

УДК 130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.055

## ТРАДИЦИЯ КАК ИДЕНТИЧНОСТЬ<sup>1</sup>

В.Ю. Лебедев\*, А.М. Прилуцкий\*\*

\* ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», г. Тверь

\*\* ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена», г. С.-Петербург

В современном дискурсе СМИ понятия «традиция» и «идентичность» часто используются как взаимозаменяемые, что приводит к терминологическим сложностям. В связи с этим возникает необходимость разграничения этих понятий на смысловом и структурном уровнях. В связи с этим данная статья посвящена анализу структурно-системных отношений, существующих между традициями и формирующимися идентичностями в пространстве повседневной культуры. Авторами рассмотрены различные типы традиций (религиозные, семейные, этические и др.) и их влияние на процессы формирования новых моделей идентичности. Статья выполнена в рамках семио-герменевтического подхода к изучению феноменов духовной культуры.

**Ключевые слова:** *воспроизведение традиции, традиционное общество, вариативность и устойчивость традиции, архаика, формирование идентичности.*

Термин «традиция» мы будем использовать для обозначения семиотически значимого действия, отвечающего критерию воспроизводимости. Наличие семиотического значения для традиции обязательно, соответственно, процесс десемiotизации традиции приводит к трансформации традиции в привычно повторяющееся рутинное действие, то есть в привычку. Однако с точки зрения структуралистского подхода мы можем предположить, что в пространстве реального семиозиса не существует «чистых традиций» и «чистых привычек», любое действие, воспринимаемое как традиция, содержит в структуре своего значения структурные смыслы, которые следует отнести к привычке, равно как и привычка не может быть полностью лишена семиотического содержания: любая рефлексия над привычкой неизменно откроет в ней глубину семиотики.

Больше сложностей возникает в связи со вторым признаком традиции, который мы обозначили как соответствие критерию воспроизводимости (повторяемости). Не разрешая возникающие при этом вопросы принципиально, мы предлагаем рассматривать «иррегулярные традиции» в качестве традиционных действий, которые при изменении условий могут стать

© Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М., 2025

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А.И. Герцена (проект № 85ВГ).

собственно традициями. Содержание традиции, таким образом, в нашей интерпретации априорно имеет семиотическое выражение. Причем соответствующий семиотический код должен быть достаточно понятным для участников коммуникации, в рамках которой совершается воспроизведение соответствующего семиотически значимого действия. При этом идентификация какого-либо действия в качестве традиции не может быть выполнена исключительно на основе субъективных оценок: то, что одни участники коммуникации могут маркировать как традицию, для других может всего лишь быть непонятым действием. Подобное происходит, например, когда традиция воспринимается в рамках не свойственного ей герменевтического горизонта, что, например, имеет место, когда туристы-иностранцы наблюдают неизвестные и не понятные для них религиозные ритуалы в качестве местной экзотики. В этом случае пространство воспринимаемых смыслов сужается до эстетического уровня; разумеется, эстетическое значение все-таки является значением, но оно не может вместить всё содержание семантики и семиотики. Традиция при таком восприятии не перестает быть традицией, хотя не все участники коммуникации способны воспринимать ее в качестве таковой. Коммуникативная ситуация, в рамках которой происходит восприятие традиции, не тождественна понятию «герменевтический процесс» по Гадамеру [2], поскольку предполагает стратификацию.

Степень открытости соответствующей коммуникативной группы не имеет принципиального значения, более того, подобно тому, как физическое уничтожение письменного текста является процессом создания нового текста [4, с. 50], внутренний диалог следует рассматривать не только как процесс коммуникации, но и как коммуникативную ситуацию, в пространстве которой может совершаться воспроизведение традиционного действия. Анализируя традицию в рамках концепции точек зрения, предложенной Б.А. Успенским [16], мы можем предположить, что точка зрения актора традиционного действия и наблюдателя вполне могут совмещаться, но в любом случае их наличие является необходимым.

Традиции, понимаемой в качестве коммуникативного действия, свойственно наличие герменевтического горизонта, в пределах которого происходит ее интерпретация. Широта этого горизонта зависит от тех смыслов, к которым апеллирует традиция, при этом чем традиция универсальнее, тем более узок априорно ей присущий герменевтический горизонт. При этом интерпретация традиции совмещается на двух герменевтических уровнях, которые по аналогии со структурой семиотического значения можно определить как категориальный и субкатегориальный. Категориальный уровень значения традиции предполагает рассмотрение традиционного действия с точки зрения значения образующих его семантических структур. Это своего рода внеконтекстуальное значение традиции, если под контекстом понимать совокупность герменевтических особенностей конкретной коммуникативной ситуации, в рамках которой происходит воспроизведение традиционного действия.

