

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

М.М. Федорова

ТРАДИЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ

Федорова Мария Михайловна – доктор политических наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: mf57@yandex.ru

В статье предпринята попытка рассмотреть одно из наиболее популярных понятий отечественного идеологического дискурса последних лет – понятие традиции – как одно из ключевых политико-философских понятий. С этой целью автор осуществляет реконструкцию сложного исторического пути формирования этого понятия, выявляя политические смыслы философских дискуссий вокруг традиции. В качестве ключевой темы этих дискуссий определяется дилемма разум/традиция, сформировавшаяся в политической философии Нового времени и лежащая в основании двух различных политических онтологий. Первая из них отталкивается от идеи беспредпосылочного автономного разума, способного изменить мир человеческих взаимоотношений в соответствии со справедливыми законами, выведенными с помощью этого самого разума, и построить новый мир, отвергнув все предрассудки и традиции былых времен. Вторая же опирается на разум гетерономный, обусловленный в своем развитии историческим опытом и традицией и именно из них черпающий законы развития общества и его институтов. Современная философия ищет пути разрешения указанных противоречий, сохраняя, однако, напряжение между двумя полюсами дилеммы и наполняя их при этом новыми философскими и политическими смыслами и открывая новые проблемы. К числу последних принадлежит проблема сочетания следования традиции с идеей свободы, а также проблема трансформации и изменения традиции, ее связи с основными трансценденталиями исторического мышления. Автор приходит к выводу о том, что к архаизации может привести только историческая политика, опирающаяся на сакрализацию традиции, взятой вне ее внутренней противоречивой логики.

Ключевые слова: историцизм, историческая политика, традиция, рационализм в политике, консерватизм, либерализм

В последнее время общественно-политические дискуссии о перспективах развития российского общества, идейных основах и способах его консолидации приобрели отчетливую консервативную тональность, а маятник извечного российского спора между западниками и славянофилами качнулся в сторону последних. Революционно-полюсический дискурс 90-х годов с

его критическим пафосом в отношении нашего прошлого – как относительно близкого, советского, так и весьма отдаленного – сменился пристальным вниманием к этому самому прошлому, попытками черпать в нем ресурсы для современной политики. Исследователи связывают превращение истории и коллективной памяти в предмет политики с целым рядом факторов, к которым можно отнести и крушение тоталитарных и авторитарных режимов, сделавшее возможным появление прежде замалчиваемых версий коллективного прошлого; и региональные процессы и этнополитические конфликты, стимулирующие разработку новых версий исторических нарративов, отражающих игнорировавшийся ранее опыт подчиненных групп; и структурные изменения интеллектуального контекста, характеризуемого принципиально новым отношением к прошлому, обусловленным исчезновением традиционных обществ, «основанных на памяти»¹. В этой исторической политике современного государства понятие традиции занимает центральное место.

В российском контексте политизация отечественной истории и обращение к традициям представляет собой достаточно сложный и противоречивый процесс, цели и основные структурные составляющие которого, на наш взгляд, не в полной мере отрефлексированы главными его участниками. Экспертами отмечается, что понятие охраняемой традиции «колеблется от творческого прочтения нашего советского прошлого до более реалистичного, восходящего к Н. Бердяеву определения традиции как образцов и ощущений, мышления и поведения, которые ввиду их принадлежности к общественному наследию этой группы, оцениваются ее членами положительно»². Хотя, на наш взгляд, смыслы этого понятия в отечественном публичном дискурсе смещаются к пониманию традиции как культуры принадлежности, фундирующей определенные идентификационные механизмы в российском обществе, но способной в то же время привести к оспариванию человеческой свободы как условия субъектности человека. Призыв к следованию традициям отечественной истории направлен в первую очередь на гармонизацию общественных отношений, консолидацию и укрепление общественного единства. Именно увековечивание прошлого воспринимается как символ единства, которое приходит на смену конфликту и политическим разногласиям.

Между тем в контексте российской символической политики все более настойчивая апелляция к традиционным ценностям, призванная оправдать и обосновать самобытность российской цивилизации, оставляет целый ряд вопросов. Во-первых, можно ли говорить о «единстве традиции» применительно к стране, история которой несет в себе множественные разрывы и крутые повороты в социально-политическом развитии? И если да, то в чем, собственно, состоит эта традиция? Какие ценности может рассматривать сегодня средний российский гражданин в качестве «традиционных» – ценности российского имперского самосознания или моральный кодекс строителя коммунизма? И, во-вторых, вопросы более общего порядка: что такое вообще традиция как элемент политической культуры? И главное – может ли традиция выступать в качестве основания политического проекта?

Весь этот комплекс вопросов и в целом ситуация в отечественном идеологическом пространстве побудили автора вновь обратиться к теме традиции, затронутой уже в одном из прошлых исследований³, связанных с пробле-

¹ См.: *Малинова О.Ю.* Актуальное прошлое: символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М., 2015. С. 12–16.

² Консерватизм и развитие. Основы общественного согласия. М., 2015. С. 242.

³ См.: *Федорова М.М.* Цивилизация и традиция // *Россия в архитектуре глобального мира.* М., 2015. С. 379–401.

мой цивилизации, изменив и расширив предметное поле и пересмотрев ряд из выдвинутых ранее положений. Иными словами, предстоит рассмотреть, каким образом понятие традиции работает в политическом пространстве именно как понятие политической теории. С этой целью мы попытаемся реконструировать сложный исторический путь формирования этого понятия и осмыслить политические смыслы философских дискуссий вокруг традиции.

