**Путь к традиции: опыт теоретического осмысления понятия традиции**

Захарченко М.В.

**Понятие традиции в современном идеологическом сознании**

Сегодня в идеологическом процессе в России наряду с идеями глобализации отчетливо звучит лейтмотив "восстановления": восстановления разрушенных форм жизни, отношений собственности, власти, восстановления исторической памяти, достоинства и самосознания, восстановления преемственности в культуре. Сегодня часто звучит лозунг "возрождения наших традиций". Это и выбор, и культурное усилие, и призыв, и трагикомический маскарад, и подлинное историческое творчество. Необходимо хорошо представлять способ жизни традиций в истории, чтобы усилия по их "возрождению" (по "реконструкции" и "преодолению" тоже) были уместными и точки приложения сил – осмысленными.

Проблематика традиции лежит в русле ключевых проблем теории общества, но его теоретическая разработка вызывает значительные трудности. Во-первых, налицо неопределенно–огромное многообразие явлений, подводимых под понятие "традиции". Налицо склонность отождествлять традицию с "культурой вообще". Во-вторых, понятие традиции идеологически перегружено и "эмоционально перегрето", обладает высоким ценностным напряжением (Е.Шацкий, 59). Оно "излучает метафизический пафос" (Дж. Боас, 2). Вызывая у всех сильные эмоции, положительные или отрицательные, такие понятия по сути совершенно безотчетны, они обозначают либо "все вообще", либо вообще ничего не обозначают. В-третьих, такая теоретическая разработка требует полидисциплинарных усилий, мы же продолжаем жить в мире узкоспециализированного научного познания.

Этимологически термин "традиция" означает "передачу". В родном языке точное значение термина - это "предание". Вслушиваясь в звучание сказа родного языка, А.С. Пушкин пробуждает глубинное звучанье слова: "дела давно минувших дней, преданья старины глубокой", – предание устанавливает отношение свободного взаимного признания между поколениями живыми и ушедшими. В предании предки становятся "вечно живыми", передавая заповедное, с надеждой и верой, что переданное будет принято: "Да ведают потомки православных земли своей минувшую судьбу". Не "ведайте", но "да ведают", подобное "да будет": слово, обращенное к свободному и ждущее свободного отклика и ответа.

В словарных и энциклопедических статьях традицию, как правило, связывают с проблематикой "наследования", интегрируя в это понятие объекты, способы и механизмы наследования, а также унаследованное содержание. Указывается на важное значение традиции в обеспечении устойчивости культуры и отмечается, что значение традиции особенно велико на первоначальных ступенях развития общества и уменьшается по мере прогрессивного развития.

Такое определение отражает объективное состояние научного сознания. В отношении понятия традиции продолжает господствовать установка, сформированная в рациональном дискурсе Нового Времени и закрепленная в массовом идеологическом сознании усилиями Просвещения. Мишель Фуко (3) определил ее как "установку на современность". В дискурсе Нового Времени формируется бинарная оппозиция "традиция и современность", при этом традиция исключается из рационального опыта. В эпистемологии знание "по традиции" трактуется как знание, не подтвержденное собственным опытом познания. В антропогуманитарном праксисе, содержанием которого является созидание человеком самого себя и собственной социальности, деятельность, направленная на совершенствование, связана с преодолением традиционности и с деконструкцией рамок традиционного сообщества, по определению узких и неизбежно стесняющих человека.

Вместе с тем, реакция традиционалистов и мощный поток научных исследований, направленных на исследование феноменов исторической преемственности и наследования в культуре утвердили понимание феномена традиции как важного условия, стабилизирующего общественное развитие. В особенности немецкие историческая, философская и социологическая школа сформировали установку на отношение к традиции в идеологии "духовного родства", преемственности духовно-исторического опыта. Достойный венец немецкой мысли, много работавшей в данном направлении – философская программа Гадамера (14), понимающего традицию как "герменевтический круг", создающий саму возможность человеческого общения и человеческого понимания на различных временных дистанциях.

Проблематика традиции звучит во всех подходах, заявивших себя с начала столетия, когда историки повернулись к проблеме культуры. Конкретным этнологическим исследованиям и развитию методологии этнологического познания мы обязаны тем, что произошла переоценка старого взгляда на традицию, при котором традиция исключалась из рационального опыта. Сегодня специфическая рациональность традиции вызывает живой исследовательский интерес.

