

**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ М.В.ЛОМОНОСОВА**

Институт переподготовки и повышения квалификации преподавателей  
социальных и гуманитарных наук

На правах рукописи



**АВЕРЬЯНОВ ВИТАЛИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ**

**ТРАДИЦИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА  
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ XX ВЕКА**

Специальность 24.00.01 – Теория и история культуры

**Автореферат  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук**

15 МАР 2012

Москва  
2011



005014307

Работа выполнена на кафедре культурологии Института переподготовки и повышения квалификации преподавателей социальных и гуманитарных наук Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова

Официальные оппоненты:

доктор философский наук, профессор

**Маслин Михаил Александрович**

доктор философских наук, профессор

**Луков Валерий Андреевич**

доктор философских наук, профессор

**Стрельцов Анатолий Степанович**

Ведущая организация: **Государственная академия славянской культуры**

Защита диссертации состоится «28» марта 2012 г. в 15.00 на заседании диссертационного совета Д 501.001.92 при МГУ имени М.В.Ломоносова по адресу: 119992, г. Москва, Ленинские горы, МГУ имени М.В. Ломоносова, второй учебный корпус гуманитарных факультетов, аудитория 849.

С диссертацией можно ознакомиться в читальном зале библиотеки второго учебного корпуса гуманитарных факультетов МГУ.

Автореферат разослан «25» *февраля* 2012 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
доктор культурологии, доцент



В.И.Бажуков

### Актуальность исследования

Вопрос о существовании и значении социокультурной традиции переживается в современном мире, в особенности в последнее столетие, как чрезвычайно острый. Традиция всегда становится предметом повышенного внимания социальной мысли в эпохи своего глубокого кризиса. Упадок традиционных ценностей, о котором идет речь, присущ в тех или иных формах большинству современных социальных общностей. Последние переживают кризис собственной культурной идентичности не только как внутреннюю проблему, но и как всеобъемлющий вызов, меняющий сам формат взаимоотношений традиционного и глобального.

Настоящая работа предлагает реконструкцию смысла традиции как категории гуманитарного знания на основе в первую очередь отечественного опыта исследований обозначенной проблемы. В XX столетии Россия как цивилизационный мир, русская интеллигенция, призванная быть хранителем смысловых инвариантов своей культуры, приняли на себя один из главных ударов, связанных с вышедшим на новый виток своего развития кризисом традиционных ценностей. Глубина вопроса и его серьезность отражены самой трагической жизнью России, а не только ее теоретическим сознанием.

Правильная постановка проблемы культурной традиции, новый синтез методологических решений этой проблемы, которые были найдены или предвосхищены лучшими умами философии и науки (разумеется, не только российскими), будет способствовать сегодня решению столь актуальной задачи как построение ясного и целостного взгляда на судьбы русской культуры, на ее будущее развитие, а также на ее уникальное место во «вселенском» измерении культуры. В особенности актуальна постановка проблемы будущих путей отечественной культуры, которая, с точки зрения автора работы, подразумевает новые решения вопросов о форме и сущности культурного наследования, сохранения идентичности, феномене аутентичности в культуре.

В результате системных трансформаций своей цивилизационной парадигмы в XX столетии Россия выработывала оригинальный исторический ответ на вызовы современности, значение которого еще не скоро будет полноценно осмыслено. С одной стороны, опыт философско-культурологических исканий мыслителей Русского зарубежья представлял собой своеобразное развитие отечественной духовно-интеллектуальной традиции, парадоксально отражал в себе тенденции регенерации традиционных ценностей, вопреки историческим обстоятельствам – он был подготовкой к тем решениям, которые русская культура в результате своей медленной эволюции на родине должна была принять в конце XX века и в наше время. С другой стороны, советский проект был ответом на кризис традиционных ценностей не диалектическим, не изживающим сам кризис в его существе, а резонансным. В превращенных формах социалистической и материалистической культурной формации Россия постепенно накопила в своем народе и в своей интеллигенции мощный консервативный потенциал, способный восстановить многие утраченные ценности и по-новому взглянуть на социокультурное и историческое происхождение собственной цивилизации. Об этом свидетельствует материал данного исследования.

Россия и сегодня представляет собой один из наиболее вероятных источников адекватной стратегии преодоления кризисности современного развития – будучи

самобытной цивилизацией, она испытала трагедию разрыва культурных преемств во всей ее глубине. Это относится не только к событиям начала исследуемого в работе XX века, но и к его завершению. Разрыв явился не только в отношении дореволюционной России, но и в отношении России советской. Поэтому важное значение для подкрепления основных положений диссертации имеет исследование автором природы и смысла Смутных времен в России. Эскурсы в события XVII века, внимательный анализ первого Смутного времени, Смуты 1905-1920 гг., так же как и Смуты 1986-2000 гг., их исторического смысла, параллелей между ними – неотъемлемая часть исследования. Учет историко-софского аспекта проблемы традиции в его аналитическом и прогностическом потенциале делает тему настоящего исследования еще более актуальной.

В начале XXI века мы подошли к рубежу, когда востребовано переосмысление места традиции в ряду философских и культурологических категорий, в особенности того, как она проходит через сложные перепады развития. Большая часть до сих пор не преодоленных разногласий относительно традиции связана с сознательной или бессознательной редукцией полного круга ее значений до одного или нескольких ограниченных аспектов, то есть с редукцией аутентичности. Аутентичность понимается в диссертации не как раз и навсегда данное, а как динамический аспект традиции-самосознания, а именно: поддержание ее нерархичности и целостности. В плане герменевтики аутентичность несомненно подразумевает момент реконструкции прежнего состояния (перевод с языка одного субъекта на язык другого), однако в контексте моделирования «традиции как полной системы» такая реконструкция осуществима только на фоне гипотетической непрерывности – традиции-самосознания как родовой субъектности<sup>1</sup>.

При всей справедливости наблюдений о смещении идентичности в западноевропейской культуре с вертикали молитвы на горизонталь коммуникации (Ю.Хабермас) а также плюрализации и релятивизации идентичности индивида (в частности, у Э.Гидденса и З.Баумана), необходимо при этом искать взаимосвязь и диалектическое целое социальной и индивидуальной идентичности, поскольку именно в эпоху кризиса индивидуальной устойчивости как платформы для саморазвития человека особое значение приобретает его апелляция к родовой, цивилизационной «большой платформе», которая предоставляет компенсаторные ресурсы для такого саморазвития. Мировоззрение традиции (в его системном органическом для данной культуры качестве - традиции как самосознания) выступает в этом контексте не как частное течение, но как неустраиваемая составляющая идентичности «Мы», очевидный для людей стержень коллективной ментальности, своего рода «якорь спасения» для культуры и ее носителя в критические периоды.

В то же время постановка вопроса о традиции-самосознании предполагает не только реагирование, режим «ответа на вызовы», но и творчество. Воспроизводит себя та идентичность, которая работает в режиме опережения, инициативы. Поэтому крайне

<sup>1</sup> Существуют разнообразные трактовки термина «аутентичность» - как реставрации утраченного содержания «оригинала»; как способности быть честным по отношению к себе и к собственной целостности (экзистенциальная психология); как распознавания подлинности ситуации, запечатленной в традиционном произведении; как достижения культурных первоисточников через синтез исторического и мифологического («аутентичность исторического опыта» Хейзинги, Анкерсмита, в значительной мере «действенно-историческое сознание» Гадамера, ряда других мыслителей). Из современных отечественных культурологов в этой связи можно назвать П.А.Плютто, предложившего концепцию «аутентичного мифа» (Плютто П.А. Концепция аутентичного мифа и анализ социокультурных иллюзий. – М., 2009).

актуальным аспектом исследования представляется построение модели поведения культурной традиции в особо сложных неравновесных условиях социокультурной среды (модель «динамического консерватизма»). Суть динамического консерватизма в том, что он перестраивает культурный тезаурус в деталях, но сохраняет его структурные основы и оси координат как каркаса идентичности. Именно в сохранении во времени растущего и развивающегося, но при этом прочного каркаса идентичности, узнаваемой для новых поколений как «своя», и состоит, на взгляд автора работы, формула, отражающая суть феномена аутентичности и описывающая принцип родовой субъектности.

В современной теории культуры проблема традиции горячо дискутируется. Широко представлена дуалистическая точка зрения на социокультурную динамику, согласно которой главное противоречие разыгрывается между традиционным и инновационным типом общества. Россия в этом дискурсе дуализма воспроизводства и обновления предстает как «расколота цивилизация», застрявшая между традиционной и либеральной «суперцивилизациями»<sup>2</sup>. Русская революция интерпретируется при этом как «традиционалистский взрыв», подавление капитализма архангой, а не переход в общество модерна. Другую фундаментальную точку зрения на соотношение традиционного и инновационного начал в культуре ярко представляет Э.С.Маркарян: *Культурная традиция является одним из средств культуры. Но это особое, очень специфическое средство, которое охватывает всю систему культуры и буквально проникает во все ее поры. Культурная традиция, рассмотренная с этой точки зрения, образует особый механизм культуры, специально рассчитанный на то, чтобы структурировать специальный жизненный опыт путем стереотипизации «культурных мутаций» (новаций)*<sup>3</sup>.

На этих примерах можно видеть два фундаментальных взгляда на природу социального развития: с одной стороны, развития, которое черпает свой потенциал извне, в результате участия в глобальной конкуренции культур и сопутствующих «обменных процессов», с другой стороны, развития как преимущественно имманентного культуры начала, несводимого к ответам на внешние импульсы. При этом проблематика глобализации культуры, несмотря на то, что универсалистский проект модерна так или иначе затрагивает все страны, посеяв в них зерна сомнений в собственной идентичности, возрастив в них элиты, альтернативные традиционным – не ограничивается нивелированием конкретных традиционных структур и институтов. Как показано в диссертации, глобализация вполне может быть приемлемой для этих структур, если будет ясно осознана сфера ее распространения и применения, а именно: сфера «цивизованности»<sup>4</sup>. Цивилизованность, если она не подменяет собой цивилизацию (в авторском прочтении – традицию-цивилизацию), оказывается тем, по выражению Ф.Броделя, коллективным достоянием человечества, которое используется, пусть и не в равной мере, всеми цивилизациями<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Ахизер А.С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Издание третье, доп. – М., 2008. – С. 895.

<sup>3</sup> Маркарян Э.С. Науки о культуре и императивы эпохи. – М., 2000. – С. 49.

<sup>4</sup> В терминологии данной работы цивилизованность – средство, инструментарий, тогда как традиция-цивилизация – комплексные субъекты или коалиции субъектов, использующие эти средства на благо избранного ими своеобразного пути развития. Глобализация в сфере цивилизованности еще не означает глобализации цивилизаций, в такой глобализации, даже если речь идет о полной «стандартизации» тех или иных форматов и продуктов жизнедеятельности, самостоятельные культурные комплексы могут успешно сохраняться и развиваться. Однако для того чтобы такой вариант глобализации мог быть реализован, он должен быть идейной программой, а не только теоретической возможностью.

<sup>5</sup> Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. – М., 2008. – С. 38.

Важность нового подхода к традиции обуславливает переосмысление путей развития не только самой культуры, но и наук о культуре. Существенным моментом актуальности данной работы является наглядная демонстрация в ней **неразрывной связи эволюции подходов к теории традиции а также «накопления» таких подходов со становлением самой культурологии.** Автор исходит из того, что эволюция представлений о традиции, трансформация этой категории в исследованиях культуры, а также в смежных междисциплинарных исследованиях отражают один из определяющих факторов образования и развития культурологии как новой разновидности научного и гуманитарного знания. Соответственно, важнейшей целью исследования является уточнение места теории традиции внутри культурологии.

Культурология как область синтеза различных подходов родилась во многом в ходе реакции научного знания на кризис модерна, кризис культуры современности. Культурология в своем существе может быть интерпретирована как попытка осмысления этого кризиса. Поэтому, как представляется, предназначение этой науки, или во всяком случае одна из ее главных миссий, состоит в том, чтобы, разившись до своего оптимального уровня, очертить гибкую «работающую» модель преодоления кризисов развития культуры.

Особенно значимыми в свете обозначенного выше понимания значения теории традиции для становления культурологии оказываются те подходы, в которых **непосредственно происходило** такое становление. Авторы этих подходов первыми предложили открыть культурологический дискурс в отечественной науке – и сделали они это, отталкиваясь именно от проблемы культурной традиции. К этим подходам относится проект построения культурологической науки Э.С.Маркаряна, неразрывный с разработкой «традициологии» как специфической отрасли культурологии<sup>6</sup>. Далее это концепция традиции как модели тезаурусной динамики у основателя ростовской школы культурологии М.К.Петрова<sup>7</sup>. В этой связи необходимо упомянуть также и советского мыслителя В.Д.Плахова, раньше других предложившего построить теорию традиции как дисциплины истмата и осуществившего попытку такого построения<sup>8</sup>. Наконец, традиционалистский дискурс конца XX века в наиболее развернутом виде был представлен в культурологической концепции В.Ю.Быстрова, предъявившего альтернативный взгляд и на проблему традиции, и на генезис культурологического знания<sup>9</sup>. Кроме того, историко-культурный материал работы – отечественные концепции традиции XX века - делает ключевыми в сюжете диссертации: концепцию «неорганической традиции» Н.С.Трубецкого; понимание традиции как канона и генеалогии П.А.Флоренского; концепцию традиции как наследования духовного склада личности В.С.Семенцова; концепцию передачи «строения духовного акта» И.А.Ильина; пневматологическую концепцию и открытие «пневматологического парадокса» в философско-теологической трактовке традиции В.Н.Лосского.

<sup>6</sup> Маркарян Э.С. Философские проблемы культуры. – Тбилиси, 1980; Маркарян Э.С. Узловые проблемы культурной традиции – Советская этнография 1981 №2; Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. – М., 1983.

<sup>7</sup> Петров М.К. Язык. Знак. Культура. – М., 2004; Петров М.К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. – М., 2004. (Сама его концепция сложилась еще в 80-е годы, задолго до запоздалого выхода указанных монографий.)

<sup>8</sup> Плахов В.Д. Традиции, их место в общественных отношениях. – Л., 1970; Плахов В.Д. Традиции и общество. – М., 1982.

<sup>9</sup> Быстров В.Ю. Традиция как социокультурный феномен. – Великий Новгород, 2001.

