

© Анохина В. В.

Анохина В. В. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета, г. Минск, Беларусь.

УДК: 112

ФЕНОМЕН ТРАДИЦИИ И ПРОБЛЕМА ТЕМПОРАЛЬНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО БЫТИЯ КУЛЬТУРЫ

В статье излагается интегральное понимание культурной традиции как механизма направленной трансформации общества. Культурная традиция трактуется с точки зрения единства и взаимосвязи ее консервативно-стабилизирующей и регулятивно-эвристической функций в историческом бытии культуры.

Ключевые слова: культурная традиция, новация, социальные изменения, общественная трансформация, социальное время, история, культура.

ФЕНОМЕН ТРАДИЦІЇ І ПРОБЛЕМА ТЕМПОРАЛЬНОСТІ ІСТОРИЧНОГО БУТТЯ КУЛЬТУРИ

У статті викладається інтегральне розуміння культурної традиції як механізму спрямованої трансформації суспільства. Культурна традиція трактується з точки зору єдності та взаємозв'язку її консервативно-стабілізуючої та регулятивно-евристичної функцій в історичному бутті культури.

Ключові слова: культурна традиція, новация, соціальні зміни, громадська трансформація, соціальний час, історія, культура.

TRADITION AND THE PROBLEM OF HISTORICAL BEING OF CULTURE

Integrative interpretation of cultural tradition as the mechanism of directive society transformation is researched in the article. Cultural tradition is considered in the context of its two main functions interaction – conservative and normative – as well as their role in historical being of culture.

Keywords: cultural tradition, innovation, social changes, social transformation, social time, history, culture.

В советской науке феномен культурной традиции стал объектом пристального внимания исследователей в 70-80-х годах XX века, когда в российской философии сформировались основные методологические подходы к анализу культуры – аксиологический (Г. П. Францев, Н. З. Чавчавадзе, Э. А. Баллер, В. П. Межуев и др.), системно-деятельностный (школа Г.П. Щедровицкого, Э. С. Маркарян, В. С. Степин), семиотический (Тартусская школа М.Ю. Лотмана). Сложившееся в то время понимание культурной традиции брало за основу рассмотрения консервативную сторону ее природы. Традиция трактовалась как фактор культурной преемственности и стабилизации общественного развития, как механизм стереотипизации принимаемых группой инноваций [6; с. 172]. Обеспечивая на протяжении длительного периода передачу из поколения в поколение определенных ценностей, ориентаций и верований, повторяющихся образцов поведения и деятельности [1; с. 68], культурная традиция определялась как особый тип отношений между последовательными стадиями развивающейся социальной системы, при котором на новом уровне бытия этой системы стереотипно и инвариантно воспроизводятся структурные и функциональные характеристики ее предшествующего уровня [5; с. 145].

Так, анализируя феномен традиции в контексте поиска факторов и механизмов социальной динамики, В.Д. Плахов определял традицию как генетический и исторический закон развития и функционирования системы общественных отношений, как механизм ее саморегуляции, самоорганизации и самоинтеграции. При этом, следуя принятой в советской науке установке, он подчеркивал, что традиция выражает лишь один определенный аспект развития, а именно, историческую устойчивость, «покой» в пространственно-временной динамике общественных отношений [8; с. 38 – 42]. Такая установка в целом соответствовала новоевропейской парадигме «первого модерна», предполагающей формирование современного общества как антитезы традиционным формам социального бытия. С позиций подобных модернизационных установок, динамику культуры стало принято трактовать как процесс непрерывного взаимодействия традиций и новаций. Важно, что традиция в этом контексте не рассматривалась как исключительно негативный феномен, тормоз общественного прогресса. Исходя из диалектической методологии исследования социальных явлений, советская философия второй половины XX века вплотную подошла к проблеме изменчивости и вариативности самой традиции как значимого атрибута исторического бытия

культури.