В рамках данного исследования основными критериями идентичности являются общность и отличительность [12]. Общность, формирующая идентичность, представляет собой сплоченность социума, образуемую единством в понимании и оценках событий исторического прошлого, близостью нравственных идеалов, единством отношения к таким культурным институтам, как религия, этика, семья, язык и т. д. Образующая идентичность общность обеспечивается сложным взаимодействием мифологем, идеологем и мифотеологем, обладающих значительным потенциалом иллюкутивного воздействия. Причем существует закономерность: потенциал иллюкутивности оказывается в данном случае пропорциональным потенциалу креативности. Отличительность позволяет включить формирующуюся идентичность в пространство культурной мифологии, тяготеющей к бинарным оппозициям. С точки зрения структурного подхода, идентичность невозможна без задействования элементов мифологического дискурса и свойственной ему оппозиции мы/они. Следует отметить, что в традиционном обществе семейные традиции во многом формируются под воздействием религиозной культуры. Поэтому изменение религиозной идентичности, как мы это видим, в частности, на примере крещения Руси, в итоге привело к формированию нового пласта семейных традиций. Так, традиции взаимной верности супругов, в настоящее время не ограниченные сферой религиозной этики, имеют в современной культуре четкое религиозно-этическое основание. Обосновать данную этическую норму моральными установками языческих религий проблематично, но, как мы видим на примере классического Рима, на определенных этапах развития общественного сознания возможно. Признавая наличие морально-этического аспекта брачного союза в Античности и других культурах Древнего мира [15, с. 21], необходимо признать, что четкое теологическое обоснование супружеская верность обретает именно в традициях авраамических религий.

В условиях десемiotизации такого кода возможен герменевтический конфликт (конфликт понимания). Так, например, незнание реальной христианской традиционной семейной культуры часто приводит к подмене традиционной семейной этики архаической, вытеснению традиции неспособной развиваться дотрадиционной архаикой. В частности, это проявляется на маргиналиях церковной жизни в бесплодных попытках руководствоваться в повседневности источниками канонического права периода Византии вне какого-либо их контекстуального анализа.

В соответствии со сказанным, необходимо разграничивать идентичность традиционную и идентичность привычную по степени разработанности семиотического смысла и – на субъективном уровне – на основе анализа особенностей понимания человеком символических смыслов, включенных в семиотический код соответствующей идентичности. Для привычной идентичности характерно некритическое и неотрефлексированное восприятие соответствующего семиотического кода, что в рамках семиотического дрейфа [5] соответствует движению в направлении семиотики знака.

Поэтому возникновение общественных движений типа пресловутого общества «Долой стыд!» было возможно только в пространстве культуры повседневности, утратившей способность понимать и воспринимать традиционный религиозный код. Сформированная религиозными традициями семейная этика становится частью идентичностной модели, достаточно устойчивой и консервативной, способной существовать достаточно длительное время и в условиях последовательной секуляризации культуры повседневности. Однако такое инерционное существование не бесконечно, примером чему являются, например, перформансы Парижской Олимпиады 2024 г., невозможные не только в «католической Франции» относительно далекого прошлого, но и в «секулярной Франции» 10–15 лет назад.