### Проблематическое поле исследования

Хронологические, историко-культурные и философские границы работы очерчивают предметное поле, в котором важнейшее место занимает анализ авторских концепций проблемы традиции в русской мысли XX века и их сопоставление. Под *отечественной мыслью* в диссертации понимается не только совокупность источников, созданных и изданных на территории России-СССР, а вся совокупность таких источников по их культурному происхождению. В работе широко представлен в том числе и опыт интерпретации проблемы социокультурного наследования мыслителями Русского зарубежья<sup>10</sup>.

Два предметно-содержательных узла диссертации: методологический и исторический, – концептуально связаны между собой в проблематике кризиса традиции как стержневой субстанции культуры. При этом необходимо понимать, что в эпохи до кризиса «сознание традиции» не проблематично. Соответственно, традиционалистская линия социальной мысли не представляет собой повтор или воспроизведение докризисной ментальности. Она являет собой развитие одного из полюсов кризисного, «посттравматического» сознания современного мира. Традиция становится проблематической для всего интеллектуального слоя современной западной цивилизации, а вслед за ней и для интеллектуальных элит других стран, вовлекаемых в процессы модернизации и глобализации. Даже в консервативном христианском богословии признают, что вопрос о традиции всегда поднимается в модусе ее восстановления и свидетельствует о переживаемом ею кризисе.

Что касается **историко-культурных границ исследования**, то здесь видятся два возможных решения, ни одно из которых в диссертации не игнорируется: во-первых, решение с точки зрения **доминирования социокультурного типа цивилизации** и, во-вторых, решение с точки зрения **сущностного содержания ядра традиции как «переживания», объективного, то есть носящего надындивидуальный характер (духовного или психологического архетипа)**. Первый метод в диссертационном исследовании назван **социокультурным**, а второй – **транскультурным**<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Этой теме была посвящена кандидатская диссертация автора, защищенная в МГУ в 2000 году.

<sup>11</sup> Дуализм этих методов связан с двойственностью, порожденной «цивилизационным подходом» и противостоящим ему подходом универсальности человеческой культуры и цивилизации. В первом случае особые цивилизации (синонимами которых выступают культурно-исторические типы, социальные суперсистемы, «очаги культуры» и т.д.) в своей обособленности отражают самостоятельность духовного опыта, созревшего не в культуре и человечестве вообще, а конкретно в своей культуре и в своем народе. Во втором случае делается акцент на метафизическом единстве духовного опыта, которое преодоляется в разных культурно-языковых реальностях, но в сущности является в качестве универсального, транснационального и трансрелигиозного (многочисленные вариации в мировой мысли на тему *Philosophia Perennis*, или *Sophia Perennial*, то есть Вечной Мудрости, консубстанциальный опыт в русской философии всеединства, к примеру, у П.А.Флоренского и Н.О.Лосского, юнгианские архетипы, принадлежащие «коллективному бессознательному» всего человечества, духовные переживания в трансперсональной психологии и др.) Само понимание «архетипа» у Юнга и у Ибн ал-Араби разительно отличается. Шпенглер воспроизводит в концепции прасимволов точку зрения Ибн ал-Араби, Юнг фактически стоит на всечеловеческой, универсалистской позиции, которая также была сформулирована в древности (пример из той же суфийской традиции - Джалал ад-дин Руми). Компромиссной в этом отношении является точка зрения Рене Генона, признававшего «всечеловеческую» природу сакральных архетипов, однако не признававшего вторичности сакральных ритуалов и обычаев, соблюдение которых по канонам данной традиции Генон считал обязательным условием духовной реализации.

В культурологических учениях имеет место тенденция к преодолению двойственности универсалистского и цивилизационного подходов: как, с одной стороны, стратегии на поиск **«всеобщего» основания** внутри культур, так и, с другой стороны, отказа от такого поиска, апеллирующего к плюральности ядер культуры<sup>12</sup>. Именно в рамках второй стратегии возможно описание «универсальной модели» культуры, поскольку такой подход ищет не единой содержательной субстанции традиций, но строит универсальную **логику описания** для сравнительного анализа. Первая стратегия сохраняет связь культурологии с философией культуры, вторая – обособливается в сугубо научном дискурсе. В этой связи, точным представляется подход к границе между философией культуры и культурологией, обозначенный в работах В.М. Межуева, подчеркивающего, что знание культуры еще не означает культурной принадлежности и что культурное самосознание и постижение мировой культуры и конкретных культур в ней взаимно предполагают друг друга<sup>13</sup>.

**Методология работы** может быть в целом сведена к четырем основным аспектам:

- **конкретно-исторический анализ** сочинений русских мыслителей, писавших о традиции;
- выявление существенных аналитических характеристик проблемы традиции, с помощью которых осуществляется системное описание развернутых концепций этой проблемы у исследуемых мыслителей а также **системный анализ** традиции как культурологической проблемы; к главным из этих характеристик относятся: 1) место категории традиции среди других категорий философии культуры; 2) внутреннее строение и сфера действия традиции; 3) отношение к инновации и к наследованию в целом; 4) функции традиции;
- **сопоставительный анализ** культурологической проблематики и в особенности проблемы традиции-наследования у различных мыслителей, представителей русской и зарубежной культурологии и теории культуры;
- **комплексная реконструкция** парадигмы традиции-наследования на основе **синтеза различных подходов**, трактовок и аспектов проблемы, выявленных в современной теории традиции, междисциплинарный характер которой должен быть признан ее сущностным свойством.

Методологически данная работа строится на стыке нескольких подходов к сущности культуры: технолого-деятельностного, лично-антропологического и символического. Аспекты человеческой практики как всецело культурной деятельности, а также производства и использования людьми символов (Э.Кассирер), производства самого человека (В.М.Межуев) и «очеловечивания человека» (М.С.Каган), на взгляд автора исследования, нерасторжимы как проявления сущности культуры. Культура в огромной степени определяется своим антропологическим статусом, ее институты обусловлены природой человека, изоморфны ей – человеческая личность сама по себе есть «институт в единственном числе» (А.Гелен). В этой связи, традиция как социокультурная система рассматривается **через призму антропного принципа как функционирующая в ориентации на человека, по его образу и подобию, эта система организмоподобна и человеко-сообразна. Культурная традиция в этом отношении выступает как традиция-самосознание.** Важно подчеркнуть, что субъектность проявляет себя на

<sup>12</sup> Такова, к примеру, точка зрения Д.Б. Зильбермана, полагавшего всякое общество в отношении его высших ценностей подобием «превращенной формы эзотерического коллектива».

<sup>13</sup> Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. – М., 2006. – С. 24.

разных уровнях индивидуального и социального, для культурной традиции чрезвычайно важна родовая субъектность, выступающая критерием субъектности индивидуальной.

Что касается традиции как особого и чрезвычайно важного измерения культуры, в свете такого подхода ее постижение прямо связано с выявлением механизмов и путей воспроизведения, обновления и адаптации к меняющимся условиям жизни и среды всех тех инструментов, органов, навыков и установок, которые и представляют собой сущность человеческой культуры. В традиции осуществляется не только трансляция, не только самоповтор, но и работа по заполнению лакун, исторически образующихся пустот в ткани культуры, в том числе и достраивание культуры «с чистого листа», ее созидание заново в тех случаях и моментах, когда это необходимо для ее воспроизводства. Важна в традиции не столько рутинная работа по сохранению культурных элементов и связей, сколько сама «восстановительная способность» культуры, ее регенеративная сила, которая не тождественна простому решению заменить старый, вышедший из строя эквивалент новым эквивалентом. Миссия культурной традиции неотделима от непрерывной качественной и осмысленной организации исторически динамичной системы возобновления и развития человека, системы, неизбежно включающей в себя множественные факторы дискретности, утраты прежних значений, сдвиги и мутации культурных порядков и, соответственно, стремящейся минимизировать и компенсировать действие этих факторов. Отсюда методологически чрезвычайно важным становится учет всех исторически проявивших себя парадигм культурогенеза, всех подходов к культуре и культурной традиции. Предыдущие стадии развития в идеале должны не «сниматься» в последующих, а параллельно с новой парадигмой предоставлять человеку свой полезный потенциал. В противном случае «развитие» превращается в бег по кругу – когда, приобретая одно, мы утрачиваем другое, и так до бесконечности<sup>14</sup>.

**Объект исследования** – тематика традиции, социокультурного наследования в преломлении различных подходов и направлений философско-культурологической мысли России XX века.

**Предмет исследования** – моделирование традиции как центральной методологической проблемы культурологии а также как фактора культурного самосознания и цивилизационного становления России в современную эпоху.

**Цель исследования** – построение целостной перспективы русской трактовки традиции последнего столетия, определение актуального места проблемы традиции в отечественном гуманитарном знании и глубины соответствующих контекстуальных связей, исторический анализ и культурологический синтез опыта, представленного в русле различных направлений, школ, авторских интерпретаций проблемы традиции как различных методологических ракурсов, выявление взаимосвязи этих ракурсов, рассматриваемых на уровне нового исследовательского подхода, предлагающего интегральную духовно-организационную модель традиции.

<sup>14</sup> Подробно тема преодоления архаических парадигм мышления дискутировалась на научном семинаре "Sinergia" и отражена в выступлении: Аверьянов В.В. Другая дискретность // Миропознание и миростроительство. Материалы научного семинара "Sinergia". Выпуск № 1 – М., 2007. - С. 154-155. С точки зрения автора, человеку современности – вопреки эволюционистским предубеждениям - необходимо научиться «подпитываться» из всех форм организации мышления: в том числе и из мифологичности и способности к вневременному прочтению знака, и из установки на гармонизацию и синхронизацию как построение «человеческого острова» посреди мировой неустойчивости, и из инновационно-поисковой парадигмы мышления. Только в этом и будет заключаться настоящий синергичный эффект культуры как позитивной обращенности к собственным истокам.

Для достижения указанной цели потребовалась постановка и решение следующих задач:

- проанализировать и сопоставить основные методологические подходы к пониманию и сущностному определению феномена культурной традиции, как то: теологический, философский, религиозно-философский, собственно культурологический подходы;
- изучить и представить основной спектр междисциплинарных подходов к культурной традиции, основные векторы развития этих подходов, определить их потенциал в свете построения интегральной культурологической модели традиции-наследования;
- разработать критерии сопоставительного анализа различных трактовок исследуемой проблемы;
- сделать системный историко-культурологический обзор трактовок проблемы традиции в отечественной мысли XX века;
- определить и представить основные направления теории культурной традиции в России;
- выявить главные линии преемственности и влияний между отечественными авторами, создавшими концепции традиции;
- обнаружить и описать проблемно-дискуссионные узлы в русской философии традиции XX века;
- рассмотреть феномен культурного наследования во всех его значимых аспектах, таких как стереотипы, процессы, механизмы, модели, институты наследования, традиция как социокультурная система различных масштабов (вплоть до цивилизационной традиции), явления традиционности, традиционализма как культурных установок, феномены варьирования, наслоений, исторически обусловленных трансформаций и других видов динамики традиции как социокультурной системы;
- выявить связь и несовпадение формально-функциональных (феноменальных) проявлений традиции, ее организационного уровня с внутренними содержательными измерениями культурного наследования, свидетельства таких связей и соотношений в отечественной культурологической мысли;
- исследовать соотношение традиции с ее потенциальными диалектическими противоположностями (революцией, инновацией, культурной мутацией);
- проанализировать опыт осмысления исторического самосознания в его соотношении с традицией, определить значение и место в культурологии и теории культуры направлений, исследующих феномен «культурно-исторической памяти»;
- описать и критически проанализировать опыты моделирования культурной традиции в современной философско-культурологической мысли;
- реконструировать целостную парадигму традиции-наследования на базе сравнения и собирания различных выводов и точек зрения через выявление их взаимных соответствий, частичной непротиворечивости, высвечивающей сложность путей осмысления традиции и указывающей на разногласия и разночтения в их неантогонистичности (то есть как следствия различий в методологических предпосылках либо ошибок, вызванных недостаточной проработанностью той или иной темы);
- применить разработанный диссертантом духовно-организационный подход к проблематике традиции и социокультурного наследования, а также к исследуемым авторским концепциям, посвященным этой проблематике;
- способствовать преодолению тенденции к чрезмерно расширительному пониманию культурной традиции путем четкого описания сферы нетрадиционных явлений внутри культуры и их взаимодействия с традицией как «полной системой».

## Положения, выносимые на защиту

1. Традиция-система, на взгляд диссертанта, выступает как методологически выверенное категориальное обозначение предмета исследования традициеведения. Именно в случае с традиционной социокультурной системой мы имеем дело с традицией как принципиальным и неустрашимым и в то же время целостным и самодостаточным качеством культуры во времени, универсальным, общемировым предметом, наблюдаемым во всякой культуре и в то же время уникальным предметом исследования в силу того, что каждая традиция-система является результатом развития социокультурных сил собственного цивилизационного мира в неповторимых средовых условиях и на неповторимом этногенетическом фундаменте. Традиция-система как понятие и модель одинаково применима как к культуре добуржуазных обществ, так и к национальной традиции в эпоху модерна и к культурным общностям меньшего масштаба. При этом при рассмотрении каждой традиции важно, что она является не только частным проявлением специфического способа развития культуры вообще, но в первую очередь реальной социокультурной системой, которая по-своему специфично развивается. Принципы и способы развития ее своеобразны, феноменальные формы ее многообразны и их комбинация столь же единична и конкретна, как и сама традиция. Поэтому как минимум рискованно, а порою и недопустимо проецировать в одну традицию-систему особенности развития или стабилизации характерные для другой традиции-системы.

2. Традиция-система в организационно-функциональном плане сводится к трем главным ее аспектам: порядку (стереотипу), процессу (отражающему событие наследования) и собственно системным проявлениям (моделям, программам и институтам наследования). В понятии традиции интегрируются все существенные аспекты воспроизводства идентичности, ее длительного существования и становления. Традиция в отличие от преемственности, наследования, культурной памяти категориально ухватывает и наследие, и процесс наследования, и его результат (наследника, присвоившего/усвоившего наследство) – она ориентирует на воспроизводство целостности, с ее пропорциями, иерархией, внутренним стержнем. Транслируемые элементы, символы и модели обретает свою законченность и своеобразие не в самих себе, а в своей способности участвовать в исполнении пронизывающей культуру миссии традиции-системы, **нуждаются в субъекте**. Центром традиции-системы, ее содержательной сущностью является так или иначе не **что**, а **кто**, по выражению востоковеда В.С.Семенцова<sup>15</sup>. Здесь в качестве центрального фактора традиции раскрывается ее в нетривиальном смысле слова «гуманистическое» или антропоцентрическое содержание. Секрет традиции не столько в сжатии ее послания до малого сигнала, сколько в способности воспринимающего субъекта, являющегося продуктом полной традиции, конечным результатом ее усилий, ее снятием антропологическим воплощением, принимать сигнал и «разжимать» сжатое, восстанавливать целое из малой части, разворачивать фрагмент до уровня полноты. Только человек, специально воспитанный в традиции, может быть хранителем и полноценным ретранслятором полноты традиции-системы и полноты события наследования, поскольку он соизмеряет культурные явления не с абстрактными критериями, а с личностным опытом такой полноты.