Акцентуація консервативної природи традиції витекає з очевидного факта – традицією прийнято вважати те, що незмінно во часі, що переходить в сучасну культуру з далекого минулого народу. Однак при більш детальному розгляді це властивість традиції виявляється не настільки простою і однозначною. Характерна в цьому відношенні позиція В. Б. Власової, яка, визначаючи традицію не як само суспільне встановлення, норму або цінність, а як специфічний спосіб їх функціонування, відзначає: «...Традиція сама розвивається, вона є не тільки механізмом успадкування досвіду минулих поколінь, але і специфічним способом розвитку людської культури, і тому володіє діалектично протирічливим змістом» [2; с. 35]. Вона виділяє два типи традиційної орієнтації: класичний і сучасний. Перший передбачає відтворення попереднього соціального досвіду без всякої критики і зміни з боку діючого суб'єкта. Другий пов'язаний з виявленням особистого значення передаваних традицією цінностей і норм, з критичною оцінкою їх змісту і рефлексією над можливістю і умовами їх реалізації в нових умовах [2; с. 36 – 37]. Інновацізм і консерватизм в межах даної концепції розглядаються як протирічливі сторони функціонування традиції.

Звертаючи увагу на культурну універсальність, лабільність і багатогранність традиції, М. П. Зав'язлова і В. Н. Расторгуєв серед її найважливіших характеристик відзначають наступні: во-перше, здатність традиції виступати як системоутворюючий початок культури завдяки інтеграції всіх сфер духовного життя і зв'язування в єдину різні рівні суспільного свідомості; во-друге, подвійну здатність традиції зберігати і оновлювати накопичений історичний досвід, гармонічно вписуючи його в змінені соціально-історичні умови; во-третє, її здатність перекладати в особистий план синтезовані в культурі духовні цінності, стимулюючи і орієнтуючи, тим самим, творчу діяльність людини [4; с. 136 – 165]. Варіабельність змісту культурних традицій виступає в такому випадку як імманентний джерело самодвиження культури.

Таким чином, в ході філософсько-культурологічних досліджень кінця ХХ століття було виявлено амбівалентна роль традицій в історичній динаміці суспільства і культури. З одного боку, виступаючи стабілізуючою, інерційною характеристикою культури, традиція прагне втілювати минуле в теперішньому, тим самим, перешкоджає виникненню принципово нових культурних практик. З іншого боку, актуалізація змісту культурних традицій завжди здійснюється в конкретному соціокультурному контексті, який впливає на характер і способи сприйняття реципієнтами трансліруваних елементів соціального досвіду. При цьому зміст традиції зазнає протидію з боку зароджуваних нових форм життєдіяльності суспільства, що відповідають вимогам сучасності, і змушено трансформувати вихідні значення, щоб не тільки зберегти їх в нових умовах, але і забезпечити їм домінуючу роль в систематизації всього культурного фонду. Отже, формальні механізми культурної традиції, закладений в неї алгоритм зв'язування старого і нового, повинні бути гнучкими і залишати наступному поколінню свободу вибору інтерпретацій.

В цьому зв'язку важливою проблемою вивчення закономірностей історичного буття культури є питання про те, чи можна вважати інваріантність відтворення соціально значущого досвіду найважливішою характеристикою традиції. Означає це історичну незмінність формального алгоритму функціонування традиції, її культурно-історичну універсальність, чи ж способи існування традиції в часі залежать від її внутрішнього змісту і визначаються культурно-генетичними особливостями суб'єкта – носія традиції?

Для того, щоб відповісти на це питання автор даної статті пропонує розглядати феномен культурної традиції крізь призму доповненості екзистенціально-феноменологічного і герменевтичного підходів до аналізу культури. В цьому транспарадигмальному контексті найбільш явно виявляються ті суттєві риси традиції, які дозволяють вважати її специфічним фактором, визначаючим характер культурних змін, а також механізмом направленої трансформації соціума.

В перспективі екзистенціальної аналітики феномен традиції розкривається за допомогою звернення до проблеми часу. Темпоральність соціума і культури, діахронне вимірювання традиції в межах даної парадигми розглядаються крізь призму нерасторжимої зв'язування культури і життя. Тематизація цих відносин означає філософське творче двох великих німецьких мислителів – І. В. Гете і Ф. Ніцше, – які в багатьох випадках передбачили екзистенціальний поворот в розумінні сутності і призначення культури.

