ее интенсивности, которая зависит от сезона, времени суток (сиеста, например), погоды (солнечной или дождливой) и общественного календаря. При этом самая высокая трудовая активность проявляется перед праздниками, в ходе подготовки к различным обрядам и ритуалам.

Циклическое понятие времени в большей степени соответствует общей направленности традиционных культур на разрешение психологических проблем индивида. Чередование работы и праздников в традиционном обществе построено на совершенно иных ценностных комплексах, чем ритм работы и досуга в индустриальном обществе. В традиционной культуре праздник является более значимым событием, поскольку выполняет функцию регуляции эмоционального состояния и воплощения психической энергии в формы коллективного опыта. Важная роль праздника как гарантии целостности группы обусловлена связью его обрядовой стороны с



культом. Результаты исследований антропологов в Азии и Африке во многом перекликаются с выводами о значении культовой стороны праздника, которые делает о. Павел Флоренский. «Если вступить на путь борьбы с аффектом, то придется в корне отвергнуть саму природу человека — бездну аффекторожающую и в себе самой ничего, кроме аффектов, не содержащую. Вступить в борьбу с аффектами значит одно из двух: если она неуспешна — отравить человечество "загнанными внутрь страстями", если же удачна — оскотить и умертвить человечество, лишив его жизненности, силы, наконец, — самой жизни. Культ действует иначе: он утверждает всю человеческую природу со всеми ее аффектами; он доводит каждый аффект до наибольшего возможного размаха, — открывая ему беспредельный простор выхода; он приводит его к благодетельному кризису, очищая и целя» [Флоренский 1977, 136—137].

Категория *досуга* как времени, противопоставленного работе, в рамках современной ценностной системы имеет совершенно иное значение: индивидуальное, ценное прежде всего для личности [Хренов 1998, 39]. Функция досуга в культурной системе индустриального общества заключается в реализации потребности в значимой и обладающей личностным смыслом деятельности как формы преодоления фрагментарности жизненного опыта.

Ценностный комплекс, обосновывающий *коллективность* традиционных культур, регулирует только деятельность в малых группах: семье, общине, клане, городском квартале. Этот факт, по мнению исследователей, объясняет силу тенденций к дезинтеграции, характерных для незападных культур, попадающих в глобальный контекст современности.

«Антимодернизация» как идейное противодействие развитию по универсальному пути, ценностное оправдание стремления привнести собственные, противостоящие западной цивилизации, цели и образцы, явилась идеологической реакцией традиционных духовных элит на социокультурную экспансию Запада.

Концепция культурной самобытности, ставшая логическим завершением идейного течения «антимодернизации», интегрировала ценности трансформации традиционных культур таким образом, чтобы в ее единой системе смыслов сосуществовали:

«1) символика развития, побуждающая наиболее активную часть населения целенаправленно действовать в современных сферах экономической и социальной жизни;

2) моральное оправдание этой деятельности с помощью системы ценностей и идей, разделяемых всем обществом;

3) символика, обеспечивающая внедрение ориентации на интеграцию и определенную меру социальной справедливости» [Patterns of modernity 1987, 74].

Главным итогом процесса формирования концепций культурной самобытности стало, по мнению С.Н. Эйзенштадта, признание «огромного институционального разнообразия различных современных и осовременяемых обществ — не только среди традиционных, но и среди более развитых и даже высокоиндустриальных» [Eisenstadt 1992, 139].

Теория культурной традиции, разработанная С.Н. Эйзенштадтом и Э. Шилзом, построена на понимании традиции как «обыденной символизации моделей социального порядка и совокупности кодов, контуров, которые определяют пределы устройства культурного порядка, принадлежность к нему и его границы, которыми очерчиваются связанные с этим порядком цели и поведенческие модели» [Eisenstadt 1992, 139].

Структура, стилистические признаки, специфика идейно-смыслового ядра традиционной культуры отражают, в первую очередь, комплексность и неравномерность протекания процессов адаптации к модернизационному контексту этнических и национальных культур. Исторический анализ основных этапов и характерных черт складывания жанрового, сюжетного, художественного многообразия средств традиционной культуры основан на признании внутренней сложности понятия культурной традиции, что проявляется в способности традиционных институтов (обрядов и обычаев, праздников, мифов, форм творческой активности, воспитательных моделей) осуществлять преемственность этнокультурных символов на разных уровнях социальной жизни людей (повседневном и профессиональном, глобальном и локальном и т.д.).