<sup>15</sup> На примере практики Свадхья (санскритск. Swadhyaya – самоизучение) Семенцов акцентирует внимание на центральности для традиции культивирования определенных духовных и ментальных состояний личности, которые «настраивают» ее в соответствии с камертонами личностей-трансляторов (учителей, духовных руководителей).

3. Динамика традиции в ее организационных аспектах характеризуется возможностями разнообразного варьирования («вибрирования»), импровизаций, колебаний волновой природы. При том что повторяемость может быть названа внешним признаком традиции, варьирование следует считать ее внутренним признаком. Сущность диалектики варианта и инварианта в традиции-системе, например, в фольклорной традиции, в традиционных ремеслах и искусствах, состоит в своеобразном типе авторства: автором в них выступает коллективный, сверхиндивидуальный субъект. Поэтому и сам вариант, и различение варианта и инварианта принадлежит «народу», «щепи сказителей», то есть родовой идентичности. В условиях культуры модерна наблюдается разрыв с традиционной динамикой (варьированием, вибрированием, ритуалом, вращающейся изменчивостью) – в этом разрыве исчезает событие наследования, на его место приходит событие отрицания, в котором конкретное поколение стремится устранить, либо исказить пласт предшествующего опыта. Критериями сбалансированной традиции выступают исходное и результирующее состояние наследования, стартовая и финальная точки преемственности, между которыми пролетает подвижная, гибкая траектория самого процесса наследования. Импровизация не является в таком случае самоцелью, но представляет собой **неотъемлемое свойство творческого усвоения и творческой трансляции** – свойство родовой субъектности как принципиальное качество традиции.

4. Динамика традиции как «большой системы» характеризуется таким явлением как наслоения («напластования»), то есть надстраивания над традицией-системой новых уровней интерпретации, новых смысловых и стилевых решений, новых «поколений» институтов и программ наследования. Главное, решающее отличие «наслоения» от деструктивных социокультурных процессов – взаимопроникновение пластов, соединение исторических эпох в едином комплексе времени традиции-системы. Внутреннее время в традиции определяется не сдвигом парадигмы путем череды исторических перемен, но нанизыванием новых звеньев в цепь событий наследования<sup>16</sup>. В известном смысле в наслоении в отличие от трансформации традиции-системы формируется такой взгляд на новые реалии, такое их осмысление, которое было бы понятно и оправданно с точки зрения старых носителей традиции, ее древних инициаторов, как если бы они перенеслись из своей эпохи в новую эпоху, когда образовались эти наслоения.

5. Культурологический подход к традиции преодолевает односторонность других подходов, как то: узкую специализированность тех концепций, где за основу взяты экстраполяции из физики, биологии, генетики, других наук; преувеличенную склонность философии Нового времени к противопоставлению традиции тем видам культурной активности, которые связаны с автономией личности. При этом теологический и религиозно-философский подходы к традиции вместе с разработанным ими обширным материалом выступают как недооцененные и не в полной мере учтенные предметы для культурологического изучения, что подтверждается самим ходом развития современной философии и теории культуры. Религиозные источники, чтобы продуктивно работать в современном интеллектуальном пространстве, нуждаются в объемлющем их поле светской культурологии – без нее массив этого опыта оказывается замкнутой в себе дискурсивной тотальностью, непереводаемым вовне языком «говорения с самим собой». Теологические концепции традиции обладают несомненной эвристической ценностью для теории культуры – однако такое прочтение затруднено, в частности, тем, что теологи культуры,

<sup>16</sup> Яркое воплощение идея наслоений в культурной традиции получила у таких авторов как Г.-Г.Гадамер, Б.А.Рыбаков, в теории фольклора (В.Миллер, Р.Менендис Пидаль, В.Я.Пропп) и др.

религиозные философы нередко блокируют ясное самораскрытие научной логики своих исследований мистико-поэтическими интерпретациями<sup>17</sup>.

6. В работе осуществляется введение нового термина «традиция-цивилизация», которое позволяет, перешагнув через стереотипность, глобальное единообразие технологий и моделей массовой культуры, утверждать принцип живой цивилизации как носительницы более высокого социокультурного смысла и задания, чем поддержание и развитие организационно-технической инфраструктуры. Цивилизация не может и не должна быть сведена к «цивизованности», к вторичным и производным феноменам, потому что при подобной редукции ее иерархическое целое рассыпается, историческое измерение цивилизации утрачивается, а это несправедливо ни с духовной, ни с практической точки зрения. Категория традиции-цивилизации способна лишить Шпенглеровскую дихотомию цивилизации и культуры ее остроты, поскольку традиция-цивилизация в сущности является синонимом «культуры» в терминологии Шпенглера, понятия слишком многозначного, чтобы быть строгой категорией социогуманитарных наук и общепризнанным оперативным термином «цивилизационного подхода» (на что справедливо указывал в свое время П.А.Сорокин).

7. В диссертации развернуто представлен концепт «культурной мутации», которая рассматривается как диалектическая противоположность культурной традиции. Сам по себе термин «культурная мутация» уже используется в науке<sup>18</sup>. Под культурными мутациями понимаются **проявляющие себя на разных уровнях сбой в функционировании традиции-системы, которые могут вести к повреждению ядер социокультурного наследования, содержащих его генокод**. Поэтому они часто вызывают перерождение традиционного уклада, перемены идентичности, парадигмальные сдвиги традиции, ее деградацию с точки зрения критериев воспроизводства социокультурных систем. Накопление социокультурных мутаций в ходе развертывания культуры как системы может рассматриваться для нее как катастрофический фактор. При этом всякая традиция-система обладает своим опытом мутаций и выстраивает собственную систему обращения с мутагенным фактором.

8. В работе предлагается сложная и внутренне дифференцированная модель традиции, в которой констатируется фундаментальная тройственность структуры содержания традиции, заложенной в ней трихотомии. В трех своих внутренних регистрах традиция способна на парадоксальные сочетания динамики, стабилизации, обновления, консерватизма, организованности, хаоса:

<sup>17</sup> Само по себе такое блокирование не является чем-то обязательным и фундаментальным для богословской культуры христианства, так же как и для теологических методов как таковых. Г.С. Померанц в своих работах убедительно показывает, что степень строгости категориального строя теологии, ее дискурсивного строя может быть очень высокой. Религиозная система, утверждает Померанц, может на какое-то время оказаться самой "передовой" в смысле развития однозначно-логического, понятийно-точного мышления, однако чаще всего она представляет собой развернутый диалог понятийно-точной и мифопоэтической подсистем (статья «Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем» – в кн.: Померанц Г. Выход из транс. – М., 1995. – С. 338-345).

<sup>18</sup> В частности, в новейшей философии техники и постиндустриального общества (Д.Белл, Дж. Грант, Х.Сколотовский), социобиологическом неodarвинизме (Э.Уилсон), меметике (Р.Доккинз), неомарксистской культурологии постмодерна (Ф.Джеймисон), у теоретиков фольклора (Д.Хоаль, К.В.Чистов). Особенно интересной и глубокой представляются трактовки этого понятия у немецкого теоретика науки Курта Хюбнера и лидера армянской школы традициологии Э.С. Маркаряна.

1) стержень **сверхорганизационного измерения** (пневматологический аспект, сфера высших интуиций и творческих инсайтов, источник культуротворящей десублимации, «пророческая» сфера)

2) **организационная сфера** реализации двойственной целостности, «кентавра» традиции и цивилизации (традиция-система, включающая в себя все воспроизводимые модели и программы данной культуры, все составляющие «тела традиции», которое формируется за счет восприятия и переработки поступающих данных по канонам внутреннего тезауруса)

3) **цивилизационная инфраструктура**, сфера «цивизованности», то есть функционального обеспечения традиции, цивилизационная мембрана, соединяющая функции защиты, экспансии, обмена с инокультурной средой. Эта сфера не столько воспроизводится, сколько подвергается реновации и заменяется новым по мере износа своих частей (в нее входит вся та часть цивилизации, которая не обращается в наследие).

Феноменологически традиция распознается так или иначе на уровне ее организационного измерения, однако сущность традиции познается в сопряжении трех сфер, а не в замыкании, «окукливании» их в отдельное существование. Традиция с внутренне разделенными, автономизирующимися сферами есть разлагающиеся остатки целого культуры, а не подлинное воспроизводство социума. Отсюда проистекает **важность исследования трех сфер традиции в их взаимодействии, полноте** – то есть исследовать «полную традицию» как социокультурную систему<sup>19</sup>.

9. Собственной сферой традиции в ее самобытии является вторая сфера – организационное измерение («тело традиции»). Такое уподобление оправданно и важно потому, что именно вторая (организационная) ипостась традиции кристаллизует в себе ее предметное содержание, накапливает ее культурное богатство, служит системой ее «носителей» и медиатором между скрытым рядом фактов ядра культуры и овнешневещественным рядом феноменальных фактов бытия цивилизации. Однако, для того чтобы быть живой, действительной, традиция не может ограничиваться лишь своим «телом». Живое тело **трансцендирует**, всегда направлено за свои пределы – с одной стороны, она движется в инокультурную среду и выступает в ней в качестве цивилизации, с другой стороны она вступает во взаимоотношения со Своим-Высшим, в котором черпает возможности для самообновления, реализации внутренней программы самопостроения.

Это две **фундаментальных разновидности инобытия традиции: иное как инокультурное и иное как Свое-Высшее**. Последнее выступает как иное по отношению к «телу традиции», но не по отношению к ее полноте. Если культурные мутации представляют собой спонтанные сдвиги, сбои в функционировании «тела традиции» (низший аспект жизнедеятельности традиции-системы), то самоизменение в русле взаимодействия со Своим-Высшим происходит через механизмы десублимации (или «кристаллизации» духовного опыта, то есть его воплощения, «материализации», структурно-символического и смыслового «осаживания» в стереотипах, ритуалах и моделях традиции-системы). Через десублимацию «тело традиции» растет и разворачивается, опираясь на энтелехийную мощь внутренней программы развития согласно органическому сценарию (подобно совершенствованию особи в живой природе). В моменты своего высшего развития «полная традиция» принципиально сосредоточена на интуитивном поиске аттракторов своего становления. Сверхорганизационное начало традиции отвечает за ее диахроническую адаптацию. При этом внешнее, импровизационное измерение отвечает за горизонтальную

<sup>19</sup> Термин «полная традиция», помимо других моментов, отражает установку на формирование модели, преодолевающей ограниченность редукционистских подходов.

синхроническую адаптацию. Подмена одного другим означает фактически разрушение традиции как системы, а логически – уход от единого основания и от единства критериев. Как доминирование срединной сферы традиции в ущерб двум другим сферам, так и ее ослабление и неспособность противостоять разрушительным импульсам служат симптомами кризиса традиции как полной культурной системы<sup>20</sup>.

10. Три внутренних измерения традиции, на взгляд автора, объективно присутствуют в духовной культуре, но могут по-разному именоваться в разных культурных сообществах и средах (в диссертации приводится ряд примеров подобных аналогов и соответствий, в том числе из неевропейских культур). В работе предложены религиозно-философские эквиваленты тех теоретико-культурных формул измерений традиции, которые были представлены выше – они получают имена «полноты» («плеромы»), «соборности» и «вселенскости». Эти эквиваленты продуктивно работают в рамках культурологической реконструкции парадигмальной целостности традиции. С точки зрения диссертанта, предметно осуществленный учет опыта разных философско-культурологических направлений мысли позволяет построить не просто объемлющую существующие подходы, но и по существу непротиворечивую, гармоничную модель культурной традиции. Взаимное «транслирование» категорий секулярного научно-философского и религиозно-философского дискурсов отражает в себе применяемый в работе способ культурологического сопряжения различных подходов к исследуемой проблеме. К другим терминам этого ряда можно отнести такие как: «пневматология», «синергия», «профетическое начало» и др.<sup>21</sup>

11. Динамизм традиции предполагает ее консерватизм, невозможен без этого консерватизма. **Динамический консерватизм** – принцип, модель и идеология, в основе которых лежит духовно-организационное понимание традиции-наследования как трех находящихся в постоянном движении сущностных сфер. Принцип динамического консерватизма можно определить как, во-первых, резервирование энергии для решения неизвестных задач и, во-вторых, способность к смене самих регистров решения различных задач; модель динамического консерватизма – модель овладения неустойчивостью развития, искусство работы с хаосом и кризисностью развития, то есть выработки стабильности существования как постоянная динамическая установка; философия и идеология динамического консерватизма – способность традиции («полной традиции», традиции-системы) к обновлению своих манифестаций без

<sup>20</sup> Просякин и параллелизмы между представленной здесь духовно-организационной концепцией традиции и новейшими междисциплинарными подходами, относящимися к постнеклассической науке, нередко весьма плодотворны. Так на языке синергетики и философии «эмерджентной эволюции» можно говорить о трех сферах традиции как сложном комплексе, состоящем из диссипативных и консервативных суб-систем (консервативной суб-системой традиции выступает ее «тело», организационно-стереотипное измерение). При этом внешняя, импровизационная сфера традиции выступает как периферийная диссипативная структура, многосубъектная сеть, вступающая в разнообразные связи и отношения со средой. Внутренняя же, сверхорганизационная сфера выступает как целеустремленная диссипативная система – для понимания ее взаимоотношений с измерением «своего-высшего», будущего или возможного может оказаться весьма полезной представление синергетики об аттракторе. Также весьма ценна для уточнения и обогащения духовно-организационной модели традиции а также концепции «динамического консерватизма» теория самоорганизации со всеми ее подклассами: адаптивных, самообучающихся, самовосстанавливающихся, самовоспроизводящихся, саморефлексирующих систем и т.д.