Отказываясь от привычного для немецкой культурфилософии XIX в. аксиологического ракурса исследования, Ф. Ницше подчеркивает, что для понимания культуры важно не то, какое значение мир обретает в сознании человека, или какую ценность он для субъекта представляет, а то, что сами эти смыслы и ценности являются лишь феноменами особого рода бытия. Они являются частью темпорального потока культуры, в котором осуществляется человеческая жизнь. Будучи историческими образованиями, эти феномены во многом определяют специфику конкретных форм социокультурного и индивидуального развития и, в свою очередь, меняются в процессе жизни новых поколений. Жизнь человека реализуется в противоречивом единстве исторического и неисторического, которое составляет внутренний стержень его социального бытия.

Обращение к прошлому подразумевает его означивание, установление ценностных отношений к событиям прошедших дней, к тому, что досталось нам в наследство от предыдущих поколений. Оно также подразумевает освоение и присвоение тех смыслов и ценностей, которые доносит до нас историческая память. Для обнаружения историчности как модуса собственного бытия человек должен дистанцироваться от непосредственности настоящего. Осознавая темпоральный характер своего существования, он стремится предвосхитить будущее и неизбежно обращается к прошедшему.

Согласно Ницше, такое дистанцирование есть компетенция мысли, и только благодаря этому традиция обнаруживает себя в качестве нашей внутренней, неизбывной и часто навязчивой связи с прошлым. Темпоральность человеческого бытия подразумевает способность забвения, наличие границы исторической памяти. Эта граница исторической памяти, за пределами которой все подлежит забвению, погружению в темноту небытия, согласно Ф. Ницше, и есть смысловой горизонт традиции [7; с. 163 – 164]. Таким образом, Ф. Ницше вскрывает внутренний механизм динамики культуры, заключенный в самой традиции. Осуществляемое познанием дистанцирование от прошлого и рационализация внутренних противоречий собственной жизни, рефлексия над предпосылками своей самости, стремление к самоопределению путем очерчивания границ, изменение методов и форм воспитания (смена институтов социализации) и т.д. – все эти процессы изнутри подвергаются влиянию неосознаваемых, неконтролируемых сил, заключенных в самой традиции, которые он называет «первой природой».

Следующий шаг в анализе традиции как глубинного механизма социокультурных трансформаций делает М. Хайдеггер. Он указывает на такое важное измерение проблемы, как «переоценка ценностей», выводящее исследование на социальный контекст функционирования традиции. «Под этой рубрикой «переоценки ценностей» мы представляем себе выдвигание видоизмененных ценностей на место всех прежних ценностей. Однако для Ницше «переоценка» означает, что исчезает именно «место» для прежних ценностей, а не так, что просто расшатываются они сами. Иначе говоря: изменяются вид и направленность полагания ценностей и определение сути ценностей. <...> В эту перемену входит то, ... что, прежде всего, лишается корней сама потребность в ценностях прежнего рода на их прежнем месте, а именно в сверхчувственном. Искоренение прежних потребностей всего надежнее произойдет путем воспитания растущей нечувствительности к прежним ценностям, путем изглаживания из памяти прежней истории посредством переписывания ее основных моментов. «Переоценка прежних ценностей» есть, прежде всего, перемена в прежнем полагании ценностей и «взращивание» новых ценностных потребностей» [9; с. 65]. Ценностная динамика сопровождается и поддерживается сменой типов социализации, «переписыванием» истории с тем, чтобы изменить аксиологическую акцентировку прошлого, без чего невозможно идеологически закрепить в обществе новые социальные идеалы и новый тип личности.

Продвижение проблемного поля в анализе традиции связано с хайдеггеровским толкованием идеи «вечного возвращения», с интерпретацией этой идеи в контексте ницшеанского учения о воле к власти. «... Власть сама и только она полагает ценности, поддерживает их значимость и единолично решает о возможности обоснования тех или иных оценок. ... Воля к власти как принцип нового полагания ценностей не терпит никакой другой цели за пределами сущего в целом. Поскольку же все сущее в качестве воли к власти, т.е. никогда не иссякающего самопревозможания, должно быть постоянным «становлением», при том что это «становление» никогда не может «про-» и «вы-»двинуться за пределы самого себя к какой-либо «цели», но напротив, очерченное кругом возрастания власти, возвращается снова и снова только к ней, то и сущее в целом, будучи таким властным становлением, должно само снова и снова возвращаться к себе и приводить к тому же самому» [9; с. 66].