Способность традиционной культуры интегрировать в себе всё многообразие интерпретаций сущностных черт «архаической, доисторической эпохи», созданных в течение нескольких последних столетий

различными социокультурными институтами, обеспечивает ее внутреннюю неоднородность, представленность ее содержания в виде альтернативных тенденций, конкурирующих идей. Поэтому комплексное рассмотрение процессов трансформации традиционных культур в XX в. предполагает выделение разных уровней ее обобщения: глобального, национального, этнического и субкультурного.

В целом, в ходе различных социокультурных процессов, характерных для модернизационного контекста культуры XX в., восприятие традиционной культуры подвергается динамическим изменениям. Во-первых, ее структура и содержание проходят процессы категоризации, в ходе которых всё многообразие входящих в нее компонентов унифицируется, а вариативность их диалога сводится к оппозициям *традиционности — инновационности, отсталости — развитости, центра — периферии*. Во-вторых, осуществляется маргинализация, эстетизация и музеефикация тех этнокультурных содержаний, которые противостоят представлениям об универсальности ценностных основ культуры «modernity»: рациональности и дифференциации. В-третьих, результатом концептуализации вытесненной за рамки культуры «модерна» этнокультурной символики и мифологии становится складывание идейного комплекса *самобытности и уникальности*.

Литература

Ерасов 1995 — *Ерасов Б.С.* Инверсионный характер российской модернизации // Модернизация и национальная культура. Материалы теоретического семинара. М., 1995.

Ионин 1998 — *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М., 1998.

Зарубина 1998а — *Зарубина Н.Н.* Составляющие процесса модернизации: эволюционные понятия и основные параметры // Восток. 1998. № 4. С. 34—56.

Зарубина 1998б — *Зарубина Н.Н.* Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. СПб., 1998.

Касьянова 1994 — *Касьянова К.* О русском национальном характере. М., 1994.

Лейбович 1996 — *Лейбович О.Л.* Модернизация в России (К методологии изучения современной отечественной истории). Пермь, 1996.

Флоренский 1977 — *Флоренский П.А.* Из богословского наследия // Богословские труды. Т. XVII. М., 1977. С. 88—201.

Фуко 1996 — *Фуко М.* Археология знания. Киев, 1996.

Хренов 1998 — *Хренов Н.А.* Мифология досуга. М., 1998.

Элиаде 1995 — *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1995.

Browne 1994 — *Browne R.* Popular culture — New notes towards definition // Popular culture reader. Bowling, 1994.

Docker 1995 — *Docker J.* Postmodernism and popular Culture. Cambridge, 1995.

Eisenstadt 1992 — *Eisenstadt S.N.* Frameworks of great revolutions: culture, social structure, history and human agency // International social science journal. August 1992. V. 44. № 133. P. 118—139.

Eisenstadt 2000 — *Eisenstadt Sh.N.* Multiple modernities // DAEDALUS. Journal of the American academy of arts and science. Vol. 129. Winter 2000. № 1.

Harvey 1992 — *Harvey D.* The condition of Postmodernity. Cambridge, 1992.

Lyotard 1983 — *Lyotard J.F.* Answering question: What is postmodernism? // Innovation / Renovation: New perspectives on the humanities. Madison, 1983.

Mclaren 1993 — *Mclaren P.* Multiculturalism and the Postmodern Critique: toward a pedagogy of resistance and transformation // Cultural studies. Vol. 7. 1993. № 1. P. 118—146.

Mead 1974 — *Mead M.* Changing perspectives on modernization // Rethinking modernization. Anthropological perspectives. London, 1974. P. 21—36.

Modernization and stress... 1975 — Modernization and stress in Japan. Leiden, 1975.

Moddie 1987 — *Moddie A.D.* India in search for values. New Dehli, 1987.

Patterns of modernity 1987 — Patterns of modernity: beyond the West. Vol. 2. London-New York, 1987.

Pitt 1976 — *Pitt D.* Introduction // The social dynamics of development. Oxford, 1976.

Shniderman 1988 — *Shniderman L.* The psychology of cultural change. New York, 1988.

Sondhi 1985 — *Sondhi K.* Communication and values. Bombay, 1985.

Историко-теоретическое осмысление судеб традиционной культуры в контексте процессов модернизации и глобализации сегодня представляет собой крайне актуальное и дискуссионное направление научных изысканий, особенно в полиэтнической России. Надеемся, что данная статья откроет серию публикаций по этой теме в нашем альманахе.