60-х годов явно обозначился общетеоретический интерес к традиции. Мы связываем этот факт к наступлением новой фазы в геополитическом развитии мира (Wallerstein, 5; Фурсов, 52). и с повсеместной интенсификацией процессов модернизации, востребовавших средства для конструктивного освоения конкретных традиций. Теория развивается отчасти как ответ на прагматические запросы, отчасти как "незаинтересованное знание": самопознание, создающее предпосылки для более глубокого осмысления феноменов наследования в культуре.

В обширной литературе по проблематике модернизации оппозиция "традиции" и "современности" строится по универсальной схеме "преодоления традиции". Либерализм как историческая индивидуальность претендует на то, что предложенный им принцип самоорганизации общественной связи носит универсальный характер, в силу чего либерализм способен переопределить на своих основаниях все иные исторические индивидуальности. В течение всего ХХ века активно преобразуются способы самоорганизации, заложенные в основании различных культур. Это процесс модернизации, и он двояк. С одной стороны, это процесс "вхождения в мировую цивилизацию" для ряда новых стран; в аспекте трансформаций самосознания он осуществляется в парадигме "преодоления традиции" и освоения "установки на современность". С другой стороны, это освоение культурных ресурсов "традиционных обществ", осуществляемый в парадигме "игровой цивилизации".

Универсализируя "установку на современность" посредством бинарной оппозиции "традиция – современность", идеология либерализма во многом ответственна за то, что сегодня мы с трудом разбираемся в палитре разнообразных "традиций" и "традиционализмов". До тех пор, пока в отказе принимать "установку на современность" как всеобщую и обязательную мы будем видеть проявление "просто традиционализма", без дальнейших исследований и определений, нам трудно будет разглядеть великое многообразие исторических индивидуальностей, определяющих свою родовую судьбу в пересечении различных линий наследования

"Традиционные общества" оказались чрезвычайно многообразными и "традиция" чрезвычайно устойчивой и неподатливой. В противоположность установке на современность явно манифестировала себя также и установка на традицию. Сегодня культурный, политический, религиозный, социальный, психологический и др. традиционализм – это теоретически обоснованные установки, позволяющие выстраивать более-менее долгосрочные стратегии в развитии. Так, сегодня задачи модернизации видят уже не в том, чтобы изменить традиционные принципы организации жизни, но в том, чтобы освоить современные технические средства цивилизации и поставить их на службу сохранения традиционных принципов индивидуальной и общественной самоорганизации в новых условиях. При этом, как замечает Гаман, "традиционные ценности только тогда имеют шанс на выживание в условиях модернизации, когда технология их трансляции также является объектом постоянной модернизации" (Гаман, 17; см. также 38)

**Понятие традиции в классической и неклассической социологии**

В отечественной словарной и энциклопедической литературе понятие традиции раскрывается, как правило, в ключе понятий классической социологии и связывается с проблематикой общественного наследования. Так, в словаре "Культурология ХХ век"(36, с.480) понятие традиции определяется как "социальное и культурное наследие, передающееся от поколения к поколению и воспроизводящееся в определенных обществах и социальных группах в течение длительного времени. Традиция включает в себя объекты социокультурного наследия (материальные и духовные ценности), процессы социокультурного наследования и способы этого наследования. В качестве традиции выступают определенные культурные образцы, институты, нормы, ценности, идеи, обычаи, обряды, стили и т.д. Традиции присутствуют во всех социальных и культурных системах и в известной мере являются необходимым условием их существования. Особенно широка их сфера в архаических и докапиталистических обществах. Традиции присущи самым разным областям культуры, хотя их удельный вес и значение в каждой из этих областей различны; наиболее важное место они занимают в религии".

Теоретический взгляд классической социологии доминирует в целом ряде отечественных работ 70-90 гг. Разберем этот подход на примере концепции В.М. Каирова (33). Он рассматривает традицию как "сгусток социального опыта" и предлагает функциональную модель понятия традиции, раскрывая ее понятие через связь функций накопления, передачи социального опыта с функцией социальной регуляции, причем на первое место выдвигает социально-регулятивную функцию традиции.