<sup>21</sup> Например, «пророчество» как объяснительная модель, несводимая к описанию лишь архаического типа обществ, известна и продуктивно работает в теории культуры (Э.Эванс-Причард, Э.Канетти, М.Элиаде, И.Т.Касавин и др.).

**утраты идентичности**, приоритет адаптирующих внешний мир механизмов над адаптивными в связи с реализацией уникальной внутренней программы роста и раскрытия той же идентичности.

В итоговом плане динамический консерватизм представляет собой высокое самосознание традиции-цивилизации, позволяющее ее субъектам управлять взаимодействием между тремя сферами традиции, между ее институтами и отраслями и регулировать это взаимодействие в зависимости от меняющихся условий социокультурной среды современно, в том числе с опережением (прогнозирование, подготовка к вероятным сценариям, изучение и изменение условий среды, упреждающее воздействие на питательную почву нежелательных и опасных для традиции явлений, саморазвитие, целесообразное обновление и самосовершенствование). Динамический консерватизм не противоречит идее развития, однако в нем как модели акцентируется момент **неустойчивости развития** как закономерный. Подразумевается, что развитие всегда проходит через неустойчивые периоды (что выражается в кризисах развития).

12. Традиция как система принимает инновации и усваивает их, но традиция в этом отношении представляет собой систему, которая адаптирует инновации, а не наоборот. В таком случае концепция инновационного общества в противовес традиционному может рассматриваться как описание моделей социокультурного взаимодействия, в которых активный поток инноваций воздействует на более пассивную традицию<sup>22</sup>. В связи с этим автор работы считает необходимой проблематизацию **гармоничных инноваций**.

Парадокс становления традиции-системы, в которой полноценно работают все три ее внутренних измерения, заключается в том, что принципиально неравновесные сигналы извне служат пищей для поддержания типологически повторяющегося опыта, закрепление уже имеющейся «картины мира» (новое как хорошо забытое старое), тогда как возбуждающим обновлению и переменам фактором служит лишь переживание собственного внутреннего развития субъекта традиции, его новые шаги на пути к «аттрактору» сверхорганизационного измерения. (Подтверждение этим выводам можно найти у разных исследователей, к примеру, в концепции этнических стереотипов поведения А.Н.Гумилева, теории энкультурации М.Д.Херсковица.)

В таком порядке обновления содержится гарантия того, что оно не размывает идентичности, поскольку и старая, и новая модели, порожденные посредством включенности в сверхорганизационное измерение, представляют собой не уступку иным культурным субъектам (как в случае с односторонней мутагенной новацией), а ступени продвижения традиции к собственной полноте, соответствующие этим ступеням этапы «десублимации» или «кристаллизации» содержания полноты в «теле традиции»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Такое понимание, к примеру, можно увидеть в концепции Э.Хагена, который различает два фундаментальных личностных синдрома – авторитарной личности и инновационной личности, выпавшей за пределы традиционного статуса и формирующей культуру самоподдерживаемых изменений.

<sup>23</sup> Иными словами, происходит симметричный процесс (синергия традиции). С одной стороны сверхорганизационное измерение, оставаясь бесконечным месторождением духовного опыта, поемному отдает свои богатства человеку, позволяет им «выпадать в осадок» и опредмечиваться в «теле традиции». С другой стороны, человек, погружаясь в пневматологическое измерение, осуществляет сублимацию или расплавление своего духа, вернее своего наличного культурно-символического тезауруса (почему и представляется возможным говорить о «расплавленности» или «плазموподобности» модуса полноты, что эти ее характеристики обнаруживаются в его

Тезаурусная модель развивается на основе сохранения пропорций и архетипов. **Поступательная трансформация модели идентичности исходит из развития, роста и уточнения той же традиционной картины мира.** Подлинно гармоничное культурное развитие может осуществляться только таким образом.

Подлинно обновляющее творчество должно заключаться в выработке собственных, соответствующих своей культуре, решений, органичных в русле своеобразного развития, а не ориентированных на встраивание во внешние процессы, управляемые чуждыми данной традицией субъектами. Это обусловлено тем, что внешняя по отношению к традиции среда источником **гармоничных инноваций** по определению быть не может<sup>24</sup>. Подмена глубинных обновлений, основанных на соответствии архетипическому духовному акту культуры, внешними и поверхностными инновациями является симптомом глубокого кризиса традиции-системы и ведет в конечном счете к ее неминуемой деградации.

### **Степень разработанности темы**

При всем обилии литературы, посвященной как теории, так и феноменологии социокультурного наследования (традиции) отсутствуют масштабные исследования о традиции как методологической проблеме теории культуры, которые подкрепляли бы свои выводы на большом материале русской социальной философии и культурологии и исходя из исторического опыта современной России. В работах обобщающего характера, исследующих становление отечественной мысли XX века, проблематика традиции не затрагивается систематическим образом. Большой пласт русской религиозно-философской мысли в ее своеобразных подходах к природе культурной традиции, до сих пор ожидал своего исследователя. Этот опыт несправедливо игнорируется как отечественными, так и зарубежными «традициологами».

Необычайный подъем интереса к категории традиции в советской науке второй половины века также мало исследован. В основном описание различных точек зрения на проблему традиции носило у авторов этого периода методологическо-полемический характер. Исключение представляет работа О.А. Осиповой, в которой анализируются трактовки традиции в советской социальной мысли 50-х – начала 80-х гг. и характеризуются общие тенденции в изменении этих трактовок<sup>25</sup>. Вместе с тем, главной целью исследования Осиповой являлся сравнительный анализ взглядов на традицию в научной литературе СССР и США. Еще один обзор советской мысли в связи с проблематикой традиции содержится в диссертации В.А. Левченко, однако этот обзор является выборочным и принципиально несистематическим<sup>26</sup>. В последнее десятилетие появляются диссертации, где более активно анализируется опыт отечественной мысли в постановке и исследовании различных аспектов проблемы традиции, социокультурного воспроизводства<sup>27</sup>, но обобщающих работ, суммирующих этот опыт, также нет.

сравнении с обычным духовным состоянием человека и формами культуры в ее текущем режиме).

<sup>24</sup> Представляется правильным предложение одного из исследователей ввести понятия «нецелесообразной» и «целесообразной новизны» (Крстов Б.И. Социальные механизмы инновационной деятельности человека. Философско-методологические аспекты. – М., 1993. – С. 289.).

<sup>25</sup> Осипова О.А. Американская социология о традициях в странах Востока. – М., 1985.

<sup>26</sup> Левченко В.А. Традиция и ее роль в культурно-исторической преемственности. – М., 1991.

<sup>27</sup> Долгушин М.И. Традиции как феномен социокультурного наследия. – Пермь, 2000; Ефименко М.Н. Религиозная традиция как предмет социально-философского анализа. – М., 2001; Жукова О.А. Религиозный смысл творчества в истории художественной культуры России

Основные научные труды, служащие базой диссертационного исследования, могут быть распределены по трем главным группам.

Во-первых, это теоретико-методологические работы, рассматривающие природу традиции (социокультурного наследования), таких авторов как: М.Вебер, О.Шпенглер, Н.С.Трубецкой, А.Кребер, Г.-Г.Гадамер, Ш.Эйзенштадт, С.Шилз, Е.Шацкий, И.В.Суханов, В.Д.Плахов, Э.С.Маркарян, М.К.Петров. К этой группе авторитетных исследователей проблематики традиции можно отнести и представителей смежных дисциплин: истории богословия (В.В.Бологов, И.И.Фиаевский, П.П.Пономарев, В.Н.Лосский), фольклористики (В.П.Аникин, А.М.Астахова, Б.Н.Путилов, К.В.Чистов) страноведения и религиоведения (Ф.Боас, М.Элиаде, Я.Ассман, Д.Б.Зильберман, А.С.Васильев, В.С.Семенцов, А.И.Першиц, Б.С.Ерасов, Е.А.Торчинов, В.В.Малыгин). Поскольку в XX веке отечественная философско-культурологическая мысль внесла в осмысление проблемы значительный вклад, ряд работ указанных авторов оказываются одновременно как частью методологической базы, так и объектами исследования.

Во-вторых, это труды общекультурологического характера (Р.Рэдфила, К.Гириц, П.Хаттон, А.Ф.Лосев, В.Е.Давидович, М.С.Каган, С.С.Аверинцев, Д.С.Лихачев, Н.С. Злобин, М.В.Туровский, В.М.Межуев, Ю.С.Степанов, В.А.Луков).

В-третьих, это работы, освещающие процесс становления философско-культурологической мысли в России XX века, в том числе историко-философские работы, исследующие наследие отечественных мыслителей. В диссертации использовались исследования по религиозной философии М.М.Тареева<sup>28</sup>, о Павла Флоренского<sup>29</sup>, по философии культуры евразийцев<sup>30</sup>, И.А.Ильина<sup>31</sup>, либеральных консерваторов<sup>32</sup>, по истории отечественной социологической мысли<sup>33</sup> и др., –

---

(проблема преемственности творческого опыта). – М., 2007; Положенкова Е.Ю. Соотношение религиозной философии и христианского богословия в истории религиозной мысли (онтологический и гносеологический контекст). – Ростов-на-Дону, 2004; Полякова А.Б. Историческое познание в России как культурная традиция. – Ставрополь, 2004; Скотникова Г.В. Византийская культурная традиция в русском самосознании. – СПб., 2003.

<sup>28</sup> Виноградов В. Основные пункты мировоззрения в системе проф. М.М.Тареева. – Страницы 1911. №№5–11; Бродский А.И. Михаил Тареев. – СПб., 1994; Шапошников А.Е. Социально-философские взгляды М.М.Тареева и современное православное богословие // ФН 1982 №3 и др.

<sup>29</sup> Из обширной литературы по культурологии Флоренского назовем работы: Алексеев Ю.Ю. Учение о православной иконе в системе конкретной метафизики о Павла Флоренского. – СПб., 1995; Бычков В.В. Эстетический лик бытия. – М., 1990; Воронкова А.П. В поисках истины и красоты (Культурология П.А.Флоренского). – М., 1992; Гаврюшин Н.К. Вехи русской религиозной эстетики (Предисловие). – в: Философия русского религиозного искусства XVI – XX вв. Антология. Выпуск 1. – М., 1993; Иванов А.Т. Концепция культуры П.А.Флоренского. – Минск, 1990.

<sup>30</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации. – М., 1993; Игнатова С.В. Историко-философский анализ евразийского учения. – М., 1995; Хоружий С.С. Карсавин и де Местр // ВФ 1989 № 3; Гиренок Ф.И. Евразийские тропы // Глобальные проблемы и перспективы цивилизации. – М., 1993; Данилов С.И. Социальная философия евразийства. – М., 1994 и др.

<sup>31</sup> Булагк И.Б. Социальная философия И.А.Ильина. – М., 1997; Лавров А.Г. Философия культуры И.А.Ильина. – М., 1997; Социальная философия И.Ильина. Материалы российского семинара. – СПб., 1993 и др.

<sup>32</sup> Козловский В.В. Либеральный консерватизм в России. – в: Российская социология. – СПб., 1993; Гайденок П.П. Под знаком меры (либеральный консерватизм П.Б.Струве) // ВФ 1992. № 12; Pipes R. Struve. Liberal in the right. – Cambridge, L., 1980 и др.

<sup>33</sup> Медушевский А.Н. История русской социологии. – М., 1993; Российская социология. – СПб., 1993; Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии

проблематика традиции и социокультурного наследования затрагивается в работах этого ряда лишь по ходу решения других задач, нецеленаправленно.

**Новизна работы** проявляется помимо вышеуказанных аспектов, связанных со степенью изученности предмета и объекта исследования, в использовании новой разновидности понятий, таких как «философия традиции», «традиция-система», «полная традиция», «традиция-цивилизация», «русский традиционализм», «источники социокультурного наследования», «событие наследования», «пневматологический аспект традиции», «десублимация духовного опыта», «динамический консерватизм», «свое-высшее» и др. Эвристическая ценность вводимых понятий и подходов продемонстрирована в самом тексте исследования а также апробирована автором в многочисленных публикациях, в научной дискуссии, в лекциях и выступлениях на научных конференциях и семинарах.

При том, что в диссертации уделено очень большое внимание отечественной философско-культурологической мысли XX века и даже достигнута степень определенной полноты охвата интерпретаций проблемы традиции в русскоязычной культурологической и обществоведческой литературе, диссертация по своей методологии и задачам не сводима к описательной или обзорной функциям. Рассматриваемые авторские концепции, интерпретации и отдельные наблюдения отечественных авторов, представленные и обобщенные в диссертации, во-первых, служат масштабированию длительных тенденций развития социальной мысли и культурологии на примере одной из ключевых проблем, входящих в их компетенцию, во-вторых, представляют собой внутренний диалог и обсуждение различных аспектов и элементов этой проблематики для выверенного построения автором диссертации собственной концепции – духовно-организационного понимания социокультурной традиции. В целом работа предлагает **три масштабных результата**:

– подробную, если не исчерпывающую, картину трактовок проблемы традиции в России XX века, аналитически структурированную и снабженную аппаратом сопоставления ключевых положений этих концепций;

- анализ основных методологических ракурсов понимания и объяснения проблематики традиции-наследования, в том числе подходы с точки зрения существующих культурно значимых дискурсов (философского, теологического, религиозно-философского, культурологического), спектр междисциплинарных подходов к традиции, конкретные направления и школы философско-культурологической мысли и социо-гуманитарного знания;

– оригинальную авторскую концепцию социокультурного наследования, построенную с учетом важнейших тенденций развития отечественной и мировой мысли и ее достижений в области теории традиции, осуществленную как методологический синтез существующих в этой области подходов.

К **аспектам новизны**, связанным с авторским подходом к социокультурной традиции, относятся следующие:

- Дан анализ основных существующих подходов к культурной традиции, культурологический подход предстает как потенциально синтезирующий теологический, философский, религиозно-философский подходы, а также многочисленные междисциплинарные методы, прямо и косвенно затрагивающие проблематику традиции-наследования (в том числе кибернетику, теорию систем и синергетику).

- В результате осуществленного систематического анализа и сопоставления существующих интерпретаций проблемы культурной традиции в отечественной философско-культурологической мысли XX века подробно описаны два несводимых друг к другу магистральных направления (модернистское и традиционалистское) а также представлена сложная полифония этих интерпретаций.