Осознание себя носителем традиции или их комплекса оказывается основанием и средством самоидентификации и идентификации других. Самоидентификация требует поддержания и возобновления так же, как и идентификация других, начиная с определенного ожидаемого состава ежесуточных молитв и стандартности требований к ним. В определенные периоды жизни (возрастная незрелость, особенно сопряженная с социальным взрослением, активизацией поведения и расширением круга контактов), в ряде ситуаций идентифицирующая традиция может ускользать, не восприниматься, не быть убедительной, наконец, восприниматься резко негативно со стремлением поскорее с нею порвать. Наступает состояние идентификационного вакуума. В случае изменения традиции исчезают основания для идентификации и ее привычные парадигмальные структуры. Это сопровождается тяжелыми и неприятными явлениями когнитивного, аффективного плана, включая осознание и переживание отчуждения, и выражается в изменениях поведенческих стратегий, что может достигать степени как блокады действий, паралича, так и паники с действиями нелепыми и нерезультативными. Чаще всего наблюдаются растерянность и стремление разрешить ситуацию – выйти из вакуума. Путь для этого (или отсутствие такового) определяется древностью традиции, нерушимостью, наличием санкций за ее нарушение (при этом разные стороны могут их использовать во взаимопротивоположных действиях и интересах), степенью новизны, а также свойствами личности – уровнем интеллекта, образованности, характером имеющихся знаний, изначальной толерантностью к ситуативным переменам, уровнем тревожности, вовлеченностью в группу и вообще склонностью к аффилиации и отождествлению себя с группой и иными социальными общностями, а также доступностью группы (общности) для полноценных контактов и коммуникации. Порой причастность к группе исключает сомнения в верности взглядов и поведения, даже если речь идет о нелепости и асоциальности (ср.: [3]). Весь комплекс указанных свойств, качеств и процессов глубоко семиотичен, поскольку не только связан со сферой текстов, напр., в виде способности их понимать, но относится к области семиотической прагматики.

Мы выделяем как основные разновидности указанного выше вакуума: индивидуальный, групповой и всеобщий; в последнем случае наступает глобальный идентификационный хаос, сдвиг привычных парадигм и привычного интерпретационного горизонта. Состояние вакуума может быть транзитивным, когда идентификационные трудности возникают и по отношению к окружающим, нетранзитивным – ограничиваются самим растерянным индивидом, и экстралокальным, когда идентичность нарушается по отношению к окружающим, но сохраняется по отношению к самому себе. В последнем случае индивид может первым констатировать изменения вокруг или сигнал об изменении идентификации к нему приходит со стороны, сдвиги замечены теми, кто находится вовне. Говоря об индивиде как об изолированном носителе традиции, мы, разумеется, подразумеваем, что некоторая социальная общность, сделавшая его причастным к традиции, в его жизни по крайней мере была (можно в индивидуальном порядке задать новые правила, но до превращения их в традицию придется как минимум ждать, хотя есть примеры сообществ сектантского типа, где мы можем видеть формирование традиции в относительно короткие сроки – за 20–30 лет).

Устойчивость традиции варьирует от полной стабильности (крайне жесткого традиционализма) до легкой и заранее предусмотренной изменчивости. Устойчивость может повышаться при синкретизме близких, но разных традиций, напр., религиозной и этнической – ряд старообрядческих общин фактически стали самостоятельными этническими группами.

Степень устойчивости и вариативности традиции соотносится с индивидуальным или групповым ожиданием, предпочтением и готовностью эти свойства традиции принять. При условном разделении традиции на устойчивую, умеренно варьирующуюся и подвижную каждой из них могут соответствовать разные типы ожидания (вернее, разные степени выраженности свойств этого ожидания). В результате образуются более или менее легкие для освоения и принятия и с разной степенью устойчивости комбинации. В возможности разных комбинаций лежит и исток личностных конфликтов в условиях проблематизации отношения к традиции и ощущения/неощущения идентификационного вакуума. Чем несовместимее свойства традиции и ожидания субъектов, тем вероятнее впадение в ситуацию вакуума.

Семиотико-интерпретационные трудности оживляются в случае изменения традиции и появления сомнений в аутентичности. Типичный пример: неясность, поменяла ли изменившаяся традиция свои коренные свойства и, соответственно, референцию к определенной конфессиональной общности с правом говорить от ее имени, осталась ли в пределах таковой, имеет ли место синонимия, фактическая омонимия или полное расхождение как в плане вещественных образов, так и в вербальной семантике (в последнем случае перед нами отчетливо разные традиции, хотя диахронически они могут восходить к общему источнику). Весьма известный случай –