Анализируя связь функций накопления и передачи, Каиров отмечает: "Движение истории невозможно без накопления и активной передачи достижений культуры новым поколениям, без их активного образования и воспитания, критического усвоения духовного наследия минувших поколений. Функции накопления и передачи органически связаны между собой и обусловливают друг друга. Накопление социального опыта, культурных и нравственных ценностей, неотделимо от передачи этих ценностей. Насколько совершенны способы передачи, настолько богато содержание традиций. Разрыв в механизме передачи ведет к исчезновению традиций, к утрате веками накопленного опыта" (33, с. 92). Что означает, добавим мы, обеднение культуры. Он трактует связь трех функций традиции в основных сферах жизни общества - в материальной жизнедеятельности, в социальной сфере, в духовной жизни общества.

Рассматривая традицию в процессе эволюции, он представляет ее как исторически изменчивый феномен. Моделирование изменений осуществляется посредством анализа социально-регулятивной функции традиции.

В докапиталистических обществах важнейшая функция традиции – это социальный контроль. Передача социального наследования выступает как "овладение традицией" и совершается путем "приучения", которое носит непосредственно практический характер, без всякого нормативного обоснования. На долю индивида достается лишь реализация установленных стереотипов поведения, поскольку вековой обычай уже все урегулировал. Каиров воспроизводит известную характеристику Дюркгейма, составляющую "общее место" понимания традиции в классической социологии: способы, которыми человек должен питаться, одеваться в каждом обстоятельстве, жесты, которые он должен делать, формулы, которые он должен произносить, определены с точностью. На долю индивида достается одно: воспринять их, воспроизводить неукоснительно и передать неизменными следующему поколению.

Регулятивную функцию в первобытно-родовом традиционализме выполняют обычаи и обряды, это единственная форма внутри - и меж-родовых отношений. Каиров дает диалектическую оценку первобытно-родового традиционализма. С одной стороны, он отмечает "тормозящую роль родоплеменнной замкнутости с ее непомерной регламентацией, заскорузлостью и рутиной". Традиционно-обрядовое отражает патриархальную ограниченность, узкие территориальные рамки, неразвитость социальных отношений. Традиционность сдерживает исторический прогресс в целом и индивидуальное развитие личности (33, с. 120). С другой стороны, "наивный строй традиционных установлений исходил из коренных, общих интересов целостного родо-племенного организма. Механизм социального регулирования не оставлял места для привилегий, не допускал унижения и притеснений".

Такая модель практически не оставляет места для функции накопления – родовой строй представляется как неизменный из века в век. Это логичный вывод: если механизм социального регулирования направлен на подавление индивидуального творчества и инициативы, накапливать просто нечего, поскольку не возникает ничего нового. Простор для творческой активности человека, а вместе с тем и место для формирования функции накопления, открывается вместе с разрушением патриархального строя.

С расколом первобытно-общинного строя природа традиционализма становится принципиально иной, в нее вплетается противоречивость, множественность. Рабовладение и феодализм вызывают к жизни новые формы социальной регуляции и трансляции социального опыта: государство, разделение труда, возникновение и развитие письменности, институциализация образования, науки.

Эти новые функции частично разрушают традиционные механизмы регуляции, но только частично. Патриархальная обрядность в основном сохраняется вплоть до начала капиталистического развития, и даже далее. Возникает своеобразная конфигурация новых и старых регулятивных функций. Традиции и обычаи, и в том числе пришедшие из древнего общества, служат одним из способов передачи социального опыта новым поколениям и действенным средством регламентации отношения людей в повседневной и производственной жизни (33, с. 133).

Мы полагаем такую трактовку понятия традиции явно недостаточной и связываем это с ограничениями, накладываемыми методом классической социологии.

Один из основоположников классической социологии Макс Вебер много внимания уделил ее методу и определению границ верификации результатов, получаемых этими методами. Ю.Н.Давыдов (23), обсуждая социологические идеи Юргена Хабермаса, дает емкую характеристику картин социального мира, которые способна рисовать классическая социология, и выводит на социально- философскую проблему, положенную в основание метода. Это проблема рациональности и модернизма.