- Разработана категория «события наследования» как отражение внутренней связи ключевых аспектов традиции-системы в ее организационном измерении.

- Показаны виды традиционной динамики культуры (варьирование, вибрирование, наслоение) в их противопоставлении нетрадиционной динамике, не направленной на воспроизводство (мода, эксперименты, производство одноразовых культурем и др.).

- Описаны механизмы несбалансированного наследования, «неорганической традиции», такие как разрушительные инновации, культурные мутации, феномены «щещелесообразной новизны».

- Разработана модель сбалансированного наследования, в центре которой стоит принцип гармоничных инноваций.

- В работе на основе материала, описывающего сверхорганизационное измерение традиции а также соответствующее состояние субъекта традиции, данное измерение характеризуется как недостаточно формализуемое и фиксируемое с научной точки зрения, поскольку в нем проявляется перспектива бесконечного раскрытия более глубокого содержания собственной формы, перспектива «синергии» (в религиозно-философском прочтении термина).

- Представлена и разработана категория десублимации духовного опыта как его опредмечивания в организационных формах «тела традиции», его связь с методологией творчества (А.Пуанкаре, представители синергетики).

- Описан слепидифический тип обновления, **традиционная новизна**, которая сопряжена с самораскрытием растущего и взрослеющего субъекта традиции.

- Привлечен богатый религиозно-философский и теологический материал для заполнения лакун в современном представлении о культурной традиции.

- Показано, что традиционное сознание разрабатывало свои методы верификации опыта, которые были вполне адекватны своему времени и своим культурным моделям (как пример - метод собирания интроспекций в теологическом понимании традиции).

- Раскрыто то, каким образом в ходе становления модерна три внутренних измерения традиции автономизируются, искажаются и подвергаются радикальной переоценке.

- Показаны симптомы замещения «полной традиции» «сломанной традицией», то есть лишенной ядра традицией-системой, что ведет к формированию антиподобий внутренних модусов традиции и взаимной аннигиляции глубинных культурных идентичностей в контексте глобальной массовой культуры.

- Представлена гипотеза, в которой обосновывается формирование промежуточных территорий между субъектами и институтами трех модусов традиции (мифическое, миссионерское начала, имперский синтез, дифференциация, конкуренция, изоляция и др.).

- Разработана модель Смутного времени как повторяющегося в истории русской социально-политической культуры, которая представляет альтернативу объяснительной схеме революции.

- Разработана модель «динамического консерватизма» как поведения традиции в условиях нестабильных состояний социокультурной среды.

**Научно-практическая значимость исследования** определяется тем, что полученные в ходе него результаты дают возможность, во-первых, получить

репрезентативную картину понимания социокультурного наследования, проблематики традиции, традиционности и традиционализма в отечественной мысли (на богатом актуализированном фоне соответствующих процессов в мировой социальной науке), во-вторых, получить исчерпывающее представление о понимании традиции каждого из крупных русских философов-культурологов XX века, занимавшихся этой тематикой, что включает концептуальную трактовку их социально-философского творчества, в-третьих, включить в контекст дальнейших исследований социокультурной динамики новую синтетическую концепцию культурной традиции, органически связанную с ходом развития отечественной мысли и получившую в исследовании название духовно-организационной.

Материалы исследования и полученные выводы могут использоваться в разработке и чтении общих и специальных курсов по теории и истории культуры, культурологии, социальной философии, истории философии, социальной и культурной антропологии, религиоведению, теологии, искусствоведению.

**Апробация работы.** Результаты диссертационного исследования, а также отдельные полученные по его ходу теоретические положения и выводы докладывались и обсуждались на Столыпинской конференции в Рязани (2002 г.), Шмиттовской конференции в Российской Академии госслужбы (2004 г.), на юбилейной Розановской конференции в Институте философии РАН (2006 г.), на Соборных слушаниях Всемирного Русского Народного Собора (2007 г.), на семинарах сектора истории русской философии Института философии РАН (2004-2007 гг.), на семинарах МГППУ (2003-2008 гг.), на семинарах в Институте динамического консерватизма (2009-2011 гг.) и др.

По теме диссертации прочитаны лекции: «Природа русской традиционности» в рамках курса «Росневедение» в МГУ, «Традиция и цивилизация в России» в доме ученых г. Черноголовка, «Секулярная и священная традиция» в Издательском совете РИЦ, «Русская доктрина и динамический консерватизм» (в РГГУ), «Этнос и национальная традиция» (в МГППУ) и др.

Материалы исследования отражены в публикациях общим объемом более 60 п.л. (без учета коллективных монографий).

**Структура диссертации определяется целями и задачами исследования и включает введение, три главы, заключение, список литературы из 608 наименований. Объем текста составляет 416 страниц.**

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** к диссертации обоснована актуальность, степень разработанности ее темы, новизна, обозначены ее цели, задачи и методологические принципы. Значительное место здесь уделено проблемному полю исследования, его хронологическим и культурно-историческим границам а также категориальному аппарату работы.

Хронологические рамки диссертации органичны для исследуемой проблемы. Именно в XX веке понятие традиции в России проблематизируется, тогда как даже во второй половине XIX века оно не относилось к числу ключевых понятий-концептов социальной мысли<sup>34</sup>. **Понятие традиции в XX веке у нас «заострилось»** и через него стали объяснять всю социальную и культурную жизнь, в нем стали видеть одну из наиболее фундаментальных моделей социальной динамики, средство проникновения в ее сущность и в то же время в традиции увидели ценность, легко утрачиваемую, не гарантированную.

Во введении определенное место отводится рефлексии русского культурного самосознания вокруг еще латентной проблемы традиции, которая выступала под иными именами («поклон», «закон», «старина», «пошлина», «преданье», «обычай», «вотчина» и др.). В фокус общественного внимания в России проблема традиции («церковного предания») на какое-то время попала в XVII веке в связи с Расколом. Попытки дать обзор концептуализации «традиции» в старой России нередко сводятся к тому, что раскрытие «традиции» как модели и механизма наследования трансформируется в описание «традиционности» того или иного явления, что обосновывается через подмену темы традиции темой самобытности, в которой видят инобытие («проблема традиции»). Однако, **традиция – это не то, чем данная культура непохожа на другие культуры, а то, чем она «похожа» на саму себя в своем развитии и изменении, то, что позволяет ей пронести через все изменения неповрежденную идентичность.** В этом смысле традиции не самобытна (самобытны какие-то отдельные ее черты), но своеобразна – своеобразие ее проявляется не в резком несхождении с другими, а в органической целостности, комплексности, тогда как в частностях имеют место и открытость, и восприимчивость, и принцип «эха»<sup>35</sup>.

**В главе первой диссертации «Традиция как теоретическая проблема. Анализ подходов»** сосредоточено внимание на выявлении специфики существующих подходов к культурной традиции, а также на природе их различия, которое обуславливает неодинаковое наполнение разрабатываемой проблематики и особую роль каждого из этих подходов в становлении отечественной культуры. Именно культурологический подход формирует смысловое поле, в котором методологический конфликт между разными дискурсами обнажается – становится возможной постановка вопроса об активном взаимодействии подходов к традиции внутри обнимающего их метадискурса.

Значимость **теологического подхода** к проблеме традиции (§ 1.1.) связана с тем, что сама концептуализация этой проблемы генетически восходит к опыту переживания

<sup>34</sup> Исключением можно считать концепцию социолога органицистского направления А.И.Стропина, который использовал термин «предание» как полный эквивалент «традиции» для описания социально-философских закономерностей.

<sup>35</sup> О различении категорий самобытности и своеобразия в применении к философскому дискурсу см.: Маслин М.А. Современные буржуазные концепции истории русской философии. Критический анализ. – М., 1988. – С. 69, 70.

«сакральной традиции» и ее осмысления в религиозной форме. Сложность проблематики богословия и истории религии в данном случае состоит в том, что она представляет собой фактор, воздействующий на культурологический дискурс опосредованно (через религиозную философию, религиоведческие исследования, постулирующие сочувствие своему предмету, исследования религиозной этики и искусства и др.). Русская теория традиции в XX веке продикувала такой подход, в рамках которого богословская методология зачастую не отделяется от методологии «научного» типа, но объединяется с нею в качестве специфической **стороны мировоззрения**, выступая как разновидность метафизики и как предмет глубинных методов в религиоведении. Культурология тем самым встает перед задачей выработки специальных способов включения богословского опыта в свой междисциплинарный контекст, - таких способов, которые не допускали бы мистификации и иррационалистической деструкции научного знания.

В данном параграфе диссертации излагается освещение проблемы предания в Новом завете, в раннем христианстве, подробно описываются первые итоги патристики в ее размышлениях о предании, подведенные св. Викентием Лиринским, полемика по теме предания протестантов и католиков в ходе Реформации и Контрреформации. Зрелость отечественных концепций сакральной традиции XX века проиллюстрирована на примере темы соотношения церковных писания и предания.

Современный философский подход к проблеме традиции в его генезисе (§ 1.2.) может быть осмыслен только с учетом того факта, что европейская философия Нового времени долгое время развивалась под знаком углубляющейся «детрадиционализации». Реформация осуществила импульс детрадиционализации в сакральной сфере, светская философия и наука осуществляла ее как постепенную секуляризацию духовного опыта человека. В этой связи философский подход Нового времени изначально содержал установку на акцентирование дуальности традиции и альтернативного ей потенциала автономной личности (традиции и рациональности, традиции и творчества, традиции и критики, традиции и эксперимента и т.д.). Классики-рационалисты Декарт, Бэкон, Гегель противопоставляли историческим сведениям, переданным по традиции, идею «действительного знания». Наиболее авторитетные социально-философские доктрины XIX века (Сен-Симона, Конта, Маркса) рассматривали общественное наследие преимущественно как плоскость для отталкивания, материал для его преодоления, но не как почву для укоренения в ней. Традиции ассоциировались с комплексом «пережитков (Э.Тайлор), с «заблуждениями» (Дж.Фрэйзер). Наконец, в социальной философии М.Вебера и социологической методологии Э.Дюркгейма были подведены определенные итоги рационалистической детрадиционализации европейского культурного сознания. У Вебера современность выступает как результат освобождения от ложных форм сакрального, «магически стереотипизированной традиции». Дюркгейм построил своеобразную мифологию перехода от общества «механической» к обществу «органической» солидарности, в которой авторитет традиции неминуемо ослабевает.

Во второй половине XX века происходит бурное развитие теории традиции, обусловленное кризисом классического модерна с его жесткими схемами (марксистского прогрессизма у нас, теории модернизации и «традиционного общества» на Западе). Постепенно намечается отказ от рассмотрения традиций как элементов социума, фрагментов культуры, традиционные явления отделяются от традиции как принципа их существования, либо механизма их функционирования. С бурным развитием теории традиции связано само формирование культурологического дискурса, что особенно заметно на материале отечественной мысли.

Если светская философия Нового времени стремилась канонизировать дуализм традиции и модерна, то **религиозно-философский подход** (§ 1.3.) шел по пути интеллектуальной «реакции» на тезисы Просвещения, то есть переворачивал схему: секуляризация и эмансипация модерна в его оптике рассматривалась в лучшем случае как рискованный путь частичной утраты духовных ценностей, а в худшем – как безусловная трагедия. В данном параграфе уделяется большое внимание трактовке проблемы традиции западными традиционалистами, консервативными романтиками. Религиозно-философский подход к традиции имеет своим основанием **иероцентризм** как центральный принцип формирования и первоначального развития культуры<sup>36</sup>. Понимание сакрального, иератического, сверхъестественного как стержня и главного двигателя традиции было свойственно многим видным теоретикам культуры, в том числе и отечественным (таким как М.М.Тареев, Н.С.Арсеньев, В.М.Быстров и мн. др.), которым посвящено особое место в работе.

**Культурологический подход** к традиции (§ 1.4.) обнаруживает тенденцию к уходу от однозначных дихотомий модерна, в частности, потому, что в нем конфликт существующих подходов и дискурсивных предпочтений сменяется идеей примирения и культурологического синтеза. Культурология способна дать работать в своем поле всем эвристически ценным подходам. Ее задачей становится выработка общей для них интегральной модели верификации используемых данных. Культурология стоит перед важной и благородной задачей – **построить полифоническую, многополюсную и многоосевую модель традиции**.

В параграфе раскрывается стремление современных исследователей к ревизии классических дихотомий модерна в культурологическом постижении сущности традиции. В их числе можно назвать концепцию, в которой традиция понимается как преодоление дуальности бытия в культуре<sup>37</sup>; а также концепцию, выдвигающую в качестве средства преодоления кризиса модерна модель «интуитивной культуры», призванной снять антагонизм сознания и унаследованной культуры, которая в своих институтах подавляет творческие потенции сознания<sup>38</sup> и др. Ярким примером пересмотра классических дихотомий модерна в отношении культурной традиции является герменевтическая интерпретации этой проблемы Г.-Г. Гадамера, а также подход И.Т.Касавина, которым уделяется в данном параграфе исследования большое место.

В этой же главе подробно рассматривается междисциплинарный характер традициологии (§ 1.5.). Так, тезаурусное моделирование культуры и описание языковой и этнической картины мира осуществляет проекцию на объяснение культурной реальности из индивидуально-духовной сферы (психологии и теории личности), соединяя их с методами и данными социологии, антропологии, этнологии, языковедения, искусствоведения и других дисциплин. Другим важнейшим направлением, оплодотворившим теорию культурной традиции, стало осуществление экстраполяции из области биологии и генетики а также, хотя и в меньшей степени, биофизики, палеонтологии, эмбриологии. Большое значение для осмысления проблематики социального наследования сыграли ученые, использовавшие новые результаты и повятый аппарат этих наук, насыщая их также методологическими решениями из теории систем, теории информации, кибернетики и синергетики. Особенно важной для

<sup>36</sup> Достаточно представительный, хотя и не исчерпывающий обзор этого направления мысли в XX столетии дан через проблематику «нумиозной интерпретации мифа» К. Хюбнером (Хюбнер К. Истина мифа. – М., 1996. – С. 66-72).

<sup>37</sup> Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. – М., 1998.

<sup>38</sup> Штудеи Л.А. Кризис сознания как феномен культуры. Диссертация доктора культурологии. - Новосибирск, 2002.

