

ФИЛОСОФИЯ

УДК 1 (091)

Проблема традиции и философские стратегии современности

А. М. Соколов, Н. В. Кузнецов

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: *Соколов А. М., Кузнецов Н. В.* Проблема традиции и философские стратегии современности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. Т. 37. Вып. 4. С. 582–597. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.401>

Статья посвящена вопросу о соотношении становления философской методологии в эпоху модерна и проблематизации традиции в гуманитарном знании. Авторы считают, что тема традиции явилась одним из отправных пунктов развития гуманитарного знания и одновременно способствовала методологическому расширению философских исследований. Уже в конце XVIII в. романтики, увлеченные стариной, предприняли попытки рационального истолкования возникновения религиозных текстов Средневековья. Их преимущественный интерес к истории привел к догадке о том, что любая форма знания может быть рационально реконструирована. Но для этого следовало расширить фактографию каждого из исследуемых феноменов. Романтики тем самым во многом предвосхитили исследовательские интенции классического позитивизма, не оказываясь от определяющей роли интеллектуальной интуиции, схватывающей опытное содержание сознания понятием. В этом направлении развивалось все гуманитарное знание (история, психология, языкознание) второй половины XIX в. Особое внимание авторы обращают на интерес В. Дильтея к теме традиции и конгенитальность философской герменевтики и поздней феноменологии Э. Гуссерля. Далее на примере школы «Анналов» анализируется роль феноменологии и герменевтики в развитии исторической методологии и затем — роль последней в зарождении и развитии структурализма. К середине XX столетия образовался круг мыслителей, по мнению которых в традиции воспроизводятся древнейшие принципы, лежащие в основе мировоззрений всех известных цивилизаций. С этой точки зрения традиция предстает не просто как архаическое образование, а как непрерывно осуществляющийся университет, сохраняющий репродуктивную способность, несмотря на изменяющиеся внешние условия. Таким образом, оправданно говорить о космологическом и онтологическом статусе традиции. В заключение авторы выдвигают гипотезу, что философский

традиционализм Р.Генона и его последователей, декларируя неприятие новоевропейского рационализма, воспроизводит общую методологическую модель эпохи и предвосхищает интеллектуалов постмодерна.

Ключевые слова: традиция, методология, гуманитарное знание, история, философские стратегии, коллективная память, герменевтика, В.Дильтей, феноменология, Э.Гуссерль, структурализм.

Девятнадцатое столетие оказалось решающим в формировании современной картины мира. Наука не просто заявила себя как самостоятельный вид духовной практики, она и обнаружила специфические принципы внутренней дефиниции. Хорошо известны трудности, с которыми столкнулось гуманитарное знание при обосновании своей достоверности. Выход из кризиса наметился вместе с разработкой новых методологий: герменевтики, феноменологии, структурализма. Расширение проблемного поля гуманитарных наук раскрыло новые возможности для аргументации новаторских предположений. Позитивистский тип учености предопределил их дескриптивный характер. Поэтому нет ничего удивительного в том, что привлечение обильного эмпирического материала, интерпретируемого в контексте герменевтической, феноменологической или структуралистской стратегий, закономерно приводило и к возникновению понятийно-терминологических новшеств (архетип, интерсубъективность); и к принципиальному переосмыслению уже имеющихся понятий (феномен, экзистенция, субъект). В этом смысле «традиция» также вошла в круг философского интереса, как бы подготовленная историей, этнографией, языкознанием.

Тематическое определение традиции было универсальной реакцией на тотальную рационализацию действительности. Не исключено, что ограниченность формально-логических обоснований способствовала включению в исследовательский дискурс понятий, содержательно превосходящих классические индуктивные и дедуктивные определения. Впрочем, не лишним будет вспомнить, что Декарт, «рассуждая о методе», предписывал не противоречить общепринятому жизненному укладу. «Повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой <...> был воспитан с детства» [1, с. 263]. Так формулировал основоположник новоевропейского рационализма первое правило морали, предпосылая ему следующее размышление: «Начиная перестройку помещения, в котором живешь <...> необходимо предусмотреть другое помещение, где можно было бы с удобством поселиться на время работ <...>, чтобы иметь возможность прожить это время как можно более счастливо» [1, с. 263].

Предметный, исследовательский интерес к традиции как специфической и универсальной форме знания впервые выступил у романистов; точнее — у Шлейермахера¹. Правда, его программная установка во многом определялась вполне просвещенческим энтузиазмом, стремлением проявить скрытые «механизмы» рождения традиционных текстов. Архаические элементы культуры, герменевтически «препарированные», правильнее было бы квалифицировать как систематическое отрицание самой сущности традиции. Ведь коль скоро мы говорим о фундаментальных

¹ Справедливости ради нельзя не вспомнить Дж.Вико, идейно предвосхитившего систематические разработки методологии более поздних авторов.

основах бытия, то имеем в виду принципиально безусловные начала, несводимые ни к чему другому. Поэтому прав был Гадамер, когда отвергал психологические интенции родоначальника философской герменевтики.

И все же важно подчеркнуть, что именно Шлейермахер способствовал тому, чтобы гуманитарное знание включало, хотя бы формально, в исследовательские программы приемы, позволяющие вписывать изучаемые феномены в культурно-историческую структуру. Казалось бы, исключительно эстетическая установка на постижение художественного произведения прошлого исходит из общего понимания того, что «произведение искусства укоренено в собственной почве, в своем окружении...» Вне общего контекста оно понято быть не может и вообще теряет свою ценность. Отсюда историческое знание и начинает пониматься как то, что «открывает путь к возмещению утраченного и восстановлению традиции...» [2, с. 216]. В истории Шлейермахера интересует не столько ее феноменальное выражение, сколько подоплека событий, необходимая, субстанциальная предпосланность. Он вплотную приближается к идее о «пред-рассудочных» истоках исторических событий, схватываемых «историческим разумом» в акте «переживания». Следует, разумеется, помнить, что программа немецкого философа конечной целью имела реконструкцию творческого процесса, ибо только она позволяла постичь истинный смысл произведения.