постсоборные реформы в католицизме; их сторонники заявляют (более или менее искренне, что тоже надлежит учитывать), что полученные изменения катехизиса, каноники и особенно литургии только лишь задали новый исторический вариант (это чаще отстаивают типичные последователи соборного центризма). Иной вариант – указание на радикальную протестантизацию указанных компонентов, что усматривается как традиционалистами, так и рядом последовательных модернистов, разница лежит прежде всего в области оценки и формирования отношения, включая и отношения идентификационные: то, что для модерниста нормально и приемлемо, для традиционалиста является катастрофой, меняющей и перспективу спасения, и привычный быт с его религиозной составляющей. Отсюда идентификационный вакуум, нежелание и боязнь превращения в протестантов *de facto* и стремление к сближению и объединению с группами, сохраняющими традицию в максимальной неприкосновенности, даже если это и сопряжено с разного рода трудностями. Не случайно Священническое братство Св. Пия X оказалось столь жизнеспособным – оно обеспечивает для многих выход из идентификационного вакуума. Суждение Арх. М. Лефевра о необязывающем характере новой Мессы ввиду ее протестантизации есть закономерная реакция на слом литургической традиции, каковой далее на самом деле усугублялся все сильнее, так что потребовалось целенаправленное воспитание целого поколения молодых верующих, не просто ориентированных на реформированную традицию как на единственную, но, как правило, ничего не знающих о традиционализме и его истоках – т. е. дособорного, дореформенного церковного бытия. Например, сидеть перед дарохранильницей или реликвариумом, развалясь в кресле офисного типа, для них не акт осознанного вызова «устаревшему благочестию» и революционной смены идентичности с характерным для этого «романтизмом» и радикализмом, как это было в ранние периоды литургической реформы (приблизительно до 1990-х гг.), но привычная семиотика позы, воспринимаемая как обиходная норма. Носители противоположного взгляда не отрицают сами масштабные изменения, они высказывают их иную оценку: что ничего фатального и деструктивного эти изменения якобы не несут.

Следует различать принципиальное разрушение традиции и ситуационную невозможность осуществлять ее предписания. Второе может длиться долго, но не означает крушения традиции в целом. Так, главный раввин Москвы Ш. Шлифер, живя в коммунальной квартире, не мог соблюдать многие требования кашрута, но эти ситуативные изменения не уменьшали его приверженности предписаниям ортодоксального иудаизма. Попытки же некоторых либеральных групп пересмотреть кашрут как таковой могут считаться изменением, вносимым в саму традицию. Нельзя считать разрушением традиции санкционированные документами или носителем нормирующего авторитета вынужденные и чаще всего временные исключения вроде ослабления поста для больных, тяжело работающих, во имя мира в семье и т. д.

Ряд деталей традиции выступает в качестве структурных точек, формирующих пространство контроля подлинности. Таковыми подчас оказываются внешне непринципиальные детали, в ряде случаев вообще не прописанные как обязательные, но закрепленные в процессе оформления традиции. Их изменение показывает по меньшей мере риск, ситуацию неустойчивости и выхода из-под контроля. Необходимость существования таких точек создает богатую детализацию ритуала, когда отдельные детали могут показаться лишними, избыточными. Эта особенность оказывается связанной с консервативностью ритуала как его важнейшей характеристикой. Ранее мы предположили, что одним из условий корректного восприятия и воспроизведения традиции является «наличие семиотического ключа для определения «своего» и «чужого», «подлинного» и «неподлинного». В том числе в качестве такого ключа выступает стиль» [6, с. 158]. Развивая эту гипотезу, мы можем предположить, что подлинной традиции соответствует подлинная идентичность, тогда как идентичность деформированная проявляется в семиотике традиции неподлинной и в эстетике китча.

Как мы видим, стилистика китча может использоваться не только для насаждения псевдотрадиции и соответствующей ей искаженной идентичности, но и для агрессивной борьбы с традицией подлинной. Так, например, последователи «царя-патриарха-пророка Зосимы» (Леонида Власова, внесенного в Перечень экстремистов и террористов), объявляя себя его «присягнувшими подданными», монархистами, фактически конструируют новую идентичность, противопоставляя ее исторической российской монархической традиции, ее этическим нормам (император как первый дворянин Империи), эстетике аристократизма и т. д. В результате невежественные адепты безграмотного самозванца, в большинстве своем «простые люди, некоторые вообще без образования, которые не смогли реализовать в жизни»<sup>2</sup>, не только репрезентируются как «князь Херсонский» и даже «князь Московский и Московской области», но и претендуют на подлинность подобной репрезентации, одновременно демонизируя современную российскую цивилизационную идентичность и традиции российской государственности. При этом монархическая эстетика «нового царя», являясь очевидным китчем, свидетельствует о неподлинности соответствующей текстовой среды. Борьба с подлинной традицией ведется адептами «Зосимы» во имя отрицающего традицию культурно-эстетического китча.