Одним из аспектов власти, таким образом, является сама традиция, осознанно или

бессознательно принимаемая людьми как высший духовный авторитет, как истина, подтвержденная временем. Эта власть вырастает из захваченности человека языком и опирается на власть бессознательных архетипов. Будучи властью, традиция всегда пребывает внутри собственного горизонта, и из себя самой порождает направления и формы дальнейшего развития.

В данном отношении интересен собственно герменевтический способ проникновения в природу традиции, который обнаруживает себя по мере того, как М. Хайдеггер, в стремлении определить сущность отношений между языком и бытием, выходит на проблему времени (работы М. Хайдеггера «Бытие и время», «Время картины мира», «Путь к языку», «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим»). Историческое бытие культуры рассматривается им сквозь призму единства трех основных модусов времени. Бытие культуры выступает как историческая динамика смысла. Это не столько процесс, сколько, подчеркивает М. Хайдеггер, «определенное положение дел», стало быть, некий целостный исторический гештальт. Настоящее культуры, как показывает диалог с японцем, возникает из «переключки истока и цели» [10; с. 278]. Эта переключка и создает целостность исторической динамики смысла, ее неповторимую и не случайную конфигурацию. Любой целостный смысл ситуации является лишь очередной остановкой в пути.

Сущность традиции, таким образом, М. Хайдеггер усматривает в диалогичности отношений настоящего с прошлым и будущим. Традиция обнаруживает свою диалогическую природу тогда, когда субъект (говорящий) тщательно взвешивает свое «авторское» слово с точки зрения его полного «потаённого веса». Последний указывает на необходимость придерживаться в речи глубинного, скрытого хода мысли, который представляет собой, возможно, прорисовывающуюся во времени границу встречи «вести», которую пытается донести до говорящего традиция, и вопроса, с которым он обращается к преданию. Слова, употребляемые случайно, «соскальзывающие в необязательность», оказываются на поверхности культуры и не открывают традиции. Следуя во всем уже проявленному смыслу, человек утрачивает непосредственную связь с прошлым, скользит по поверхности, выполняя функцию частичной репродукции и даже вульгаризации предания. Живя и говоря в соответствии с привычным, надежным, устоявшимся, человек оказывается вне традиции, поскольку остается глухим к той «вести», которую следует раскрыть применительно к каждой уникальной ситуации его бытия. Требование традиции заключается во вступлении субъекта в серьезный, заинтересованный диалог, предполагающий обнаружение смысловой глубины намека, с которым обращается к субъекту предание, и посредством которого она заявляет о себе. Мыслящий диалог является, согласно М. Хайдеггеру, историческим диалогом, потому что в нем субъект осуществляет себя, достигая своей подлинной сущности.

В философской герменевтике Х.-Г. Гадамера взгляд на природу традиции определяется вектором уже намеченной экзистенциальной рефлексии. Исследуя природу традиции, Гадамер обращает внимание на идею Э. Гуссерля о сущностной релятивности всех исторических миров и всякого исторического познания, на его анализ абсолютной временности как темпоральности «сознания» или трансцендентального «пра-Я».

Развивая идею абсолютной историчности «пра-Я», Гуссерль утверждал, что всякий смысл бытия можно понять и удостоверить только исходя из временности, историчности существования. При этом основное внимание он уделял отношениям, а не полюсам, на которые оно распадается. Коррелятивность феноменологического исследования позволяла выявить внутреннюю структуру жизни сознания, которая в онтологической интерпретации М. Хайдеггера приняла вид структуры самого исторического бытия. Другими словами, опираясь на экзистенциальный анализ, Гадамер усматривает сущность традиции в отношении истоков, результатов и перспектив человеческой жизни. Традиция выражает целостность ее экзистенциальной структуры, поскольку традиции нет вне понимания и истолкования, а, следовательно, вне взаимопринадлежности «заброшенности» и «проекта» [3; с. 315 – 316].