Критикуемый Гадамером психологизм Шлейермахера может быть представлен как способ «расширения» субъекта, который, с одной стороны, вел к более адекватному пониманию художественного произведения; но с другой (и это не менее важно) — служил для нашего проникновения в нерелексированный автором порядок его жизненного пространства. Шлейермахер видел в индивидуальности безусловную «манифестацию всей жизни», так как «каждый носит в себе некий минимум каждого» [2, с. 237]. Другими словами, речь шла не просто о понимании литературного текста или другого художественного произведения, а о восстановлении всей полноты жизненных модуляций, дискурсивно невыразимых.

Правда, собственно исторический контекст еще не занимал Шлейермахера. Будучи романтиком, историю он рассматривал как результат божественной продуктивности. Интересное подтверждение тому можно найти у Дильтея в его комментариях к дневникам Шлейермахера: «...все явления существуют лишь как святыне чудеса, дабы направить рассмотрение на дух, который играючи их породил» (цит. по: [2, с. 244]). Здесь нельзя не согласиться с Гадамером, указывавшим на превалирование в Шлейермахере теолога над историком, ставившим по преимуществу «вопрос об одной библейской традиции». Тем более замечательно то, что идеи Шлейермахера нашли оригинальное применение в исторической науке, причем с использованием его собственных биографических материалов.

Выполненное Дильтеем «жизнеописание», по-видимому, меньше всего имело в виду скрупулезное изложение не слишком богатой событиями биографии выдающегося соотечественника. Дело было в стремлении предложить особую версию исторического знания, которое опиралось бы не столько на ограниченное количество фактов, сколько на неисчислимо количество интенций, их породивших. Дильтей, развивая герменевтическую методика своего предшественника, включил в исследовательский горизонт наряду с психологическим еще и социокультурный аспект.

Дильтей отчетливо представлял, что природа гуманитарного знания не может быть идентичной естествознанию. Степень фактических «взаимодействий» в сфере духа неизмеримо выше, нежели в природе. Кстати, можно упомянуть Ньютона, который совсем не был удовлетворен формальностью открытого им закона и до конца жизни пытался обнаружить магические силы притяжения. Причина того или иного исторического события, как правило, не может быть сведена к ограниченному и обозримому ряду воздействий. Но это не отменяет необходимости системности знания, опирающегося на очевидность. Немецкий философ по-своему интерпретировал декартовскую установку на достоверность, обращаясь к автобиографическим материалам как достаточно информативным и наиболее адекватным для понимания. «Автобиография — это высшая и наиболее инструктивная форма, в которой нам представлено понимание жизни» [3, с. 139]. Конечно, неповторимость индивидуального бытия обесценивает аналитический способ познания, так как искусственная реконструкция полученных в ходе анализа элементов, вероятнее всего, не будет иметь ничего общего с исходным предметом. С ним нельзя будет даже установить степень соответствия. Как писал Гадамер, «знание исторического мира основывается не на взятых из опыта фактах, которые затем вступают в ценностные соотношения; напротив, его базис — внутренняя историчность, присущая самому опыту» [2, с. 271].

Автобиографию Дильтей уподоблял лейбницеvской монаде, «специфическим образом воспроизводящей нам исторический универсум» [3, с. 139]. Следовательно, понимание жизненного пути должно привести к тому, «что обусловило этот путь в определенной среде». Дильтеевская точка зрения, несомненно, учитывала гегелеvское понимание «конкретного» как того, что несет в себе тотальность диалектического единства. «Проявление жизни, постигаемое индивидом, как правило, оказывается для него не только обособленным проявлением, оно как бы наполнено знанием об общности и отношением к внутренней жизни, существующей в общности» [3, с. 143].

Далее «определенная среда» соотносится философом с объективным духом, под которым он понимает «многообразные формы, в которых общность, существующая между индивидами, объективировалась в чувственном мире». Здесь особенно важно для уяснения характера дальнейшей тематизации традиции следующее указание: «В этом объективном духе прошлое есть для нас устойчиво длящееся настоящее» [3, с. 143]. Именно понятие «устойчивость» оказывается ключевым в сущностном определении традиции. Продолжение данного рассуждения не оставляет места сомнению: «Область духа охватывает стиль жизни, формы общения, целевые связи, образуемые обществом, обычаи, право, государство, религию, искусство, науки и философию» [3, с. 143].

Итак, согласно герменевтической установке Дильтея обращение к судьбе отдельного индивида предполагает ориентацию на целое, т.е. на общность, в которой раскрывается частное «выражение» универсального «выражаемого». Таким образом, «отношение между выражением и выражаемым переходит в отношение между многообразием проявлений жизни другого человека и внутренней связью, лежащей в основе этого многообразия» [3, с. 144]. Понятно, что такие связи имеют не телесную, а духовную природу, иначе какое отношение они имели бы к «объективному духу». Но именно телесный субстрат данных связей позволяет выявить в них устойчивые, закономерные структуры.

Совершенно очевидно, что герменевтическая методология Дильтея в основных чертах предвосхитила исследовательский принцип структурализма. Эмпирический материал предпосылается процедуре понимания, которая на этом основании трактуется как индукция. Однако такая индукция «относится к тому типу, в котором всеобщий закон выводится не из неполного ряда случаев, а из их структуры, системной организации, соединяющих случаи как части в одно целое» [3, с. 148]. Отличительной чертой подобной структуры, с логической точки зрения, оказывается то, что здесь предполагается целостность отношений, которая исходит не из генетически порождающейся временной последовательности, а из внутренних отношений.