Ритуалы могут вступать между собою в отношения омонимии, условной синонимии (различие собственно семиотического материала при принадлежности к одной и той же традиции, например, к одной конфессии), антонимии (с подобной же поправкой), что влечет дополнительные проблемы с идентичностью и зачастую усиленную рефлексию над ней. К

---

<sup>2</sup> «Русское царство под Ульяновской областью»: силовики не поддались «учению» Последнего Императора // [Электронный ресурс]. URL: <https://dzen.ru/a/Zemgg3mx1WzcIjl>. (дата обращения 02.03.2025).

феноменам такого рода можно отнести, например, западнообрядные приходы в православии. Смена ритуала чаще всего связана с изменением идентичности, но в любом случае она соединена с рефлексированием ее и целенаправленным осознанием. Порой могут возникать болезненные сомнения и неясности, в том числе это ситуации идентификационного кризиса, связанные не столько с неясностью ритуала, сколько с его неприсвоемостью, чуждостью. Является ли причиной изменение самого ритуала, изменение ли это провоцирует целый кортеж психологических явлений? В подобных случаях смена идентичности близка обращению планов [13, с. 143–152]. В этом контексте актуализируется и ценностный компонент ритуала, делающий его принятие/непринятие эмоционально окрашенным, актом витального выбора. Позволительно ставить вопрос о первенстве либо ритуала со своей аксиологией, либо проекции на него ценностного взгляда человека.

Также не вполне понятно, как варианты отношения к ритуалу, включая крайние варианты в виде гипоритуализма и гиперритуализма, задаются: извне или изнутри. Где находится центр тяжести их социального эффекта? В свете физиологически фундированной павловской (и рефлексологической в целом) парадигмы (см. в част.: [8–10], а также: [11, с. 50–52]), разводящей реакцию на реальность и реакцию на знак, следует предположить по меньшей мере заметное присутствие изначального физиологического субстрата. Индивидуальные особенности реакции на текст многожды описывались. Можно предположить существование типов личности, имеющих, помимо норморитуального сознания, гипо- и гиперритуальные склонности. Например, в спорте можно видеть неомифологический ритуал, отсылающий, например, к античной культуре, а можно физические нагрузки, сопровождающиеся рядом биохимических реакций [17, с. 409]. Примеры гиперритуализма, на наш взгляд, в немалом числе являет эпоха раскола, порожденного Никоновой справой (боязнь изменения ритуала стимулировалась расцветшей эсхатологической паникой). Примером гипоритуалистической личности можно считать Ш.М. де Талейрана, в свой первый жизненный период бывшего епископом, профессионально связанным с ритуалом высокой степени ценности. Католические ритуалы были для него столь же малозначительны, что и разные виды светских гражданских ритуалов, участником которых он становился по мере развития событий (не случайно карикатура «Многоликий Талейран», часто украшающая обложки труда Е.В. Тарле). Презентируемые этими знаками ценности, видимо, чужды настолько же. Маски идентичности менялись провоцирующе часто и легко, однако сама эта смена делала более понятным феномен Талейрана. Смена ритуалов давалась ему легко, при необходимости он и сам конструировал их – от «Республиканской мессы», совершенной на новом, гражданском алтаре, до пышной заупокойной мессы по Луи XVI, вызвавшей у некоторых упреки в беспринципности, ведь в период падения и гибели королевской четы сам Талейран группировался скорее с теми, кто ответственен за их гибель. Ситуативно талейрановский гипоритуализм сочетался с ритуальным

реализмом. Талейран, аристократ-рационалист по своему поведенческому и вообще психическому складу, хотел гарантий спокойной и вполне безбедной жизни, когда деньги не мешают рациональному созерцанию и в любой момент могут быть пущены на поддержание функционирования подсистем ее повседневного бытия (напр., приобретение книг, потеря которых была для князя болезненной, поддержку некоторых родственников, содержание прекрасных поваров, гастрономически обеспечивающих дипломатический процесс [14]). Насколько можно судить по биографическим реконструкциям, семиотическую значимость для князя имели бытовые ритуалы, фундированные богатством, которое выполняло инструментальную функцию. Важная их часть, ярко ритуальная – неспешная игра в карты глубокими вечерами с общением, ради которого устойчиво собирался талейрановский салон. Обожание многочисленных женщин имело в основном вербальную природу, за картами они имели возможность слушать наследника французского морализма вживую и ловить эlegantные фразы и новые *bon mots*, рождающиеся прямо в живом разговоре. Эти вечера протекали стереотипно, больших вариаций не было, да их и не хотели [7]. Роскошный замок Валансе был не просто системой качественной архитектуры (вплоть до фонтанов внутри), но и семиотической квинтэссенцией ценностных предпочтений Талейрана (ср., в част.: [1; 15]).