По Веберу, социология оформляется в науку в качестве теории капитализма, именно промышленного капитализма (23, с.349). Это теория возникновения современного, т.е. индустриального общества в лоне общественных образований традиционного типа (и в противоположность им). В таком подходе Веберу удалось предельно тематизировать проблематику рационализации, которая последовательно выливается в проблематику модернизации. Тематизировать и выявить ее антиномичность. Речь идет о модернизации, взятой в широком смысле – как всемирно-исторический процесс генезиса, самоутверждения и развития того, что мы называем современностью: Модерна. Техника, производство, система межчеловеческих связей и действий – это все есть конечный результат рациональной модернизации социальных образований традиционного типа: результат, понимаемый как "общество", "социум". Это общество конституировало и утверждало себя как нечто новое, разумное и свободное, не связанное предрассудками и патриархальными традициями. Оно противопоставляло традиционалистской оглядке на прошлое свой собственный идеал – устремленность с будущее, этот неисчерпаемый источник всяких новаций. Идея рациональности – основополагающая для нового мира.

Социология ХХ века сделала основной темой своих размышлений и исследований самые общие результаты этого всемирно-исторического процесса, предстающего как растянутый на века, мало-помало втягивающий в свой поток все человечество процесс осуществления рационально просветительского проекта современной, т.е. буржуазно-индустриальной цивилизации ("проект Модерна"). Сегодня этот проект обнаружил свою противоречивость. В глубинах одушевляющей его рациональности таятся не только конструктивные, но и деструктивные потенции. Потребность их осмысления вызывает к жизни "неклассическую" социологию, занятую прежде всего проблематикой метода.

Юрген Хабермас, предложивший "неклассический" метод в социологии, выделяет метадисциплинарный уровень в исследовании понятия рациональности. По его мнению, понятие рациональности смогло обрести надлежащую полноту смысла именно в социологии, потому что ее предмет – общество, охватывающее весь спектр деятельности людей. Именно специфика предмета, по мнению Хабермаса, задает высокий статус социологии среди других наук об обществе и культуре. С социологией в этом отношении может соперничать только культурная антропология, также имеющая дело со всей совокупностью человеческих действий, из которых сплетается ткань общественной реальности. Однако только социология смогла осмыслить идею рациональности как проблему, выделить таящуюся в ее основании антиномию.

В "теории коммуникативного действия" Хабермас предлагает свое понимание сути этой антиномии. Это противоречие между "жизненным миром", сферой непосредственного существования людей и их первичных контактов и взаимодействий, с одной стороны, и "системой" – с другой, т.е. экономической, политической и.т.д. организацией общества в целом, опосредующей простейшие коммуникативные связи людей, регулируемые "естественными законами" самого языка. Система вносит в это непосредственный мир разрушительные деформации. Теория коммуникативного действия задает модель идеальной межчеловеческой коммуникации, которая исключала бы возможность ее искажения на путях системной рационализации (23, с. , с. З49-360)..

Представления о коммуникативном разуме, развиваемые Хабермасом, выводят на вопросы о природе человека, в сферу философской антропологии. В противоположность "консерватизму" в социологии, который все, что обнаруживается в культуре как ее универсальные черты, объясняет природой человека, Хабермас строит прагматическую социальную антропологию, в которой универсалии культуры объясняются "рациональной инфраструктурой человеческого языка, познания и действия, то есть самой культурой"(53, с. 37). Хабермас различает рациональность "формальную" и "субстанциальную" и указывает на перспективу разработки содержания, которое должно скрываться в глубинах рациональности "субстанциальной". Переводя это теоретическое положение на язык прагматики, мы обнаружим здесь программу, реализованную в движении новых левых, в альтернативных молодежных движениях 60-х гг. Эта социально-антропологическая программа изначально содержит в себе мощный прагматический заряд, ориентирующих на конструктивное вторжение в сферу первичной социальности семьи, этничности, ближнего круга общения, родного языка, то есть всей той социальности, которая в рамках классического социологического взгляда регулируется "традицией". Программа Хабермаса и новых левых обнаруживает в родовых традициях своеобразный ресурс социального управления, активно разрабатываемый в последней трети ХХ века. Она востребована в программах модернизации образования, досуга, массовой культуры, противодействия социальной маргинализации, формирования структур и институтов мультикультурного общества.