Полемизируя с неокантианцами о природе ценностей как универсальных форм, обеспечивающих устойчивость духовного пространства, Дильтей отвергал трансцендентальный априоризм своих оппонентов, видя в нем рецидив догматизма. Сам же он стремился обосновать тезис, согласно которому универсальность, или идеальность, значений порождается исторической реальностью жизни. При чем индивидуальность, «переживания» которой служат исследователю исходным материалом для понимания действительности, мыслится в единстве поколения или нации.

Известно, что твердости позиции Дильтею удалось добиться благодаря «Логическим исследованиям Гуссерля». Данное обстоятельство тем более важно, что феноменологическая интерпретация раскрывает не психическое, а сущностно идеальное единство переживания. Гадамер верно обратил внимание на то, что строго логическое понимания «значения» как структурообразующей модели было истолковано Дильтеем в качестве «выражения жизни»: «Сама жизнь, эта текучая временность, предрасположена к выработке устойчивых единств значений. Жизнь истолковывает сама себя. Она сама имеет герменевтическую структуру» [2, с. 275]. Иначе говоря, «историческое сознание», в котором «жизнь» вполне себя обнаруживает, является структурообразующим принципом. Историческое сознание достигает всеобщности, когда полагает все элементы истории в качестве проявлений жизни, из нее возникших.

Итак, историческое сознание охватывает всю историческую фактичность и, обладая внутренней целостностью, может быть принято как действительно универсальное. Таким образом, становление «исторического разума» было попыткой систематического выражения мироощущения, в перспективе которого связь с прошлым оказывается едва ли не единственным способом укоренения человека в бытии. Поэтому закономерен вопрос, на котором сам Дильтей останавливается: каким образом относительные ценностные понятия исторических эпох превратились в нечто абсолютное? Пытаясь ответить на него, он, вероятно, исходил из того, что нравы, обычаи, религия, т. е. то, что принято называть традицией, основывается на знании жизни о себе самой. Интеллектуальное определение ее форм вызвано не чем иным, как внутренней необходимостью «в непостоянной смене чувственных восприятий, вожделении и ощущении стабилизировать нечто прочное, что делает возможным постоянную и единую направленность жизни» (цит. по: [2, с. 289]).

Достижение стабильности или прочности форм не может быть гарантировано индивидуальным сознанием. И сам Дильтей, как известно, говорил об «активном духе». Дальше можно только допустить, что, коль скоро история есть

проявление человеческой формы бытия и содержание ее раскрывается в религиозных, нравственных, эстетических и подобных им феноменах, «объективный дух» осуществляется через коллективное сознание. А. Ф. Зотов показал, что в дильтеевской картине мира «дух метафизики» называется «интеллигенцией». «Эта интеллигенция — не то духовное начало, которое существует в отдельном индивиду: она — процесс развития рода человеческого, который и есть “субъект”, обладающей “волей познавать”. Вместе с тем “как действительность” начало это существует в жизненных актах отдельных людей... Но существует оно именно в “тотальности человеческих натур”» [4, с. 159–160].

Дильтей, начав, казалось бы, с исключительно методологического вопроса о возможности гуманитарных наук, пришел к проблематике, захватывающей онтологический диапазон. Ведь в конечном счете новая самодовлеющая методология предполагает такой же самодовлеющий предмет исследования. Таковым у немецкого мыслителя оказывается история. На нее и указывает философ как на тотальность духовного мира.

Здесь не лишним будет вспомнить о конгениальности дильтеевских построений феноменологической системе Гуссерля. Дескриптивная методика, завершающаяся «интеллектуальной интуицией», без труда может быть элиминирована в концепции «исторического разума». Не составило бы также труда продемонстрировать, насколько сближаются феноменология и герменевтика в своих финальных понятиях «объективного духа» и «жизненного мира». В рамках данного рассуждения нет необходимости детально разбирать характер соотношения этих философских направлений. Достаточно обозначить их внутреннее согласие, сказавшееся на дальнейшей тематизации традиции.

Для этого целесообразно привести некоторые суждения философов, которые могли бы войти в общую монографию. Так, Дильтей писал: «Мир объективного духа предоставляет пищу нашему Я с самого детства. Этот мир образует тот медиум, в котором достигается понимание других людей и проявлений их жизни. Ведь все, в чем объективировался дух, содержит в себе нечто общее для Я и Ты. <...> Ребенок растет в определенных семейных правилах, нравах, которые он разделяет с другими членами семьи и которые включают в себя и распоряжения матери. До того, как ребенок научается говорить, он уже целиком погружен в медиум сообщества. И жесты, и выражение лица, движения и возгласы, слова и предложения ребенок научается понимать только потому, что они постоянно встречаются ему как тождественное по форме и по отношению к тому, что они означают и выражают. Таким образом, индивид ориентируется в мире объективного духа. <...> Проявление жизни, постигаемое индивидом, как правило, оказывается для него не только обособленным проявлением, оно как бы наполнено знанием об общности и отношении к внутренней жизни, существующей в общности» [3, с. 143].

Гуссерлевское суждение вполне могло бы выступить в качестве концептуального комментария к образному выражению Дильтея. В «Кризисе европейских наук» читаем: «Каждый достигнутый в смысловом развертывании феномен, и прежде всего данный в жизненном мире как само собой разумеющимся образом сущий, сам уже несет в себе смысловые и значимостные импликации, истолкование которых выводит нас к новым феноменам. Это целиком и полностью чисто субъективные феномены... духовные процессы, которые как таковые с сущностной

необходимостью выполняют функцию конституирования смысловых гешталтов» [5, с. 54]. И далее: «Мир, постоянно сущий для нас в потоке постоянно сменяющих друг друга способов данности, есть универсальное духовное завоевание <...> он стал таковым, и его становление продолжается в качестве единства духовного гештальта, в качестве смыслового строения — строения универсальной субъективности» [5, с. 156].