Особое значение для понимания традиции как темпоральной структуры бытия имеет феноменология герменевтического процесса. Прежде всего, понимание текста начинается с постепенного прояснения смысла, в процессе которого осуществляется предварительный набросок смысла всего текста в целом. Этот предварительный набросок в наибольшей степени определяется нашими собственными ожиданиями, нашей предзаданностью традицией и захваченностью ситуацией.

Понимание не заканчивается предварительным наброском, поскольку он подлежит постоянному пересмотру, уточнению, изменению. Пересмотр такого предварительного результата понимания приводит не просто к набрасыванию нового смысла, но к одновременной разработке

соперничаючих набросков. Надо полагать, что чем разнообразнее субъекты традиции, тем богаче пространство интерпретаций. Наконец, «всякое правильное истолкование должно отрешиться от произвола озарений и ограниченности незаметных мыслительных привычек и сосредоточить внимание на «самих фактах» (для филолога ими являются осмысленные тексты, которые в свою очередь говорят о фактах). Очевидно, что позволить фактам определять его действия является для интерпретатора не каким-то внезапным смелым решением, но действительно «первой, постоянной и последней задачей»» [3; с. 318]. Таким образом, сущность традиции воспринимается Гадамером в аспекте герменевтического круга, имеющего онтологически позитивный смысл.

Дальнейшая конкретизация понятия традиции осуществляется Гадамером в процессе разрешения проблемы предрассудков, которые составляют историческую действительность человеческого бытия. Отмечая, что традицию можно понимать как форму безымянного авторитета, которая не нуждается в рациональном обосновании, Гадамер указывает: «Нравы и этические установления существуют в значительной степени благодаря обычаям и преданию. Они перенимаются в свободном акте, но отнюдь не создаются и не обосновываются в своей значимости свободным разумением. Скорее именно основание их значимости мы и называем традицией» [3; с. 333].

Таким образом, он обосновывает тезис об отсутствии безусловной противоположности между традицией и разумом, который имеет прямое отношение к пониманию традиции как необходимого момента герменевтики. В феноменологической перспективе традиция всегда является точкой пересечения свободы и истории. Даже самая подлинная и прочная традиция формируется не просто естественным путем, благодаря способности к самосохранению того, что имеется в наличии, но требует согласия, принятия, заботы. По существу своему традиция – это сохранение того, что есть, сохранение, осуществляющееся при любых исторических переменах. Но такое сохранение суть акт разума, отличающийся, правда, своей незаметностью [3; с. 334].

Таким образом, в ракурсе транспарадигмального рассмотрения феномена традиции становится очевидным, что традиция живет внутри рефлектирующего разума, присутствует в любом акте дистанцирования от нее. Традиция выступает в качестве такого отношения к прошлому, которое не только постоянно актуализируется нами, но которое не может стать опредмечивающим отношением в силу нашего уже «пребывания-внутри» предания. Поэтому основное историческое отношение, в котором выражается сущность традиции, есть отношение сопринадлежности, отношение взаимного опосредования прошлого и настоящего. Историческое бытие культуры трансцендентно, и осуществляется оно благодаря актуализации рефлексии. Традиция является тем неизменным атрибутом культурной динамики, без которого не может существовать историческое сознание, поскольку, обращаясь к прошлому, оно вступает в различные отношения с содержанием культуры и, в зависимости от типа отношения, использует различные механизмы воспроизводства культурного наследия, так же являющиеся частью самой традиции.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Хайдеггер, М. Европейский Бромлей, Ю. В. Этнос и этнография / Ю. В. Бромлей. — М.: Наука, 1973. — 285 с.
2. Власова, В. Б. Традиция как социально-философская категория / В. Б. Власова // Философские науки. — 1980. — № 4. — С. 30 — 39.
3. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер; [пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова]. — М.: Прогресс, 1998. — 704 с.
4. Завьялова, М. П. Единство и преемственность сознания / М. П. Завьялова, В. Н. Расторгуев. — Томск: Изд-во Томского ун-та. 1988. — 206 с.
5. Зеленков, А. И. Динамика биосферы и социокультурные традиции / А. И. Зеленков, П. А. Водопьянов. — Мн.: Изд-во «Университетское», 1987. — 239 с.
6. Маркарян, Э. С. Теория культуры и современная наука: (Логико-методологический анализ) / Э. С. Маркарян. — М.: Мысль, 1983. — 284 с.
7. Ницше, Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Сочинения в 2-х тт. — Т.1. — М.: Мысль, 1996. — С. 158 — 230.
8. Плахов, В. Д. Категория «традиция» и ее функции в исторических исследованиях / В. Д. Плахов // Категории исторических наук: Сб. ст. / Отв. ред. В. Н. Боряз. — Л.: Наука, Ленинград. отд-ние, 1988. — С. 36 — 45.