По типу метода это техническая разработка социального ресурса родовой традиции. Знание о традиции, вырабатываемое в этой парадигме, носит характер социально-технического знания.

Давыдов характеризует программу Хабермаса как "утопию возвращения". Это действительно утопия, которая в современном обществе работает по тем же законам, по которым в свое время работали утопии раннего либерализма и социализма. Утопия есть эйдос, в котором конструктивное мышление, деятельно формирующее социальность, представляет свои принципы мышлению созерцающему.

Созерцающее же мышление развивает иную теоретическую программу в отношении к традиции. Ю.Н.Давыдов противопоставляет метод Вебера методу Хабермаса (22, 23, 24, послесловие к 12) и говорит о своеобразном "веберовском ренессансе", последовавшем после триумфа Франкуртской школы. Указанная Вебером методологическая перспектива, связывающая исследование с аксиологическим сознанием исследователя, исходящая из идеи культурных значений, представляется нам плодотворной. Мы строим исследование, используя заданный Вебером способ конструирования типологических понятий и с глубокой симпатией принимая его идеи об ответственности ученого и пределах компетенции научного познания мира.

Метод Вебера позволяет строить вариативную картину социально-исторического мира, принимать во внимание множественность культурных значений, которыми руководствуются люди, созерцающие историю и действующие в ней. Вебер, задавая рамки социологического исследования, задает еще и панораму исторического видения исследователя, определяемую его ценностным сознанием, и предупреждает об ответственности, запрещающей смешивать собственные идеалы с логическими конструкциями, в которых мы осмысляем мир. Я полагаю, разделяемая мною симпатия Ю.Н.Давыдова к методологии Вебера не случайна. Эта методология глубоко созвучна той линии русской исторической и философской школы, которая испытала огромное влияние немецкой философии, истории, социологии, лингвистики, однако практически с самого начала сохраняла верность культурным значениям, выработанным в русле исторического опыта нашего культурного мира . Типологическая картина мировой истории предложена именно в России (Н.Я.Данилевский, 26). Уже в конце ХIХ века в России самостоятельно ставится и осмысляется проблема соотношения типологического и всемирно-исторического взгляда на историю (Н.И.Кареев), в которой формулируется задание отыскать средства понимания, позволяющие выразить средствами науки сочетание единства человеческого рода и многообразия человеческих путей в истории. Русский исторический взгляд обусловлен тем, что носители этой традиции мыслят себя не в "безликом пространстве культуры", но в "существенном времени истории" . В силу вышесказанного традиция русской философской мысли способна стать методологическим источником для теоретического исследования понятия традиции.

Традиция русской философии как методологический источник теоретического осмысления понятия традиции

Мы предлагаем рассматривать понятие традиции в перспективе проблематики самоорганизации человека, понимая последнюю как синергию природы и свободы в продуцировании общественной связи людей. Традиция конфигурирует такие элементы общественной реальности как наследование, преемственность, накопление, социальная регуляция, источники познания, формы познавательной активности, символическая деятельность, межличностная коммуникация. Этот подход, утверждающий традицию как универсальный феномен общественной реальности, лежит в русле отечественной философской традиции, ориентированной прежде всего на осмысление места человека в мире и меры его ответственности в историческом праксисе. Мы понимаем философию как самопознание человеческого духа на путях истории. Это конкретно-историческое самопознание, его перспективы и условия каждый раз определяются содержанием духовных опытов человека.

Круг исследований по историографии русской философии, появившихся в последнее десятилетие, позволяет говорить о традиции русской философии как о состоявшемся феномене в истории мировой культуры и воспринимать старый спор о "самобытности русской философии" как этап в становлении философского самосознания традиции.

В литературе последнего десятилетия восстановлено дискурсивное поле русской философской традиции, в котором присутствуют три необходимых элемента: западная систематическая философия, "самобытная русская философия", структура которой определяется структурой русской образованности, традиция православного христианства с имманентной ей проблематикой "догмы и керигмы", как проницательно определил ее В.Н.Лосский (37), то есть проблематикой символа исповедания веры и свидетельства реального духовного опыта.