Последнее замечание, обращающее к проблеме «универсальной субъективности», особенно важно. Ведь еще в пятом «Картезианском размышлении» Гуссерль заявил ее как проблему «интерсубъективных сообществ более высокого уровня» [6, с. 252–259]. Поясняя свою мысль, он отмечал, что «для каждого человека мир конкретно дан только как мир культуры и как наделенный смыслом доступности для каждого» [6, с. 253]. При этом основатель феноменологии, уточняя понятие «безусловной доступности», относит к ней тот факт, что человек, живя в одной и той же природе, «соединяя свою жизнь с жизнью других», придает ей «форму мира культуры, мира, наделенного человеческими значимостями...» [5, с. 253].

Даже очень схематичное сравнение идей двух мыслителей позволяет заключить, что «для Гуссерля, как и для Дильтея, жизнь представляет собой единый всеохватывающий поток сознания, который конструирует все мыслимые жизненные миры и делает их понятными нам» [7, с. 244–245]. Как первый, так и второй, не принимая естественно-научного упрощения человеческой сущности, обнаружили совершенно новый горизонт ее понимания. Разумеется, как таковая традиция не рассматривалась ни Дильтеем, ни Гуссерлем в качестве философской проблемы. Но именно их усилиями культура раскрылась как самодостаточная форма бытия, не просто, как принято говорить, укорененная в нем, обнаруживающая себя как бытие.

Строго говоря, именно феноменологией завершается процесс методологического обоснования исторического мира. От Вико через немецких романтиков и Шлейермахера к «историческому разуму» Дильтея европейское самосознание усилиями Гуссерля обнаруживает себя в модусе «переживаемого людьми мира». Подобное «переживание», согласно Гадамеру, в определенном смысле позволяет говорить об «онтологии мира». Конечно же, речь идет о принципиально отличной от естественно-научной онтологии. «Такая онтология — это задача философии, предмет которой — сущностный порядок мира. Но понятие жизненного мира <...> подразумевает именно целое, в которое мы вживаемся как исторически живущие существа» [2, с. 298].

Феноменологическое свершение исторического самосознания привело к снятию установленного Просвещением противоречия между рациональным знанием и традицией. Герменевтико-феноменологический опыт позволил включить в общий порядок представления о мире вместе с рационально отрефлексируемыми элементами действительности и те, достоверность которых принимается разумом без последовательного анализа. Сформулированный Гуссерлем принцип интерсубъективности перевел понимание сознания как индивидуальной очевидности к усмотрению в нем очевидности сообщества. Вследствие чего само отношение к внешней определенности радикально изменяется. Авторитет или традиция, трактовавшиеся Просвещением как внешние, а потому недостоверные очевидности, теперь могли быть приняты как аксиоматические допущения, способствующие

щие постижению истины. Мотивация их достоверности опиралась на признание индивидуальным сознанием в авторитете или традиции большей компетентности, чем в себе самом. Такая установка принималась сознанием, открывавшем себя в соотношении с другими сознаниями и полагавшим свое содержание как плюрально обоснованное.

Индивидуальное сознание осуществляется как со-бытийность — перекресток интенций. Этот «обосновывающий плюрализм» захватывает и пространственную, и временную перспективы. И если авторитет условно относится скорее к пространственному порядку, то традиция — к порядку временному. Таким образом, идеи феноменологии открыли путь к формированию социоонтологии, в которой традиция в качестве универсального структурирующего со-знания занимает основополагающую позицию.

В связи с этим нельзя оставить без внимания концепцию памяти А. Бергсона. Как известно, французский философ попытался через память истолковывать всю природу сознания. Память — это конус, вершина которого символизирует индивидуальную память личности, а основание — прошлое жизни, неотъемлемой частью которой является индивид [8, с. 225–226]. Каждое индивидуальное сознание — это уникальная экспликация универсального опыта жизни. Между индивидуальным сознанием (памятью) и памятью универсальной нет четкой разделительной черты. Жиль Делёз в бергсоновском понимании памяти прямо отмечал ее онтологизирующий смысл: «По Бергсону, мы, прежде всего, перемещаемся назад в прошлое вообще: именно так он описывает скачок в онтологию. Мы действительно перескакиваем в бытие, в бытие-в-себе, в бытие-в-себе прошлого» [9, с. 268]. Получается, что индивидуальное сознание открывает себя через своеобразную ретроспективную редукцию, через перманентное выстраивание ситуативных уже случившихся отношений, актуализирующим его самого в настоящем.

Однако стремление Бергсона представить память в виде космической стихии ведет в конечном счете к устранению собственно исторического содержания в мировом процессе. Такого рода провиденциализм делает бессмысленным вопрос о ценности человеческой жизни. Снятие противоречия между индивидуальным и универсальным существованием у Бергсона исходит из первичной тождественности материального и духовного. Социально-философская часть его учения отличается упрощенным схематическим догматизмом. Так, представленное им понимание традиции показывает, что собственно творческий элемент свободы в ней минимизирован. И вообще непонятно, почему вдруг в каком-либо обществе «творческий дух» трансформируется в свою полную противоположность.