В итоге, говоря о коммуникативных функциях ритуала и его прагматике, также можно вспомнить об обращении планов, что делает возможным применение к нему двух основных моделей социальной роли (участие в ритуале нормируется функционально-ролевым паттерном). Что есть ритуал: внутренний сценарий или система внешних ожиданий по отношению к нему? Пожалуй, он может оставаться единым обращающимся *uroboros*’ом семиотики.

### **Список литературы**

1. Борисов Ю.В. Шарль-Морис Талейран. М.: Международные отношения, 1986. 320 с.
2. Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 226–323.
3. Концен П. Фанатизм. Психоанализ этого ужасного явления. М.: Гуманитарный центр, 2011. 374 с.
4. Лавров А.С. Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000. 574 с.
5. Лебедев В.Ю. Модель семиотического дрейфа в описании христианского религиозного ритуала // Полигнозис. 2008. № 1. С. 54–65.
6. Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Современные паттерны теологической эстетики // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2016. № 4. С. 155–164.
7. Лодэй Д. Талейран. Главный министр Наполеона. Самый талантливый и циничный политик за всю историю Европы. М.: Аст, Москва, 2011. 509 с.

8. Павлов И.П. Основа культуры животных и человека // Рефлекс свободы. М.: Книжный клуб Книгоvek, СПб.: Северо-Запад, 2011. С. 135–155.
9. Павлов И.П. Рефлекс цели // Рефлекс свободы. М.: Книжный клуб Книгоvek, СПб.: Северо-Запад, 2011. С. 75–82.
10. Павлов И.П. Физиология и психология при изучении высшей нервной деятельности животных // Рефлекс свободы. М.: Книжный клуб Книгоvek, СПб.: Северо-Запад, 2011. С. 82–98.
11. Почепцов Г.Г. Русская семиотика. Идеи и методы, персоналии, история. М.: Рефл-бук, 2001. 768 с.
12. Прилуцкий А.М. Современная российская идентичность как социокультурная реальность // Ценности и смыслы. 2018. № 4 (56). С. 22–33.
13. Степанов Ю.С. Язык и метод. К современной философии языка. М.: Языки русской культуры, 1998. 784 с.
14. Таньшина Н.П. Талейран: гений дипломатии. М.: Аст-Пресс, 2014. 127 с.
15. Тумов В.В. Правовые принципы регулирования брачных отношений в обществах Древнего мира // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Право». 2008. № 2 (4). С. 19–23.
16. Успенский Б.А. Поэтика композиции. М.: Искусство, 1970. 224 с.
17. Юдович Я.Э., Кетрис М.П. Российский ученый Симон Шноль и его герои. Сыктывкар: Коми республиканская типография, 2023. 524 с.

## **TRADITION AS AN IDENTITY**

**V.Y. Lebedev\*, A.M. Prilutskij\*\***

\* Tver State University, Tver

\*\* Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg

In modern media discourse, the concepts of «tradition» and «identity» are often used interchangeably, which leads to terminological difficulties. In this regard, there is a need to differentiate these concepts at the semantic and structural levels. In this regard, this article is devoted to the analysis of the structural and systemic relations existing between traditions and emerging identities in the space of everyday culture. The authors consider various types of traditions – religious, family, ethical, etc., and their impact on the formation of new identity models. The article is carried out within the framework of the semio-hermeneutic approach to the study of the phenomena of spiritual culture.

**Keywords:** *reproduction of tradition, traditional society, variability and stability of tradition, archaism, identity formation.*

*Об авторах:*

ЛЕБЕДЕВ Владимир Юрьевич – д-р филос. н., профессор кафедры теологии Института педагогического образования, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: Semion.religare@yandex.ru.

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – д-р филос. н., профессор, профессор кафедры социологии и религиоведения. ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена», г. Санкт-Петербург. E-mail: Alpril@mail.ru

*Authors information:*

LEBEDEV Vladimir Yurievich – PhD, docent, Professor, Professor Department of theology, Institute of pedagogical education and social technologies, Tver State University, Tver. E-mail: semion.religare@yandex.ru.

PRILUTSKII Alexander Mikhailovich – PhD, Professor, Professor Department of sociology and religious studies, Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg. E-mail: alpril@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 05.03.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.03.2025.