© *Блохіна Л.Л., Костанді І.А.*

9. нигилизм / М. Хайдеггер // *Время и бытие: Статьи и выступления: [Пер. с нем]. — М.: Республика, 1993. — С. 41 — 62.*
10. Хайдеггер, М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим / М. Хайдеггер // *Время и бытие: Статьи и выступления: [Пер. с нем]. — М.: Республика, 1993. — С. 273 — 302.*

Блохіна Л.Л. – кандидат філологічних наук, доцент, завідувач кафедри українознавства та лінгводидактики Одеської національної академії харчових технологій.

Костанді І.А. – інспектор Одеської національної академії харчових технологій.

УДК: 159.923:37. 93

АКСИОЛОГІЧНІ ОСНОВИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ

Стаття присвячена дослідженню системи ціннісних орієнтацій сучасної філософії постмодерну. Розглянуто індивідуалістичні інтенції постмодерної філософії.

Ключові слова: цінність, ціннісна орієнтація, ціннісна система, індивідуалізм, особиста свобода, постмодерне суспільство.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНА

Статья посвящена исследованию системы ценностных ориентаций современной философии постмодерна. Рассмотрены индивидуалистические интенции философии постмодерна.

Ключевые слова: ценность, ценностная ориентация, ценностная система, индивидуализм, личная свобода, постмодерное общество.

AXIOLOGICAL BASIS OF MODERN POSTMODERN PHILOSOPHY

Article is devoted to the research of the system of value orientations of modern philosophy of postmodern. Individual intentions in philosophy of postmodern are under consideration.

Keywords: value, value orientation, system of values, individualism, personal freedom, postmodern society.

Сучасному постмодерну на основі думок та уявлень сучасних вчених про цей надзвичайно складний феномен історичної культурної формації [1-6] можна дати визначення як певного суспільно-парадигмального способу життя і мислення, який передбачає синтез рис сучасного і традиційного суспільств, орієнтацію на нове з урахуванням традиції, визнання вагомого значення виокремленої особистості і разом з тим розповсюдження наявних форм колективності, поєднання локального й універсального тощо.

Зрозуміло, що поява суспільства, яке поєднує в собі формально протилежні риси, не могло не викликати взаємовиключних оцінок у діапазоні від констатації «кінця модерну», «злиденності лібералізму» і, відповідно, «кінця суб'єкта» до заяв про народження «другого модерну», «нового лібералізму» і «нового індивідуалізму».

Зо огляду на вищезначену проблему, яка полягає в всебічному рефлексивно-філософському осмисленні сучасного постмодерну та виробленні системного розуміння цього феномену, метою даної наукової статті є виявлення та дослідження аксіологічних установок філософії сучасного постмодерну.

Насамперед нашого аналізу, слід зазначити що сучасне постмодерне суспільство слід розглядати не як відмову від модерну, а як новий виток модернізації, який відрізняється від попереднього більш зваженим ставленням до цінностей традиційного суспільства, орієнтацією на нове з урахуванням традиції і, водночас, більш критичним ставленням до окремих положень доби модерну, передусім до безумовної віри просвітників про можливість вичерпного пізнання світу і, на цій основі, побудови досконалого суспільства, тобто до так званої «логіки проекту».

Окремі науковці взагалі вважають, що сутність постмодерну полягає не у відмові від цінностей модерну, а в подальшій його радикалізації. Адже загальним наслідком кризи влади,