Здесь важно упомянуть поворот в собственно исторической науке, сменивший генерализирующую тенденцию на интерес к фактам, не вписывающимся в «историзирующие» схемы истории. Этот поворот явно обнаружил себя в знаменитой школе «Анналов». Академические новаторства Люсьена Февра, Марка Блока, Фернана Броделя и др. вполне можно рассматривать как практическое дополнение теоретических обоснований гуманитарных наук, проведенных герменевтиками и феноменологами. Они расширили горизонт исторического знания, включив в него данные не только экономики и географии, но также — психологии, лингвистики, этнографии. Для них важно было воссоздание не отдельных сторон действительности, а целостного представления о жизни людей, людей «из плоти и крови». Пони-

мая опасность эклектического механицизма, они обратились к анализу первичных феноменов «повседневности», в «монадном» универсуме которых постигали «ноэму» культуры. Не случайно именно ментальность стала всеобщим эквивалентом, с которым начали соизмерять историческую реальность антропологически ориентированные историки.

Как ни странно, схождение исторической и философской линий произошло в работах социолога Мориса Хальбвакса. «Представляя» социологию в редакции «Анналов», он хотя и полемизировал с историками, но во многом был им близок концептуально. Вместе с тем его философская подготовка (известно, что он был увлечен бергсонизмом) через тематизацию коллективной памяти способствовала развитию особого интереса к проблеме традиции. Предложенная им так называемая теория коммеморации (коллективной памяти), позже продолженная Филиппом Ариесом, может быть охарактеризована как описательная репродукция традиции.

Исследовательские приемы, предпринятые Хальбваксом, можно квалифицировать и как попытку своеобразного восполнения интенционального ряда. Так, Хальбвакс противопоставлял истории — рационально выстроенному знанию о прошлом — коллективную память, универсально выражающуюся в традиции. В отличие от истории, традиция выстраивается на основе эмоциональных связей. Именно поэтому правомерно говорить о «восполнении» интенционального ряда. В строгом смысле коллективная память традиции имеет дело не столько с прошлым, рафинированным от подлинных переживаний действительности, сколько с непрекращающимся, длящимся настоящим, удерживающим духовную идентичность как индивида, так и общества.

Именно с традицией Хальбвакс соотнес процесс, в течение которого индивидуальные воспоминания встраиваются в структуры коллективной памяти. Важнейшим фактором такого интегрирования выступает специфика социальных связей, ориентирующих индивидуальное сознание на усвоение определенных образов, с помощью которых оно идентифицирует себя в горизонте данной традиции. Ведь коллективная память — это сложное переплетение общественных нравов, идеалов и ценностей, отмечающее границы «социального» воображения в соответствии с позициями тех социальных групп, к которым относятся их участники. Через взаимосвязь этих отдельных образов формируются социальные рамки коллективной памяти, обеспечивающие воспроизводимость традиции.

Таким образом, глубина, стойчивость и форма традиции отражают конфигурацию социальных сил, создающих структуру человеческого бытия. Примечательно то, что, исследуя разнообразные варианты устойчивых отношений — религиозных, семейных, сословных, — Хальбвакс подметил поливариативность их актуализации в жизни. Одни из них, такие как религиозные догмы, могут препятствовать динамике обновления, другие — хозяйственные, политические — наоборот, ее стимулируют. Продолжая мысль Хальбвакса, вполне можно было бы найти примеры, которые показали бы, что и религиозный догмат способен не только препятствовать продуктивным инновациям. Например, католическое *filioque* послужило мощнейшим стимулом трансформации средневековых норм жизни в ренессансные.

Французский исследователь обнаружил неизбежность модификации традиции. Само собой, процесс этот протекает так медленно, что накапливающиеся изменения становятся заметными только для историков, охватывающих критиче-

ским взглядом отдельные репрезентации традиции на протяжении длительных периодов времени. Но вместе с тем, согласно теории Хальбвакса, традиция предстает едва ли не следствием произвольных актов, направленных на поддержание устойчивости социальных связей. А коллективная память есть всего лишь механизм передачи необходимых моделей отношения к миру. Так, во всяком случае, приходится думать, ознакомившись с его анализом становления новозаветной традиции.

Современный английский исследователь П. Хаттон пишет о Морисе Хальбваксе: «Изучая скорее образы и места коммеморации Святой Земли, чем связанные с ними учения, он оставил в стороне вопрос об интеллектуальном содержании христианской традиции и вместо этого сосредоточился на расшифровке форм ее коммеморативной репрезентации» [10, с. 268]. Сама по себе традиция в таком случае представляется конструкцией с достаточно случайным содержанием, весь интерес которого состоит в субстрате, необходимом для функционирования коллективной памяти. Несмотря на подобный социологический формализм, нельзя не отметить значения, которое приобрели исследования коллективной памяти в понимании традиции. Последняя, безусловно, осуществляется посредством коллективной памяти. Тем не менее истолкование ее в духе практического функционализма лишает традицию свободного творческого начала и самодостаточности.

Ведь дело не в специфике искусственного ландшафта, олицетворяющего традицию, а в том, что данный ландшафт оформляет. Собственно святые места, общезначимые для Руси, появились уже после того, когда было достигнуто духовное единение русских земель. Думается, было бы очень наивно полагать, будто возведение Новоиерусалимского храма при патриархе Никоне преследовало цель укрепления веры паствы. Лишения, на которые идут люди, создавая сакральные сооружения, обретают смысл не в прагматической, а в безусловной, категорической, как мог бы сказать Кант, модальности.

Соответственно, и социальные рамки, которыми задается функционирование коллективной памяти, содержание традиции не определяют. В противном случае иудаистская ментальность воспроизводила бы прежние, ветхозаветные образцы духовности, а не никому ранее неизвестные христианские. Кроме того, определяющая роль социальной среды сомнительна еще и потому, что ее вариативность значительно ниже той, что присуща проявлениям традиции.

Заслуга Хальбвакса несет скорее отрицательное значение. Его усилия, направленные на обоснование служебной роли традиции в осуществлении коллективной памяти, могут быть переключены в прямо противоположном смысле. И социальная среда, и зависящая от нее коллективная память есть феноменальное выражение сущностного содержания традиции. Именно ее сущность не может быть объяснена из социальной феноменальности и требует дальнейшего прояснения.