междисциплинарных разработок проблемы традиции представляется теория наследственности и изменчивости в биологической эволюции. В работе рельефно показано, что, будучи существенной частью культурологии, теория традиции является **интегративной областью знания**, рожденной на стыке философии, истории, психологии, языкознания, этнографии, религии, социологии и искусствоведения. Роль «традициологии» в системе социального знания – это роль связующего звена, предназначение теории традиции состоит в выведении исследователей на синтетические характеристики культуры и управления культурно-информационным процессом.

В главе второй *«Проблема традиции в отечественной философско-культурологической мысли XX века»* дается последовательное изложение авторских концепций традиции-наследования в период революции и в Русском Зарубежье, в русском религиозном традиционализме, в советской научной и общественной мысли и, наконец, в философии, антропологии и смежных науках конца века.

В § 2.1. в качестве прелюдии излагается контекст проблемы традиции, заданный в XX веке западноевропейской мыслью. Особое внимание уделено складыванию негативистских подходов к традиции в философии и антропологии постмодерна а также все более заметной критике постмодерного опыта отрицания традиции. В крупных чертах тенденции переосмысления традиции на Западе в последнее столетие сводятся к эволюции в трех главных направлениях: культурно-исторической школы, эволюционистской (антропологической) школы и школы функционализма (с последующими модификациями в виде структурно-функционального анализа, структурализма, эволюционного функционализма и др.). Проблема согласования разных модернистских методов вращается вокруг склонности эволюционистов воспринимать традиции преимущественно как «стадии», «ступени» и «этапы» эволюции, тогда как культурно-историческая школа понимает традиции как взаимодействующие круги культур и народов, а функционалисты – как ряды, элементы и типы социальной организации. В философских работах постмодерна конца XX века все более влиятельным становится принцип «мертвой руки» как полного отрицания самой возможности традиции ради перспективы плюрального и фрагментарного нарратива истории и культуры.

Далее в диссертации раскрываются концепции социокультурной традиции, принадлежащие мыслителям начала XX века и русской эмиграции (§ 2.2.). Переосмысление социокультурной реальности в свете революционных событий породило идейное явление русского неоконсерватизма, который создавал сложные синтетические модели традиционализма, «органической традиции» для будущей России. В осмыслении социально-философских проблем богатую и разнообразную картину создало **евразийство**. Вопросы о культурном наследовании и традиционализме в этой доктрине занимают важное место. Главными авторами проекта «евразийского традиционализма» выступили П.Н.Савицкий и в особенности Н.С.Трубецкой (хотя в его разработке приняли участие и другие евразийцы – Н.Н.Алексеев, Г.В.Вернадский, молодой Г.В.Флоровский, В.П.Никитин, Э.Хара-Даван). Н.С.Трубецкой создал концепцию «органической традиции», которая наряду с философией истории Л.П.Карсавина стала теоретическим основанием социально-культурной программы евразийцев. Трубецкой выступил с глубокой критикой «неорганической» традиции и предвосхитил этим почти на пол века создание концепции «афро-азиатского» традиционализма, связанного с национально-освободительным движением колониальных стран. Идеал органической традиции совпадает у Трубецкого с идеалом

культурной самобытности и духовного самопознания как народа в целом, так и составляющих его коллективных и индивидуальных личностей<sup>39</sup>.

Либеральные консерваторы (**П.Б.Струве, С.А.Франк**) выдвинули идеал культурного наследования, который состоит в гармонизации традиции и новации, рассматриваемых как своего рода независимые друг от друга самостоятельные источники социального становления. Таким образом, для либерального консерватизма и близких ему социально-философских взглядов (включая и основные мировоззрения «постмодернистского» типа) свойственен определенный «**дуализм**» в понимании источников происхождения общества и социального наследования. Либеральный консерватизм П.Б.Струве создавался как преодоление старой противоположности консервативного и революционного в общественной практике. Либеральный консерватизм должен осуществлять сознательный отбор лучших национальных, государственных и культурных традиций, сглаживать крайние тенденции общественного развития, стабилизируя и гармонируя его. С.А.Франк в своей версии этого подхода выстраивает компромиссный социальный идеал, идеал уступки со стороны как либеральных, так и охранительных сил. Либеральный консерватизм, согласно Франку, есть та единственно приемлемая умеренная разновидность традиционализма, которая способствует созданию современной (модернистской) культуры, блюдет ее непрерывность, связывает ее с формами «соборности» – через ценности брачно-семейного единства, церковного предания и национально-государственной общности.

Далее в работе излагаются наиболее масштабные концепции традиции, созданные представителями русской религиозной мысли (§ 2.3.). Полнога сакральной традиции, по свидетельству авторов этого направления, исторически раскрывается как широта и гибкость ее манифестаций, позволяющая собирать вокруг нее различные культурные и исторические индивидуальности (Булгаков), симфонические личности (Карсавин), языковые, культурные, исторические ситуации (Владимир Лосский), народы и поколения (Флоренский). В этой части работы раскрывается содержание исторической ситуации в русской религиозной мысли начала XX века, описываются итоги развития философско-богословского учения о церковном предании (в частности, изложены подходы двух наиболее крупных представителей духовно-академической науки, осуществивших подведение этих итогов – И.И.Филевского и П.П.Пономарева).

Вопрос о предании, его границах и структуре **М.М.Тареев** в «Христианской философии» называет «роковым» для идеи нового богословия, по существу же этот вопрос выступает у него как роковой для всей русской истории, всей общественной жизни России. Тареев выступил с критикой неоправданного отождествления в практике исторического христианства принципа «отеческого учения» и принципа «церковного предания», с другой стороны, отождествления исторически преходящих форм церковного опыта и «вселенского предания». В его теории вселенское предание заключает в себе полноту всех религиозно-культурных типов православия, непонимание чего стало предпосылкой русского раскола XVII века.

<sup>39</sup> Данный подход Н.С.Трубецкого связан с другими его достижениями: он предвосхитил на много лет создание теории зависимого развития стран периферии капиталистической системы, предложил концепцию «верхов и низов» в культуре, которая во второй половине XX века была во многих аспектах воспроизведена в концепции «большой и малой традиции» Р.Рэдфилла, разработал методологию тезаурусного анализа фольклора, оказавшую большое влияние, в частности, на К. Леви-Стросса, создал выдающийся метод сравнительно-лингвистической реконструкции (см.: Топоров В.Н. Н.С.Трубецкой – ученый, мыслитель, человек // Н.С.Трубецкой и современная филология. – М., 1993. – С. 46 и др.).

**П.А.Флоренский** раскрывает проблему традиции и наследования через категорию «канон». Культурное наследование осуществляется в **форме канона**, то есть системы стереотипов, охватывающих всю культовую жизнь во всех ее деталях и существенных характеристиках. Флоренский, раскрывая проблему наследования вообще, дает свое толкование принципа традиции, когда развивает представление о каноне как форме общечеловеческого, соборного свидетельства о священной реальности, «ступенным разуме человечества», связи интеллектуального и мистического опыта разных духовных традиций, среди которых христианству он отводит главное место. Своеобразное решение проблема наследования находит в метафизике рода Флоренского, в которой еще одним философским именем традиции выступает **родословие (генеалогия)**. Флоренский предполагает построение новой исторической науки по модели родословных – история в такой модели должна предстать как поле культурных преемств, как сосуществование точек зрения разных поколений (исторических эпох), разных родов (культур). Вся мировая история видится ему потенциально охваченной единым каноном (канонцентричной) и единой генеалогией, разработка которых, по его мнению, должна быть духовной задачей православной культуры.

В философско-богословском творчестве **С.Н.Бугакова** глубоко раскрывается социально-исторический смысл церковного предания как многообразия его формальных, относительно-обусловленных выражений и проявлений. Личное в предании и через предание согласуется как со всей совокупностью верующих, так и со всей совокупностью моментов исторического ряда, в котором это личное стоит. Основная мысль Бугакова заключается в том, что предание в его глубине и полноте открыто не для пассивного, а для активного и творческого человека. Главная сила Священного Предания состоит не в том, что оно дает каждому верующему, народу или эпохе (социально-исторические выражения откровения) – сила в содержании, которое оно доносит до них и позволяет из себя почерпнуть. В этом смысле полнота осуществляется и как **«достаточность»**, то есть как минимум полноты церковного самосознания, необходимый верующему.

Философско-теологическая доктрина **В.Н.Лосского** представляет собой опыт построения объективной метафизики свидетельства о церковном знании, объективной пневматологии (учения о Святом Духе). Лосский описывает свой идеал культурного наследования в церкви как **динамический консерватизм**, то есть установку на непрерывное обновление горизонтальных проекций Священного Предания. Этот диахронический аспект связан с необходимостью адаптации церкви к изменениям жизни, но не свидетельствует об изменении (обогащении, развитии и т.п.) самого Священного Предания. Мистическое предание в его вертикальном измерении, в его глубине не зависит от каких-либо определений (догматических формул, канонических норм, стереотипов литургики, иконографии, церковно-общественной практики, философских понятий и т.д.). Соборное предание представляет собой не столько социально-корпоративную, сколько **индивидуально-духовную категорию**. Динамический консерватизм, индивидуально-духовная природа традиции (как свернутая в персонализме бесконечность), многоединство теофании (подобная конsubstанциальности личностей у Н.О.Лосского и П.А.Флоренского), вмещение конечной человеческой природой бесконечной перспективы в органах богообщения – все это грани **пневматологического парадокса Лосского**, раскрытие которого является одним из важных результатов данной диссертации.

**И.А.Ильин** построил собственную социально-философскую концепцию культурного наследования, сознательно ориентированную на современную ему

конкретно-историческую ситуацию России. Ильин выдвигает идеал построения российской творческой христианской культуры на основе традиции православного сердечного созерцания, имеющей универсальное духовное значение для всего человечества. Суть традиции сердечного созерцания Ильин определяет как достижение «плеромы духовного опыта», из которой следует принимать духовное и историческое наследие. В традиции сердечного созерцания может удерживаться лишь тот, кто, принимая весь массив многовековой соборной «совместности», удостоверяет в ней свой личный, уникальный религиозный акт, который он предварительно «воспитывает» и оттачивает внутри этой традиции. Одним из ключевых и глубоких прозрений Ильина следует считать его **концепцию строения духовного акта**, в которой он описывает не «вещественную», а «субъектную» предметность традиции, выводя теорию культурной традиции на более высокий уровень осознания природы культурной идентичности по сравнению со многими типичными трактовками этой проблемы в отечественной и зарубежной философии.

У Карсавина, Флоровского, Зеньковского, Арсеньева, Мейендорфа можно наблюдать яркую черту русской религиозной философии – склонность тесно увязывать судьбу православной духовной традиции со светской культурой. В конечном счете, мы имеем дело с одним и тем же убеждением в глубинном тождестве церковного предания и источников мирской духовной жизни, в общности судьбы двуединой религиозной и мирской традиции, убеждением, выражаемым по-разному, но последовательно и уверенно. То, что Священное Предание коренным образом связано с традициями светской культуры и социальным наследованием, неотделимо от него и несмотря на разделяющий их исторический разрыв представляет собой его сокровенное внутреннее измерение, кроме указанных авторов, было убеждением также и Тареева, Флоренского, Трубецкого, Савидского, Ильина и других.

Далее дается подробное описание как тенденций общественной и научной мысли советского периода в целом, так и конкретных авторских концепций социокультурного наследования (§ 2.4.). Официальное советское обществоведение долгое время жестко ориентировалось на те несистематические высказывания о традиции и социальном наследовании, которые сохранились в трудах классиков «марксизма-ленинизма». Если в 20-е и 30-е годы доминировала радикалистская точка зрения на проблему традиции, которая имела свои корни во взглядах В.И.Ленина и А.А.Богданова, то в 40-е и 50-е годы произошли существенные сдвиги. Тем не менее, следует говорить о том, что И.В.Сталин не развернул вспять радикализацию 20-х – 30-х гг., а скорее приостановил ее.

В советской философской науке зрелого периода существовало три основных подхода к традиции, если не считать собственно марксистскую методологию, которая в той или иной мере покрывала всю научную деятельность советских авторов. Это нормативистский подход (М.Н.Кулажников, Н.С.Сарсенбаев), социально-феноменологический (А.К.Уледов, И.В.Суханов) и структурно-функциональный подход (Э.С.Маркарян, Н.С.Сарингуля, К.В.Чистов). Другие связанные с неофункциональным направлением авторы (структуралисты, Д.Б.Зильберман, М.К.Петров) рассматривали традицию как критерий семиозиса (места и значения знаков, символов, их работы в обществе), как способ информационной коммуникации, прочтения языкового и смыслового кода культурной системы, а также как исторически развивающуюся социальную «программу». Особо стоит отметить концепцию Э.А.Баллера, в которой была предложена разветвленная диалектика «преемственности» и смежных категорий.

Выступивший в неомарксистском ключе **Н.Д.Пах** рассматривал традиции как орудия-посредники между человеком и миром «человеческой культуры», связывающие человека со сложными социальными институтами, исторически обусловившими данное

состояние общества. **В.Д.Плахов** истолковал традиции как атрибуты социальной формы движения материи и предлагал выделить для их изучения особый отдел в рамках теории исторического материализма. Плахову принадлежала наиболее широкая трактовка традиции – он рассматривал традицию как генетический закон общественных отношений, эндогенную детерминанту общественного сознания, то есть сферу эквивалентную всей «надстройке» общественной системы в марксовом понимании термина.

**И.В.Суханов** предложил интерпретировать традиции как способы формирования человеческих духовных качеств. По существу, сухановская трактовка традиции видит в них механизмы создания и стабилизации общественного сознания, механизмы становления данной исторической ступени общественных отношений, в основном через воспитание человека в духе определенных идеологических установок и ценностей. **Э.С.Маркарян** выступил с идеей создания особой социальной теории культурной традиции, традициологии, которая мыслилась в его школе как информационная теория культуры. Маркарян практически растворял друг в друге традиции и инновации, полагая, что эти неоднозначные механизмы, называемые у него «традициями», несут на себе функцию баланса общества со средой, упорядочивая энтропийные и неэнтропийные тенденции в культуре. Маркарян считал идеалом социального наследования в новых исторических условиях (начало 80-х годов) систему глобального программирования социальных процессов.