В работах ряда авторов (Корольков А., Ермичев А., Хоружий С., Евлампиев И., Бредихина О., Сагатовский В., и др.). предприняты впечатляющие попытки обобщающего синтеза историко-философского процесса русской философии, - синтеза, имеющего ввиду практическую позицию на продолжение традиции. Авторы формулируют проблему отношения к русской философии как к "прерванной традиции" и задают версии восстановления преемственности. В целом ряде фундаментальных исследований история русской мысли осмысляется в аспекте преемственного единства, восстанавливающегося в процессе восприятия и переработки различных культурных влияний: Монайтас О. (41, византийские традиции), Мильков В. (40, древнерусский историзм), Колесов В. (34, наследие в слове), Панченко А. (44, процессы индивидуализации в 18 веке), Громов М. (20, структура и типология русской средневековой философии).

Работа А.А.Королькова (35) раскрывает принципиально отличный от западной традиции принцип взаимоотношений богословского и систематически-рационального дискурса в русской философии. В работах С.Хоружего (56) русская философская мысль ставится в связь с мистико-аскетической традицией православия, таящей в себе свидетельства духовного опыта. Работа В.Ванчугова (11), написанная в исчерпывающе убедительной логике каталога, представляет идею "самобытно-русской философии", панорамно развернутую на материале суждений практически всех русских философов, высказывавшихся на эту тему. В работах А.Ермичева (28) решается проблема логического инфантилизма русской философии, этого хронического ее недуга на протяжении всего ХΙХ века. Ермичев указывает исход русского онтологизма в со-бытийную онтологию, логически фундированную и соразмерную культурным задачам автономного философского дискурса.

И в логике каталога, и в логике исхода обнаруживается поворотный пункт отношения русской и западной философских традиций – переживание влияния Шеллинга. Философию Шеллинга восприняли как знак "конца" западной философии и указания направления философского развития в России. Обращение Шеллинга к проблематике до- или сверх- логического: мифа, слова, символической деятельности человека, - было воспринято как поворот Запада к проблематике установления живой связи между "истиной" и "делом", а значит, к новой онтологии. Симптомом новой онтологии, то есть новой метафизической позиции человека (по Хайдеггеру (55), смена онтологии сигнализирует о том, что человек поменял способ присутствия в бытии), является поворот к проблематике словесной природы человека. Разные перспективы этой проблематики систематически оформлены М.Хайдеггером в идее "сказа языка" и Э. Кассирером в идее "человека символического". В русской культуре смысл поворота осознали даже раньше, чем в западной. Ф.Ницше, знакомый с литературным процессом в России, еще в 80-е годы ΧΙΧ века замечал (имея ввиду Ф.Достоевского), что в Петербурге уже давно говорят о том, о чем в Берлине еще не начали думать.

Этот поворот, начатый немецкими романтиками и Шеллингом, означал развитие теоретических средств, пригодных к тому, чтобы релевантно выразить "установку на традицию". Его нельзя понять только на материале философии. Он означает не просто смену философской парадигмы, но изменение структуры культурного дискурса (этот взгляд последовательно развивает Мишель Фуко). Литература, этнология, музыка оказываются столь же влиятельными факторами в конструировании символической картины мира, как и философия, что, однако, не снимает с философии права и обязанности систематически осмыслять совершающийся в культуре поворот. Западная философия манифестирует это новое понимание устами представителей философии жизни, феноменологии и герменевтики, структурализма (Шлейермахер, Шопенгауэр, Дильтей, Гуссерль, Ницше, Хайдеггер, Гадамер, Фуко). Русская философия не дала таких систематических описаний. Можно согласиться с А.Ермичевым, почему: она не имела традиции философского образования, не имела формы институциализированной науки, как на Западе. Однако русская философия сумела осмыслить и выразить смену метафизической позиции, причем вполне самостоятельно. А.Ермичев показывает это на примере философского конкретизма Г.Шпета. Философия оказывается самосознанием истории и культуры, запечатленным в слове-понятии. В отношении слова и предмета сложно конфигурируется познавательная деятельность, символическая деятельность, коммуникативное действие. Между "делом" и "истиной" связь осуществляется только одним единственным образом – посредством личности философа. Он есть эта живая связь. Философия заявляет себя как истина мира, живущая в своем осуществлении у человека как представителя этого мира (28, с. 103-104). Отсюда один шаг к событийной онтологии, если это уже не есть она сама.