Позитивистского формализма в значительной степени удалось избежать младшему соотечественнику Хальбвакса Филиппу Арьесу. Приняв общие методологические принципы своего предшественника, Арьес сосредоточился на личностно-интимной стороне социальных связей. В непосредственном социальном контакте он предполагал обнаружить элементарные, очевидные факторы жизнеустойчивости культуры. Арьес стоял у истоков микроисторического метода. Как и Хальбвакс, он противопоставлял, правда несколько иначе, традицию истории. Его убеждением было то, что школьная, или империалистическая, история разрушает традицию,

вырывает память из специфических условий ее существования, трансформирует связи, благодаря которым традиция процветает.

Сам Арьес весьма тонко подметил причину антитрадиционной деформации европейского самосознания. Дело в том, что в более опасном средневековом обществе люди беспокоились об элементарном выживании. Это заставляло их опираться на стабильность своих социальных обычаев. К XIX столетию они больше стали заботиться о личной самореализации, стимулирующей перемены. Отчасти этим можно объяснить и характер исторической науки, зачастую следующей в русле произвольных идеологических доктрин. Обращение к традиции — это не в последнюю очередь методологическая новация, за которой стоит желание избежать искусственной предпосылочности исследования, опирающейся на общеизвестную фактографию. Традиция открывается исследователю в первую очередь как постоянно расширяющийся горизонт феноменов, каждый из которых отсылает к целому ряду новых феноменов, а вместе они обращают сознание к интуиции смысла.

Рассматривая традицию «как хранящийся в живой памяти ансамбль человеческих переживаний», Арьес обратился к истории ментальностей. Ментальность проявляет повседневный облик коллективного сознания, до конца не отрефлектированного и не систематизированного. Идеи на уровне ментальностей представляют собой модели восприятия социальной средой разного рода индивидуальных помыслов, постоянно видоизменяющихся под воздействием этой среды. В ментальности раскрывается то, о чем изучаемая историческая эпоха сообщить не в состоянии. Интерес исследователя ментальностей обращен не столько к стилизованным образцам поступков, идей, намерений элиты, сколько к проявлениям жизненной феноменальности широких слоев населения. «Если идеи высказывают и вырабатывают не многие, то ментальность — неотъемлемое качество любого человека» [11, с. 7]. Она высказывается на языке символов, ритуалов, жестов, обычаев, верований, суеверий. Ментальность представляет собой как бы «субстанциальную сторону истории, которая освещает инерционную силу традиции, ее способность сопротивляться импровизации» [10, с. 238].

Прав А. Я. Гуревич, который утверждал, что «ментальности образуют свою особенную сферу, со специфическими закономерностями и ритмами, противоречиво и опосредованно связанную с миром идей, в собственном смысле слова, но ни в коей мере не сводимую к нему» [11, с. 7]. Суть дела опять-таки сводится к стереотипам мышления, сохраняющимся и воспроизводимым благодаря коллективной памяти. Раскрытие механизмов коллективной памяти вело Арьеса к постижению содержания традиции, так как она держится на стереотипах мышления, передаваемых от одного поколения к следующему через огромные промежутки времени.

Примечательно, что одной из ключевых работ Арьеса, посвященных природе ментальностей, является исследование о феномене смерти в истории европейской культуры. Восприятие смерти — наиболее интимное и глубокое в опыте человеческой жизни. Не случайно оно занимает едва ли не центральное место в философии экзистенциализма. В своей книге французский историк дал детальное описание «образов смерти», через которые реконструирует обширный ценностный горизонт европейской культуры. Сюда входят аспекты сугубо интимного порядка: субъективные переживания смертности, эстетическое к ней отношение, сопряженность этих переживаний с переживанием собственной телесности, индивидуальности

в целом. Но здесь же открывают себя семейные, сословные аспекты жизни, и даже формы церковно-догматических определений.

Упреки в адрес Арьеса в несистематичности изложения справедливы лишь отчасти. Систематичность предполагает в первую очередь строгую последовательность изложения, Арьес же стремился описать процесс трансформации стереотипов сознания, а не последовательность событий. Традицию нельзя изобразить как последовательность дискретных состояний сознания, в которых новые стереотипы заменяют собой старые. Ее динамика полихронична, т. е. включает в себя множество относительно самостоятельно развивающихся компонентов. Они подчинены, правда, некоему общему принципу, но сам этот принцип может быть выражен только через совокупность структурных связей. Самые интимные феномены действительности оказываются «концентрированным» выражением «коллективного бессознательного», которое в свою очередь опознается в подбочастных проявлениях социальной действительности.

Можно сказать, что в исследовательской программе Арьеса выразился сугубо академический интерес. Здесь традиция не более чем утраченный, но ожидающий восстановления элемент истории. Нацеленность французского историка определить место древности в нынешней историографии привела к «легализации» традиции в гуманитарном знании. Он очертил фронт научного интереса к традиции, настаивая на необходимости ее оценки как неустранимого наследия. Если Хальбвакс провел строгую демаркационную линию между историей и традицией (история начинается там, где заканчивается традиция), то Арьес саму эту линию представил как поле взаимного перехода традиции в историю. Для него память о прошлом оказывается в центре идентификации настоящего.

Завершение этой академической стратегии произошло в структурализме, и особенно в структурализме Мишеля Фуко. Значение Фуко в теории исторического знания, по выражению П. Хаттона, «определяется его отрицанием традиции в качестве основания исторического исследования» [10, с. 273]. В структурализме вообще традиции опять отводится только служебная роль. Хаттон отмечает, что «Фуко изучает традиции, чтобы понять культурный процесс риторического производства, определяющий иной путь к будущему» [10, с. 284]. В западноевропейском структурализме традиция редуцируется к надындивидуальной структуре, проявляющейся в языковых структурах, в том, что Фуко назвал «дискурсом». Все формы жизненного опыта превращаются в риторические фигуры.