**М.К.Петров** разработал теорию социального кодирования, в которой представил развернутую картину становления традиции на разных исторических этапах: личностно-именной социокод, профессионально-именной социокод, универсально-понятийный социокод, каждому из которых соответствует свой тип «тезаурусной динамики», свой тип редукции, «сжатия текста», передаваемого следующему поколению. Механизм социокультурного наследования Петров определяет как «тезаурусную модель», при этом огромное значение для развития культуры, с его точки зрения, имеет степень гармоничности и согласованности между разными видами тезауруса (индивидуальным, национальным, школьным, профессиональным, научным и т.д.)

Советские теоретики фольклора предложили свое видение культурной традиции, при этом одни из них тяготели к структурно-функциональному подходу Э.С.Маркаряна (как **К.В.Чистов**), другие строили оригинальные концепции «эпического знания» (**В.М.Гацак**, **А.М.Астахова**). **В.П.Аникин** предложил одну из самых убедительных концепций, объясняющих природу варьирования в традиции – в этой концепции изменчивость традиции и ее способность возвращаться к стержневому инварианту во многом напоминает принцип аттрактора, исследуемый в теории сложных систем.

Таким образом, в отечественной науке можно увидеть практически все то разнообразие модернистских версий социальной философии, которое существовало и на Западе. Были и глубоко своеобразные разработки, в значительной мере не находящие аналогов в западной социальной философии и теории культуры (**В.Д.Плахов**, **В.П.Аникин**, **М.К.Петров**, **В.С.Семенцов**, **В.В.Малыгин** и др.).

В следующем параграфе диссертации (§ 2.5.) отмечается, что в отечественной мысли 80-х – 90-х годов происходит резкое смещение границ исследования традиции, связанное с освобождением от мифологии социального прогресса. Переоценка ценностей проявилась в творчестве таких крупных фигур социальной мысли этого периода как **А.Ф.Лосев**, **Ю.М.Лотман**, **Л.Н.Гумилев**, которые не оставили развернутых концепций традиции, но прикасались к этой проблеме. В 80-е годы господствует нечто вроде промежуточной идеологии меры, идеологии стабильности и компромиссности

социального наследования, наследования без диспропорций, с максимальным удержанием всего культурного наследия.

Вслед за переходным этапом доминирующего промежуточного и компромиссного мировоззрения приходит этап поляризации различных социально-философских и методологических установок. В 90-е годы сосуществуют постмодернистские и неотрадиционалистские подходы к проблематике наследования. К наиболее заметным концепциям традиции этого времени относится изучение проблемы традиции с точки зрения теории игр (С.Н.Иванов), в русле этнопсихологического метода (С.В.Лурье), нового цивилизационного подхода, интегрирующего опыт разных научных школ (Б.С.Ерасов). Традиционалисты, представленные такими именами как А.Г.Дугин, Г.Д.Джемаль, В.Ю.Быстров, осуществили развертывание радикальной версии консервативно-религиозной альтернативы мировоззрению модерна.

**Сопоставительный анализ концепций культурной традиции в России XX века** высвечивает богатую и разнообразную картину трактовок этой проблематики (§ 2.6). У русских религиозных философов, писавших о традиции, просматривается тенденция к решению проблемы наследования в духе мистического и метафизического истолкования происхождения и сущности традиции. Показательно определение С.Н.Булгакова, понимавшего традицию как «феноменальную манифестацию ноуменального единства». В советской философии традиции, у отечественных представителей неопозитивистских, неозволюционистских направлений проблематика традиции-наследования вызывала оживленный интерес и приводила к самым разнообразным концептуальным выводам и разработкам. Традиция интерпретируется в этих подходах не как самостоятельный источник социального становления, но как «системное качество», «осадоку» и кристаллизация культурного процесса, – в том, как она обнаруживает себя в своих формальных, относительно-исторических, конкретно-социальных проявлениях. В то же время указанная противоположность модернистского и традиционалистского подходов в оптике историко-культурологического исследования оказывается продуктивной: в этой противоположности оба подхода усливаются, взаимно обогащаются, обрастают аргументацией, превышающей задачи самораскрытия внутреннего дискурса.

**В главе третьей «Духовно-организационный подход к традиции. Динамический консерватизм»** излагается авторская концепция традиции-наследования и демонстрируются те методологические решения, которые реализуются на основе данной концепции.

Осуществляя первое приближение к определению традиции, автор описывает ее как единство трех формально-функциональных аспектов: **порядка** (стереотипа), **процесса** и обнимающей их **системы** («полная традиция», совокупность институтов традиции) (§ 3.1.). **Полная традиция** – это **традиционная социальная система**, взятая в ее максимально («полюсном») масштабе, соответствующем самой несущей ее исторической общности, самой культуре<sup>40</sup>. Локальные структуры и фрагменты традиции в своих конститутивных чертах сформированы не изолированно от традиции-системы, а в ней и благодаря ее целостности. Традиция-самосознание является аспектом традиции-системы, отражающим ее способность к активной самоорганизации. Традиционализм

<sup>40</sup> «Полная традиция» представляет собой самовоспроизводимую несущую основу культуры. Культура как система включает в себя и массив иррегулярных явлений – резонансы внешней среде, поветрия, отклонения, «шумы» и т.д. В ней действуют такие факторы и пласты как нетрадиционная и анти-традиционная разновидности культуры, присутствуют анклав отчуждения от данной полной традиции в ее системности и целостности.

как специфический термин предстает в качестве синонима «полной традиции» в аспектах ее мировоззрения, системы установок и ориентаций и в этом смысле имеет тенденцию к институционализации. В этом же параграфе показана взаимосвязь и различия между традицией и традиционностью в культуре.

Пределный по масштабу социальный субъект в работе предлагается назвать термином **«традиция-цивилизация»** (§ 3.2). Это аналог максимально развитой «национальной культуры», «историко-культурного мира», максимально развернутая традиция-система. Двойственная структура этого понятия (сочленение сферы традиции и сферы цивилизации) означает, что в нее входит весь комплекс цивилизационных явлений, включая технику, материальное производство, быт и т.д. Традиция-цивилизация – это «полная традиция» плюс все ее атрибуты и все оснащение, необходимое для существования на земле<sup>41</sup>. Одним из приближений к формулировке категории «традиция-цивилизация» можно считать понятие «цивилизации – высокие культуры», предложенное отечественным мыслителем В.А.Цымбурским<sup>42</sup>. Для точного описания феномена традиции-цивилизации и изложения соответствующего концепта, следующего в русле цивилизационного подхода, в диссертации специально разрабатывается различение понятий «цивилизация» и «цивилизованность».

В § 3.3. проанализированы возможные антиподы (полярные диалектические пары) традиции, такие как «революция», «инновация», «социокультурная мутация». Показано, что и революции, и разрушительные инновации являются частными случаями социокультурных мутаций, которые можно определить как проявляющие себя на разных уровнях сбоя в функционировании традиции-системы. В то же время в свете модели динамического консерватизма культурные мутации предстают и тем материалом, работая с которым, традиция усиливается, оттачивает собственные возможности, приемы самознания и самоовладения<sup>43</sup>.

В § 3.4. критически анализируются разные трактовки содержания традиции (как социокультурного опыта, как архетипов культуры, как групповой идентичности, как сверхличной духовно-родовой связи). Наиболее методологически ценными признаются трактовки отечественных мыслителей, говоривших о возможности трансляции глубинных личностных переживаний, творческих духовных состояний, специфического строения духовного акта. В теории Семенцова можно вычленил три ключевых принципа реализации традиции: принцип рецитации-ритуализации – в частности, буквального повторения сакрального текста вслух, ведущего к «состоянию всеприсутствия» данного текста; принцип изучения артефактов традиции в ее

<sup>41</sup> Традиция-цивилизация представляет собой лишь один вектор экспансии традиции-системы наряду с другими векторами (религиозной системой, орденой, эзотерической, научной) системами, нередко выходящими за пределы одной цивилизации).

<sup>42</sup> Цымбурский В.А. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993 – 2006. – М., 2007. – С. 242-243.

<sup>43</sup> Вопрос о роли мутаций в становлении культуры как целого остается дискуссионным и амбивалентным: обоснована как оптимистическая точка зрения, выдвигающая в них один из главных механизмов обновления культуры (Ж.-П. Каптен, Э.С. Маркарян), так и скептическая. Последняя представлена, к примеру, К.Хюбнером, в теории которого культурные мутации ведут в конечном счете к энтропии систем и «затуханию» прогресса. *Трансформация, которая не направлена к гармонизации существующего состояния, может завершиться только духовным крахом* (Хюбнер К. Критика научного разума. – М., 1994. – С. 176). В советской науке также имели место критические оценки «конвергенции» капиталистического и традиционного типов обществ, ведущей к разрушению традиций, к «мутации» традиционного общества (Рейснер Л.И. Страны Востока: Проблема исторического синтеза традиционности и современности // Вестник АН СССР 1984 № 7).

«природной среде», то есть изучение их вместе с носителем культуры, владеющим традицией и «правильно» применяющего ее артефакты и модели; принцип культивирования определенных духовных и ментальных состояний личности на основе непосредственного обучения у учителя<sup>44</sup>. В подходах таких отечественных мыслителей как Флоренский, Иван Ильин, Семенов, на взгляд диссертанта, сказался мощный потенциал отечественной философии традиции, который позволяет уверенно строить современную теорию наследования, не становясь заложником текущего духовного кризиса и запутанности мировой культурной ситуации.

В § 3.5. излагается концептуальное ядро авторского духовно-организационного подхода: концепция трех внутренних модусов традиции. Как уже отмечалось выше, это триада внутренних сфер традиции, взятой в ее содержательном наполнении: сверхорганизационной (пневматологической), организационной (консервативное «тело традиции»), экспансионистской (пограничье между традициями-цивилизациями, область трений, внешних заимствований и обмена между ними) сфер. При этом средняя, организационная сфера представляет собой «традицию-в-себе», а в двух других сферах она трансцендирует, выходит за свои пределы, определяя этой динамикой взаимопроникновение всех глубинных аспектов культуры, их связь и связность в традиции как платформе «осаживания», десублимации и материализации разнообразных культурных содержаний.

Для верного понимания сверхорганизационного модуса традиции необходима концепция десублимации, неотъемлемая часть всего духовно-организационного подхода. Сверхорганизационное измерение традиции, ее «полнота» способна проявляться лишь метафорично. В этом процессе самопроявления апофатического истока традиции, десублимации - происходит самообнаружение «полноты», ее косвенное запечатление в организационном измерении, подобно тому как невидимые пары обнаруживают себя в виде инея и узора на морозных окнах (явление десублимации в буквальном, физическом смысле термина). Десублимация не заменяет одну ограниченность другой, а достигает преодоления существовавшей ограниченности, увеличивает степень универсальности традиции, степень ее сложности, ее способность к овладению как реальностью иного опыта, так и реальностью своего высшего опыта<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> В.А.Глузов, применив подход Семенова в осмыслении современного образования, пришел к выводу о соответствии традиционного идеала высшим задачам образования как социально-когнитивного комплекса, в котором осуществляется триединство генерации, трансляции и ассимиляции знания и при этом решаются задачи персонализации культуры. Без трансляции личности, по мысли Глузова, нет трансляции культуры, при этом в традиционном обществе через систему ритуалов осуществлялся выбор и закрепление в традиции адекватных культурем, несущих отпечаток всей культуры и содержащих огромный потенциал ее регенерации (Глузов В.А. Методологический анализ взаимосвязи генерации и трансляции знаний. – Нижний Новгород, 2000. – С. 263, 268).

<sup>45</sup> Тема десублимации не может рассматриваться в отрыве от темы творческих «вдохновений», «инсайтов», которые представляют собой светскую версию описания тех же явлений культуры. Е.Н.Князева и С.П.Курдюмов пытаются нащупать параллели между творческим сознанием и «когнитивным озарением», чаще и ярче всего проявляющимся в религиозно-мистической традиции. При этом хаос расшатывают как условие для открытия творчества, позволяющее «инициировать самодоставивание системы». В творческом состоянии происходит «разрушение однозначного культурного, научного и т.п. контекста, собственной культурной оболочки, преодоление собственной ограниченности как одномерного существа, происходит переход-возвращение к «единому сознанию-сокровищнице», в котором содержатся все идеи и «семена будущих деяний» (Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики: Человек, конструирующий себя и свое будущее. – М., 2010. – С. 44, 75). В этой связи можно привести и

Идея «культурной пограничности» разрабатывалась культурологами М.М.Бахтиным и Ю.М.Лотманом, которые видели в пограничье культур источник повышения продуктивности культурогенеза, катализатор их энергетического возрастания. В пограничье традиция сталкивается с явлениями гипертрофированной инновативности. И.В.Кондаков, касаясь этого вопроса, справедливо указывает на то, что пограничные области социокультурных процессов являются своеобразной зоной риска: инновации в них могут быть разрушительными для культуры, приводить к ее регрессу<sup>46</sup>. В современном обществе все большая часть культуры оказывается в 3 сфере, как будто «выталкивается» в нее из той регулярности, которую являет «тело традиции». Если посмотреть на эти процессы с другой стороны, мы увидим, что происходит экспансия периферийной сферы как проводника влияний других культурных субъектов. Борьба инновационной автономии с институтами, подключенными к внутренней сфере традиции, - эта борьба за господство в организационном измерении.

В результате происходит вытеснение «полноты» и ее институтов в религиозную и музейную резервацию, тогда как «тело традиции», сфера бывшей «соборности» практически растворяется в измерении внешней активности, инновативности, конвергентности цивилизаций и культур. Содержание «полноты» обращается в экзотику и арханку, а содержание «соборности» - в материал для модернизации. Эта тенденция отражается в культурологических взглядах многих ученых как представление о новом центре генерации глобальной культуры, об исключительной роли «аутсайдера цивилизации», «человека вокзала» (В.С.Библер), о полистилистической культуре, лишенной ядра (А.Г.Ионин) и т.д. Эти идеи перекликаются с «номадологией» постмодернистов. С точки зрения диссертанта, безбрежный разлив «общечеловеческой культуры», размывающей границы сфер или модусов конкретной традиции, не способен породить адекватную замену традициям-цивилизациям, «полным традициям» как многоуровневым структурам наследования и опорам реального культурного и социального порядка.