Сегодня мы можем работать над философской проблематикой, свободно обращаясь к плодам западной философии. Пути сближения наших традиций – это уже во многом общая история. Но пути расхождения также остаются торными в силу исторической индивидуальности культурного мира России и в силу сохранности для философии культурного задания быть самосознанием в истории и культуре. Событийная онтология предполагает необходимость внимания к точкам "онтологических бифуркаций" на путях исторического праксиса. В немецкой философии осознание "онтологической бифуркации" выразилось в манифестации историчности как альтернативы социальному технократизму. М.Хайдеггер и Х-Г.Гадамер задают основанную на самосознании собственной культурной традиции альтернативу социально-техническому вторжению в область первичных реальностей человеческого способа быть и эксплицируют теоретические средства, пригодные к тому, чтобы формировать установку на традицию в культурном дискурсе.

Наша общая задача – осмыслить и построить подобную альтернативу в преемственной связи с отечественной культурно-исторической и философской традицией, поскольку традиция, как мы полагаем, неизбежно индивидуализирована. Если для деконструкции традиции достаточно теоретических средств, репрезентирующих "традицию вообще", то для хранения и воссоздания традиции необходимы теоретические средства, репрезентирующие конкретную, индивидуальную традицию, облик которой определяется на пересечении многих исторических линий преемственности и наследования.

**Список литературы**

1. Eisenstadt S.N. Tradition, change and modernity. N.Y. 1973

2. Boas, G. La tradition // Diogène.- 1960.- Vol.YII-IX.- № 31.- P.76.

3. Foucault, Michel. Dits et ecrits. 1954-1988. Paris, Gallimard, 1994, v. IV pp. 562-578

4. Gusfield, J.R. Тradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change. – In: The American Journal of Sociology, 1967 (I), vol. 72, № 4 .

5. Wallerstein, I. The Modern World-System : Vol.1-3.

6. Аверинцев С.С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и современная Россия // Русская мысль. Париж. 1991. № 3910. 27 декабря.

7. Баллер Э. А. Преемственность в развитии культуры. М.: Наука, 1969 - 294 с.

8. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX-начала XX.- Л., 1988.

9. Бибихин В. Дело Хайдеггера – вст. ст. к кн. Хайдеггер (54)

10. Благова Т.И. Родоначальники славянофильства: А.Хомяков и И.Киреевский. – М.: Высшая школа., 1995. – 350 с.

11. Ванчугов В.В. Очерк истории философии "самобытно-русской". М.: РИЦ "Пилигрим", 1994. – 405 с.

12. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./ Сост., общ. Ред. и послесл. Ю.Н.Давыдова; Предисл. П.П.Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.

13. Верещагин Е.М. Христианская книжность Древней Руси.-М.,1996

14. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики: Пер с нем./ Общ. Ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

15. Гайденко П.П. Давыдов Ю. Н. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. – М.: Политиздат, 1991. – 366 с.

16. Галактионов А.А. .Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв . – Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. – 743 с.

17. Гаман О.В. Модернизация и культурная традиция. // в кн.: Модернизация и национальная культура. М.: 1995,

18. Гачев Георгий. Национальные образы мира. М.: Советский писатель, - 1988, - 446

19. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI-XII вв. – Киев: Наукова думка, 1988. – 215 с.

20. Громов М.Н. Русская средневековая философия: структура и типология. Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра. филос. наук. (09.00.03) / АН СССР, Ин-т филос. –М, 1991. – 38 с.

21. Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии.– М.: ИФРАН, 1997. – 288 с.

22. Давыдов Ю. Н. История теоретической социологии : В 5 т./ Ю.Н.Давыдов, М.С.Ковалева, А.И.Кравченко и др. Отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М.: Наука, 1995.

23. Давыдов Ю.Н.. и авт. колл. Очерки по истории теоретической социологии ХХ столетия: От М. Вебера к Ю.Хабермасу, от Г.Зиммеля к постмодернизму. М.: Наука, 1994 – 379 с.

24. Давыдов Ю. Н. Критика социально-философских концепций Франкфуртской школы. М.: Наука 1977 – 319 с.

25. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия (пробл. нравственной философии). 2-е изд. М.: Мол. Гвардия, 1989 – 318 с.

26. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. - 574 с. – (Серия: "Историко-литературный архив").- Репринт: СПб, 1871.

27. Евлампиев И.И. История русской метафизики вXIX-XX вв. Русская философия в поисках Абсолюта. – СПб.: Алетейя, 2000.

28. Ермичев А.А. О философии в России: Исследования, полемика, заметки. СПб гос. университет. – СПб.: Изд-во СпбГУ, 1998. – 116с.

29. Захарченко М. В. Хрстианство: духовная традиция в истории и культуре. – СПб: СПбГУПМ, 2001. – 356 с.

30. Захарченко М.В. Традиция в истории: опыт типологической интерпретации. - СПб.: СПбГУПМ, 2002 – 192 с.

31. Иванова А.А., Пухликов В.К. Пути русского философского самосознания: РАН, Кафедра философии. – М.: Б.и., 1993. – 174 с.

32. К истории восприятия западной философии в России: Сб.ст. – Тарту: ТГУ, 1987. – 167 с.

33. Каиров В.М. Традиции и исторический процесс. / рос. Акад. Управления. – М.: Луч, 1994. – 188с.

34. Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. – СПб.: Филологический факультет СПб государственного университета, 2000. – 236 с. (серия "Филология и культура")

35. Корольков А.А. Русская духовная философия – СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. – 575 с.

36. Культурология. ХХ век : Словарь.- Спб. : Университетская книга, 1997. - 640 с. – (Культурология. ХХ век).

37. Лосский В.Н. Предание и предания // в кн.Богословие и Боговидение/ Общ.ред. Владимира Пислякова. – М.: Издательство Свято-Владимирского братства,2000. – 631 с. – (Православная библиотека, Вып.2)

38. М.Вебер и современные теории модернизации. - СПб, 1998;

39. Маркарян, Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции, 1981;

40. Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси – СПб.: Алетейя, 2000.-384 с.

41. Монайтас О.Б. Русская философия и византийские традиции. Московский гос. открытый пед. университет – Екатеринбург: центр проблем детства, 1999. – 137 с.

42. Н.А.Бердяев о русской философии (Сб. / в 2 ч.). - Свердловск: Изд-во Урал. Гос. Ун-та. 1991.

43. Неомарксизм и проблемы социологии культуры: Макс Вебер и кризис западно-европейского разума. Парадоксы "неомарксистского культуроборчества. Пробл. отчуждения: культурфилософский смысл. // Отв. ред. Г.В. Осипов. М.: Наука, 1980.

44. Панченко А.М. Русская история и культура: Работы разных лет. – СПб.: Юна,1999. – 520 с.

45. Переводные памятники философской мысли в Древней Руси: [Сб. ст.] / Отв. ред. Громов М.Н. – М.: ИФРАН, 1992. – 205 с.

46. Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? Республиканская гос. программа "Народы России. Возрождение и развитие". Вып.2.- СПб.:Петрополис.1994.-217 с. – (Серия: Россия накануне ХХI века)

47. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии: философские основы мировоззрения. В 3 Ч. Ч.1: Введение: философия и жизнь. – СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 1997. – 224 с.

48. Суханов И.В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. М. 1976;

49. Традиция в истории культуры. М., 1978;

50. Третьяков Н.Ф., Плещеева Н.Г., Человек и Россия в русской философии XVIII-XX вв. // Омск.гос. ун-т. – Омск: Наследие. Диалог-Сибирь, 1998. – 401 с.

51. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. ИМКА — ПРЕСС. 1983. — 599 с.

52. Фурсов, А.И. Школа мир-системного анализа : (основные положения концепции И.Валлерстайна) // Oriens.- 1992.- № 1 – С. 19-37.

53. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – Пер с нем под ред Д.В.Скляднева. СПб, Наука, 2000 - 377 с. - (Слово о сущем)

54. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с. – (Мыслители ХХ века).

55. Хайдеггер М. Европейский нигилизм с. 63-176 // в кн. Хайдеггер М. (54).

56. Хоружий С.С. О старом и новом.- СПб.: Алетейя, 2000 г. – 477 с.

57. Человек и культурно-историческая традиция. 1991;

58. Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие.–М.: Гардарика,1998. – 400 с.

59. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польск./ Общ. ред. и послесл. В.А.Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990.- 456 с.