При таком понимании действительности традиция лишается своей самодостаточности. Порядок дискурса задается не идеями, в нем содержащимися, а способами, которыми он создается. По сути, дискурс есть полное отвержение самой возможности традиции. Стандартизируя все формы деятельности, он нивелирует любые проявления самобытности, которые в силу своего существа всегда находятся в отношении внешнего — но не внутреннего — противоречия друг другу. Тем самым в дискурсе традиция трансформируется в идеологию. Практически это ведет к тому, что теперь все феноменальное, т. е. смысловое, определение сущего навязывается господствующим дискурсом. Следовательно, не только традиция, но и история в целом лишаются своей значимости. Господствующий дискурс приобретает характер всеобосновывающей матрицы. В таком случае вопрос об идентичности человека также теряет смысл.

Традиция противостоит дискурсу. Ей не свойственно унифицированное представление о порядке существования действительности. Она удерживает в себе множество несовпадающих линий жизненного уклада. Сущность этого уклада улавливается только в ничем не обусловленном акте ценностного предпочтения. Такая позиция представлена в учении Гадамера. Можно сказать, что немецкий философ попытался сохранить европейскому самосознанию надежду и на возвращение к своим духовным истокам, и на восстановление хронологической идентичности.

Замечательно, что именно французская мысль, которая на протяжении двухсот лет заявляла себя проводником идеалов свободы, в своей последней ипостаси фактически пришла к ее отрицанию. Согласно «дискурсивному» пониманию истории все ценностные установки, ориентиры, нормы суть приемы, используемые политическими субъектами для удержания власти. Гадамер же попытался возратить мысль к убеждению, что нравы, обычаи «переживаются в свободном акте, но отнюдь не создаются и не обосновываются в своей значимости свободным разумением». И «основание их значимости» Гадамер называет «традицией» [2, с. 333].

Тем самым немецкий философ в значительной степени скорректировал понятие о разумности и сделал это в соответствии с базовыми европейскими ценностями. Он акцентировал интерес на этической стороне разумности: «В действительности традиция всегда является точкой пересечения свободы и истории как таковых. Даже самая подлинная и прочная традиция формируется не просто естественным путем, благодаря способности к самосохранению того, что имеется в наличии, но требует *согласия, принятия заботы* (курсив авт.). По существу своему традиция — это сохранение того, что есть, сохранение, осуществляющееся при любых исторических переменах. Но такое сохранение суть акт разума...» [2, с. 334].

Другими словами, если разумность может быть сведена к рациональности, то последняя не может быть редуцирована к логоцентрической дискурсивности. Далее Гадамер продолжал: «...основным моментом нашего отношения к прошлому <...> — является не дистанцирование от исторически переданного и не свобода от него. Скорее, мы всегда находимся внутри предания <...> оно всегда и сразу является для нас чем-то своим, примером или предостережением, самоузнаванием, в котором важно <...> не столько познание, сколько непосредственное слияние с преданием» [2, с. 335].

Этим рассуждениям Гадамер предпослал методологическое обоснование, поясняющее необходимость включения истории в порядок человеческого существования. Здесь он обращается к «онтологической концепции временного горизонта» Хайдеггера, в соответствии с которой «временность — это способ бытия самого понимания» [2, с. 168]. Невозможно претендовать на разумность без адекватного соотношения своей мысли с тем, что ей предшествует. В качестве обязательного постулата познания Гадамер предложил «признать историческое предание в его притязании на то, чтобы быть услышанным» [2, с. 425]. Искусственное прерывание связи с преданием чревато разрушением его истинного смысла. «Историческое сознание, — писал Гадамер, — не должно полагаться на те методолого-критические приемы, с которыми оно подходит к своим источникам <...> Оно должно учитывать и свою собственную историчность. Укорененность в предании не ограничивает свободу познания; напротив, она-то и делает ее возможной» [2, с. 424–425].

Еще более категорично эта идея выражена в учениях мыслителей, долгое время считавшихся интеллектуалами-чудаками, оригиналами, любителями экзотики. Интерес к восточным культурам, далеко превосходящий границы академической любознательности, присущей университетским профессорам, в самом деле мог вводить в заблуждение тех, кому западная цивилизация виделась апофеозом мировой истории. Критика, иногда достигающая степени полного неприятия европейских ценностей, могла вызвать у них скорее такое же полное недоумение, чем желание компетентно оппонировать непримиримым противникам прогрессизма, индивидуализма, либерализма. Формой реализации этого, может быть, самого принципиального противостояния в истории западноевропейского мышления стала попытка возвращения к идеалу традиции.

Казалось бы, на протяжении всего XIX и XX в. тема традиции уже не покидала умы европейцев. Но даже самые убежденные апологеты традиции среди общепризнанных авторитетов истории, этнографии, философии рассматривали и рассматривают ее, как правило, в методологическом контексте — как необходимый элемент историко-культурного анализа. Так, герменевтический взгляд усматривает в традиции только реликтовые начала культуры, сказывающиеся в современности лишь опосредованно и не определяющие ее судьбу.