В § 3.6. развернуто представлена концепция динамического консерватизма как модели сбалансированного становления традиции в неравновесных условиях социокультурной среды. При этом сама постановка вопроса о таких условиях обуславливает данную концепцию как междисциплинарную, создаваемую на стыке теории сложных систем, «эмерджентной эволюции», теории хаоса и самоорганизации, гомеостатики и т.д. Предшественниками концепции динамического консерватизма являются В.Н.Лосский (автор термина), Д.Шон, представители междисциплинарных подходов в естественных науках. Динамический консерватизм в этом свете представляет собой гибкую модель реагирования на накапливающиеся изменения и сигналы внешней среды. В «теле традиции» происходит фиксация в виде символов опыта вживания в различные состояния, пережитые субъектом традиции во внешней среде, при этом в богатой содержанием традиции-системе, имеющей свою историю, новые события воспринимаются как «забытое старое» и упорядочиваются в соответствии с традиционным классификатором известных типов действительности. По-настоящему

---

положения Агри Пуанкаре об озарении как результат процесса "выталкивания" из подсознания в поле сознания тех продуктов комбинаторной игры творческих эпизодов, которые заключают в себе максимальный эмоциональный "заряд" и потому оказывают столь сильное воздействие на человека (Пуанкаре А.О. О науке. - М., 1983., - С.317). С точки зрения автора диссертации, в данных случаях мы имеем дело с приближением к описанию плодотворной модели десублимации духовного опыта.

<sup>46</sup> Кондаков И.В. Архитектоника русской культуры. Диссертация на соискание уч. ст. доктора философских наук в форме науч. доклада. - М.: МПГУ, 1998. - С. 28.

новыми осознаются в традиции развивающиеся в ее русле «варианты» канона, догмата и ритуала, то есть **не внешние вест и события, а внутренние события – те решения, которые принимает сама традиция.** Движение внутри сверхорганизационной сферы традиции может вести к перестройке «картины мира», формированию ее новой модели, тогда как внутренние события тезауруса, его частные перестройки, заимствования и обновления всегда рассматриваются как подтверждение старой модели. Динамический консерватизм означает установку традиции-системы, традиции-самосознания на приспособлявание внешнего мира к собственной культурной идентичности.

В § 3.7. демонстрируются примеры применения духовно-организационного подхода к традиции. К таким примерам относятся следующие тезисы, обоснованные в диссертации:

1. Динамика в различных модусах традиции, на разных ее уровнях может быть качественно различной. Так, например, не-развиваемость предания-откровения (сверхорганизационный аспект) не означает не-развиваемости мирской традиции (организационный аспект), сами критерии развития в двух этих модусах различны.

2. Перенос акцента с формы на источник социального наследования наглядно демонстрирует бессмысленность дуализма писания и предания в полемике эпохи Реформации.

3. Попытки сделать основополагающей объяснительную схему «сакрального и профанного» (школа Дюркгейма) приводит к неминуемому вольному или невольному переносу на ее дуальную структуру свойств фактически стоящей за ней триады измерений культурной традиции.

4. Распространенный тезис о фундаментальной двойственности истории и традиции как двух форм и способов осознания прошлого в свете представляемого подхода вряд ли может быть признан оправданным<sup>47</sup>.

5. В диссертации предложена модель «Смутного времени» в России как специфического способа преодоления нашей культурой кризисов собственной национально-государственной традиции через особые шоковые состояния<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Данный тезис развернуто обосновывается на материале исследований «культурно-исторической памяти». При этом особо ценным в данном контексте, по мнению диссертанта, является опыт Ф.Арьеса, предложившего философию истории как совокупности разных традиций и типов времени (эти комплексы традиции-времени он называет «своеобразиями» и возводит к различию в самой природе человеческих цивилизаций как типов культуры). В центре подхода Арьеса оказывается идея «реванша своеобразия», согласно которой различия постулируются не по отношению к своему прошлому, а по отношению к иному настоящему.

<sup>48</sup> Излагаемая концепция в целом была представлена автором в статье 1996 года (Аверьянов В.В. Феноменология Смутного времени: откуда ждать Минина и Пожарского? // *Общественные науки и современность* 1996 № 3). Надо сказать, постановка вопроса о трех «Смутных временах» с тех пор получила широкое распространение. Такую постановку можно встретить, например, в работах: Коцадаков И.В. *Архитектоника русской культуры. Диссертация на соискание уч. ст. доктора философских наук в форме науч. Докл. – М., 1998; Соловей В. Россия накануне Смуты // Свободная мысль XXI. 2004. № 12. – С. 38-48; а также в качестве исходной основы научных дискуссий: Международный круглый стол «Народ и власть в российской смуте» // *Власть. – 2010. – № 4 (С. 14–17), № 5 (С. 10–14), № 6 (С. 13–17), № 7 (С. 9–14).* С середины 90-х годов идея параллелизма Смутных времен в отечественной истории приобрела достаточную популярность как в публицистике, так и в научной литературе. Обзор «смутологической» литературы 90-х годов см.: Земляной С. Куда идешь? О Смуте как парадигме консервативного мышления // *Независимая газета* 22.06.2001.*

Автономизация внутренних модусов традиции по отношению друг к другу приводит к отчуждению цивилизации от традиции, расщеплению «полной традиции», которая утрачивает свою полноту, к расколу на охранителей и новаторов, к дезориентации в вопросе о том, в чем заключается природа творчества, созидającego культуру. Этот раскол, вопреки стереотипам модерна, не раскрывает, а маскирует главную дихотомию социокультурной жизни: дихотомию потребления и созидания.

Одной из связанных с этим расколом подмен является иллюзорное уподобление «культу инноваций» модусу полноты в традиции. Разновидностями этих псевдо-плеротических конструкций можно считать «харизматическое сознание» М.Вебера, «утопическое мышление» К.Манхейма, «полноту бытия» А.С.Ахизера. При том что модернистские харизма и утопия, так же как «культ креативности», действительно служат генераторами инновационных импульсов в современном обществе – здесь, с точки зрения автора работы, можно вести речь лишь об искусственной полноте, антиплероме, которая облагораживает «инновационный зуд» путем конструирования пустых сущностей. В подходах многих постмодернистов происходит смешение и даже отождествление сфер традиционного и профанного<sup>49</sup>.

Что касается модели «Смутного времени», в диссертации показывается, что трактовка истории в ней тяготеет к фольклорному сознанию, а именно: к «былинному» восприятию соотношения личного и стихийного. Освоение традицией истории осуществляется как аккумуляция смысла исторической ситуации в типологически более высоком метафизическом состоянии. Проанализировав внутреннюю структуру и сюжет развития трех Смутных времен в России, автор приходит к выводу о том, что преодоление глубоких кризисов традиции возможно лишь при условии пробуждения внутренней сверхорганизационной сферы и восстановления ее адекватной связи с «телом традиции» и комплексного духовно-организационного управления всей традицией-системой. Для преодоления смуты приходится создавать новую модель управления исходя из потребностей перестройки цивилизации и самого «тела традиции», исходя из императивов, почерпнутых не извне, а из плазмы сверхиндивидуальной идентичности, заложенной в перспективном потенциале традиции, в ее Своем-Высшем.

В **Заключении** работы подведены ее итоги, резюмированы методологические результаты исследования в ее концептуальных и историко-культурных аспектах. Здесь же предлагается финальное определение традиции, в котором суммированы как ее организационно-феноменологические, так и ноуменальный аспект.

**Традиция** есть форма социального и культурного наследования, организованная таким образом, чтобы обеспечить адекватное возобновление вложенного в нее содержания, а также сам процесс такого наследования и его инфраструктура, включающая: разработанную *систему* моделей наследования, обеспечивающую надежащее воспроизводство каждой входящей в нее модели; мировоззрение, то есть *систему* представлений, подерживающих традицию интеллектуально, в том числе идеологически; институты и организации, обеспечивающие последовательный и правильный процесс наследования, в частности, систему воспитания, систему образования, систему рекрутирования и инициации восприимчивиков традиции. При этом традиция-система («полная традиция») несет в себе пневматологическое, превосходящее человеческие

<sup>49</sup> Соответственно, тема «традиции» у большинства постмодернистов, по примеру первой эпохи дестрадиционализации на Западе, превращается во вторичную и упрощенную – традиция соседствует с характеристиками «привычное», «предубеждение», «предрасудки».

возможности измерение, которое может быть обозначено как хранилище-месторождение сверхиндивидуальной идентичности вместе с потенциалом этой идентичности в качестве растущего и созревающего культурно-исторического субъекта (в созревании проявляют себя черты и свойства, которые раньше человеческому сознанию могли быть не видны). Эта внутренняя жизнь традиции раскрывается в трех измерениях: экстравертивном по отношению к традиционной системе модусе вселенскости (универсальности), организационном модусе соборности (сверхоригинальности) и сверхорганизационном модусе полноты (приспособленности к неисчерпаемому откровению), подключающей субъекта традиции к источникам бесконечного познания и преображения в Своем-Высшем. Трём внутренним модусам традиции соответствуют три ее состояния: взаимодействие с другими культурными традициями, овладение их языками и смыслами (вселенскость), «осаживание» обновляющих традиции импульсов в консервативном «теле» институтов, ритуалов и стереотипов (соборность), включенность в субстанцию расплавленной идентичности, что позволяет предвосхищать и достигать аттракторы становления традиции, при этом расплавленность не означает бесформенности и хаотичности, но, напротив, предполагает иерархичность и векторную направленность на строительство традиции «вверх», в изначально заданном ей направлении (полнота).

Именно в культурологии и теории культуры как интегративной области знания открывается возможность отойти от редукционистских подходов и переосмыслить сущность традиции как методологической проблемы. Нами представлены два этапа культурологического собирания целостной парадигмы культурного наследования, всеобъемлющей системы воспроизводства человеческой реальности как индивидуально-родовой. Сначала это собирание различных аспектов традиции и традиционности в систематическое социокультурное единство (традиция-система). Из него следует далее собирание различных интенций в традиции как сложном начале культуры, не схематизированном полюсе консервации и торможения культурогенеза, а в реально наблюдаемом нерасторжимом единстве самоподдержания и самообновления («полная традиция», которая трансцендирует в горизонтальном и вертикальном измерениях, наделена самосознанием, культурной памятью, возможностями самонаблюдения, взаимодействия с иной реальностью, саморазвития, перерастания самой себя). Для осознания сложности «полной традиции» и взаимодействия ее основных измерений нами были осуществлены экстраполяции как из области синергетики, теории сложных систем, так и из области теологии, религиоведения, культурологии восточных духовных традиций, религиозной философии.

**Основное содержание диссертации отражено  
в следующих публикациях:**

**Статьи в изданиях, рекомендованных ВАК**

1. Аверьянов В.В. Феноменология Смутного времени: откуда ждать Мининна и Пожарского? // *Общественные науки и современность* 1996 № 3. – С. 95-103.
2. Аверьянов В.В. Традиция и традиционализм в научной и общественной мысли России (60-е – 90-е гг. XX века) // *Общественные науки и современность* 2000 № 1. – С. 68-77.
3. Аверьянов В.В. Традиция как преемственность и служение // *Человек* 2000 № 2. – С. 38-51.
4. Аверьянов В.В. Проблема традиции в «Христианской философии» М.М. Тареева – в: *Историко-философский ежегодник-2000 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой* – М., 2002. – С. 293-306.
5. Аверьянов В.В. Русская историческая традиция в неоконсерватизме И.А. Ильина // *История философии* № 9. – М., 2002. – С. 110-119.
6. Аверьянов В.В. Традиция и традиционализм в научной и общественной мысли России (60-е – 90-е гг. XX века) // *Общественные науки и современность* 2000 № 1. – С. 68-77.
7. Аверьянов В.В. Традиция как преемственность и служение // *Человек* 2000 № 2. – С. 38-51.
8. Аверьянов В.В. Феноменология Смутного времени: откуда ждать Мининна и Пожарского? // *Общественные науки и современность* 1996 № 3. – С. 95-103.

**Монографии**

9. Аверьянов Виталий. *Природа русской экспансии.* – М., 2003. – 512 с.
10. Аверьянов В.В. *Традиция и динамический консерватизм.* – М., 2012. – 696 с.

**Коллективные монографии**

11. Калашников М., Аверьянов В., Фурсов А. *Новая опричнина, или Модернизация по-русски.* – М.: Фолио, 2011. – 448 с. (авторский текст - 79 с.)
12. *Новая русская доктрина: Пора расправить крылья / Аверьянов В.В. и др.* – М.: Яуза; Эксмо, 2009. – 288 с. (авторский текст – 88 с.)
13. *Преображение России. Декларация Русской доктрины.* – М.: Русский предприниматель, 2007. – 98 с. (авторский текст – 60 с.)
14. *Русская доктрина (Сергиевский проект) / Под ред. А.Б. Кобякова и В.В. Аверьянова* – М.: Яуза-пресс, 2007. – 864 с. (авторский текст – 195 с.)

**Другие публикации**

15. Аверьянов Виталий. Вдох и выдох России // *Эксперт* № 30(337) 2002.
16. Аверьянов Виталий. В.В.Хлебников: Традиционализм в авангарде. // *Волшебная гора* № 5 1996.
17. Аверьянов В.В. Другая дискретность // *Миропознание и миростроительство. Материалы научного семинара "Sinergia". Выпуск № 1* – М., 2007.
18. Аверьянов В.В., Сторчак В.М. Истоки и содержание современного российского неоконсерватизма – в: *Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень № 1 (30).* – М., 2003.

19. Аверьянов Виталий. Мистика Традиции у В.Н. Лосского // Волшебная гора №9. – М., 2005.
20. Аверьянов Виталий. Нам есть, что сохранять // Москва № 5 2007.
21. Аверьянов Виталий. Органическая Россия // Политический класс. № 4 2005.
22. Аверьянов В. Рыцарь Священного Предания. (О пневматологии В.Лосского) – НГ-Религии 29.11.2000.
23. Аверьянов Виталий. Столкновение миссий // Русский предприниматель. № 1-2 2005. – С. 6-9.
24. Аверьянов В.В. Традиция // Русская философия. Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина – М., 2007.
25. Аверьянов Виталий. Третий полюс // Эксперт. № 10 (317) 2002.
26. Аверьянов В.В. Царство Россия // Трибуна русской мысли № 8. – М., 2008.
27. Тезисы Русской доктрины (в соавт. с А. Кобяковым) // Главная тема, ноябрь 2005.

Подписано в печать 05.02.2012 г. Заказ № 6. Тираж 120 экз.  
Отпечатано во ВНИИгеосистем – Варшавское шоссе, д. 8, Москва, 117105