К середине XX столетия образовался круг мыслителей, для которых в традиции воспроизводятся древнейшие принципы, лежащие в основе мировоззрений всех известных цивилизаций. При такой точке зрения традиция предстает не просто как архаическое образование, а как непрерывно осуществляющийся универсум, сохраняющий репродуктивную способность, несмотря на изменяющиеся внешние условия. Таким образом, оправданно говорить о космологическом и онтологическом статусе традиции. Но философский традиционализм, основанный Р. Геноном, — это следующий этап в истории и философии в целом, и гуманитарных наук в частности. Поэтому в заключение мы хотели бы выдвинуть предположение, что, несмотря на декларирование радикального неприятия новоевропейского рационализма, традиционалисты в своих интеллектуальных изысканиях фактически воспроизводят методологические принципы, которые пытаются опровергнуть. И в этом они предвосхищают интеллектуалов постмодерна.

Литература

1. Декарт, Р. (1989), *Сочинения: в 2 т., т. 1*, М.: Мысль.
2. Гадамер, Г. Х. (1988), *Истина и метод*, М.: Прогресс.
3. Дильтей, В. (1988), *Переживание и автобиография*, *Вопросы философии*, № 4, с. 135–152.
4. Зотов, А. Ф. (2001), *Современная западная философия*, М.: Высшая школа.
5. Гуссерль, Э. (2004), *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*, СПб.: Владимир Даль.
6. Гуссерль, Э. (2003), *Картезианские размышления*, СПб.: Наука.
7. Губин, В. Д., Стрелков, В. И. (2007), *Власть истории: Очерки по истории философии истории: Курс лекций*, М.: РГГУ.
8. Бергсон, А. (1992), *Материя и память*, в Бергсон, А., *Собрание сочинений: в 4 т., т. 1*, М.: Московский клуб.
9. Делез, Ж. (2001), *Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза*, М.: PERSE.
10. Хаттон, П. (2003), *История как искусство памяти*, СПб.: Владимир Даль.

11. Гуревич, А. Я. (1992), Филипп Аррьес: Смерть как проблема исторической антропологии. Предисловие, в Аррьес, Ф., *Человек перед лицом смерти*, М.: Прогресс-Академия, с. 5–31.

Статья поступила в редакцию 12 марта 2021 г.;
рекомендована к печати 17 сентября 2021 г.

Контактная информация:

Сokolov Алексей Михайлович — д-р филос. наук, доц.; docentsokolov@yandex.ru
Кузнецов Никита Всеволодович — д-р филос. наук, доц.; nikita2554@mail.ru

The problem of tradition and philosophical strategies of modernity

A. M. Sokolov, N. V. Kuznetsov

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Sokolov A. M., Kuznetsov N. V. The problem of tradition and philosophical strategies of modernity. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2021, vol. 37, issue 4, pp. 582–597. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.401> (In Russian)

The article is devoted to the question of the correlation between the formation of philosophical methodology in the modern era and the problematization of tradition in the humanities. The authors believe that the theme of tradition was one of the starting points for the development of humanitarian knowledge and, at the same time, contributed to the methodological expansion of philosophical research. Already at the end of the 18th century, romantics, fascinated by antiquity, made attempts to rationalize the emergence of religious texts from the Middle Ages. Their predominant interest in history led to the assumption that any form of knowledge can be rationally reconstructed. However, in order to do this it was necessary to expand the factual account of each of the studied phenomena. The romantics thereby largely anticipated the research intentions of classical positivism, without turning away from the defining role of intellectual intuition, which grasps the experimental content of consciousness with a concept. All humanitarian knowledge (history, psychology, linguistics) from the second half of the 19th century developed in this direction. The authors pay special attention to W. Dilthey's interest in the topic of tradition and the congeniality of philosophical hermeneutics and the late phenomenology of E. Husserl. Further, the role of phenomenology and hermeneutics in the development of historical methodology is analyzed on the example of the Annales school, and then the role of the latter in the origin and development of structuralism. In conclusion, the authors hypothesize that the philosophical traditionalism of R. Guenon and his followers, declaring their rejection of New European rationalism, reproduces the general methodological model of the era and anticipates postmodern intellectuals.

Keywords: tradition, methodology, humanitarian knowledge, history, philosophical strategies, collective memory, hermeneutics, W. Dilthey, phenomenology, E. Husserl, structuralism.

References

1. Descartes, R. (1989), *Works in 2 volumes, vol. 1.*, Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
2. Gadamer, G. H. (1988), *Truth and method*, Moscow: Progress Publ. (In Russian)
3. Dilthey, W. (1988), Experience and autobiography, *Voprosy filosofii*, no. 4, pp. 135–152. (In Russian)
4. Zotov, A. F. (2001), *Modern Western philosophy*, Moscow: Vysshaya shkola Publ. (In Russian)
5. Husserl, E. (2004), *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*, St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (In Russian)

6. Husserl, E. (2003), *Cartesian reflections*, St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
7. Gubin, V.D. and Strelkov, V.I. (2007), *The power of history: Essays on the history of the philosophy of history: A course of lectures*, Moscow: RGGU Publ. (In Russian)
8. Bergson, A. (1992), Matter and memory, in Bergson. A. *Collected works in 4 vols., vol. 1*, Moscow: Moskovskii klub Publ. (In Russian)
9. Deleuze, G. (2001), *Empiricism and Subjectivity: an experience about human nature according to Hume. Kant's Critical Philosophy: the doctrine of abilities. Bergsonism. Spinoza*, Moscow: PERSE Publ. (In Russian)
10. Hutton, P. (2003), *History as the art of memory*, St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (In Russian)
11. Gurevich, A. Ya. (1992), Philippe Ariès: Death as a problem of historical anthropology. Preface, in Ariès, Ph., *A man in the face of death*, pp. 5–31, Moscow: Progress-Akademiia Publ. (In Russian)

Received: March 12, 2021

Accepted: September 17, 2021

Authors' information:

Alexey M. Sokolov — Dr. Sci. in Philosophy, Associate Professor; docentsokolov@yandex.ru
Nikita V. Kuznetsov — Dr. Sci. in Philosophy, Associate Professor; nikita2554@mail.ru