Модерн: зарождение понятия

В качестве понятия политико-философского, приобретающего выраженные политические коннотации и призванного решать определенные политические проблемы, традиция появляется в Новое время с его своеобразной романтизацией идеи начала – начала общественной жизни, начала политических институтов. В этих условиях понятие традиции выступало своеобразной альтернативой человеку и его разуму в вопросе о легитимации общественно-политического порядка. Иными словами, на вопрос: если не Бог, то что может выступать основой общества и его социально-политических институтов, можно было ответить – разум или история (традиция).

В рамках естественно-правовых концепций акцент делался именно на естественных, рациональных основаниях общества. Еще Джон Локк, признавая, что «большинство людей живет так, как будто вообще не существует никакого рационального основания жизни и не существует никакого признаваемого всеми закона», тем не менее отвергает традицию в качестве основания общественной и политической жизни, поскольку «нет необходимости в традиции там, где каждый заключает в себе самом те же принципы познания». Подлинным основанием сообщества и легитимирующим фактором выступает не традиция (которая многозначна, плюралистична, основана на зыбком мнении и т. п.), но моральный закон, открываемый разумом и общий для всех людей⁴.

Общество – продукт договорных отношений между свободными и равными в правах индивидами; при этом сам разум, задающий закон и самому себе, и обществу, понимался в духе классических схем Декартовой рациональности и кантовского априоризма. Вступающий в договор индивид контрактационистских теорий – вне истории и вне культуры; его разум автономен и независим от контекста, в который погружен. Если же разум в своей деятельности оказывается детерминированным историческим опытом (традицией), то он утрачивает свою автономию и становится зависимым, гетерономным и, соответственно, неспособным к ответственному законодательству (будь то в отношении собственных поступков или всего общества в целом). Разум сам себе задает закон, он не может взять его извне, повторяет И. Кант, и потому любая попытка определить этот закон с помощью факторов, внешних по отношению к свободному разуму, в том числе и с помощью исторического опыта или традиции, есть гетерономия, несвобода. К этой сфере гетерономии, именуемой Просвещением весьма емким словом «предрассудки», и был отнесен исторический опыт и традиция. Предрассудки, полагал Кант, способны только «служить помочами для бездумной толпы»⁵. Просвещенный же человек, вступивший в пору своего совершеннолетия и имеющий мужество пользоваться разумом, способен с помощью этого орудия не только подчинить себе природу, но и создать справедливый общественно-полити-

⁴ Локк Дж. Опыты о законе природы // Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 4, 19.

⁵ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 25.

ческий порядок, предварительно подготовив и расчистив для этого почву от предрассудков (идея *tabula rasa*, т. е. «чистой доски», начала новой жизни, справедливой и счастливой), этих «заблуждений своего детства, своей родины», по словам Кондорсе⁶.

Разумеется, подобные рассуждения вовсе не отрицали традиции и ее роли в жизни общества, однако же подчиняли всепроникающему свету Разума. Для авторов Энциклопедии, например, традиция является общественно значимой и легитимизирующей общественные устои лишь в той степени, в какой она может считаться достоверной. Во-первых, традиция здесь воспринимается как нечто прозрачное для разума и логически верифицируемое: это «цепь, все звенья которой обладают равной силой, так что если я держу последнее звено, то обладаю истиной в той же мере, в какой ее содержит первое звено». Во-вторых, традиция – это то, что может быть оценено в терминах истинности и ложности, и «можно установить правила, с помощью которых истинная традиция отличается от ложной». В свою очередь, «традиция только тогда является верной и надежной, когда можно легко добраться до ее истока и через непрерывную цепь безупречных свидетелей дойти до первых, бывших современниками фактов»⁷. Вместе с тем автор цитируемой статьи «Достоверность» из Энциклопедии аббат Жан-Мартен де Прад не может не признать, что, «поскольку все люди обладают общим запасом идей, они могут обрести на своем пути одинаковые истины, но каждый увидит их только ему свойственным образом и представит их вам в разном свете». С другой стороны, «между дворцом и площадью существует стена отчуждения, которая прерывает всякое общение одних с другими»⁸. Таким образом, традиция может иметь множество смыслов и смысловых оттенков, трудно соотносимых с понятиями истины или лжи. Да и само существование «стены отчуждения» между «дворцом» и «площадью», по терминологии аббата де Прада, ставит под сомнение существование традиции в качестве единой цепи, все звенья которой «обладают равной силой».

Консервативные смыслы традиции

Другой полюс формирования политических смыслов понятия традиции в Новое время связан со скептицизмом, а в более поздний период – с возникновением мощного антипросвещенческого и консервативного в своей основе течения романтизма. Еще в середине XVII в. Блез Паскаль был убежден, что политический порядок мира основан вовсе не на разуме и что в политических установлениях разумное и неразумное начала подчас столь тесно переплетены и перемешаны, что их искусственное разделение может привести к неисчислимым бедам: «Мощь королей равно зиждется на разуме народа и на его неразумии, причем на втором больше, чем на первом»⁹. Большинство институтов, считает Паскаль, основано не на разуме, а на обычае, который зачастую граничит с абсурдом. Народ повинуется обычаю и традиции вовсе не потому, что они истинны, а потому, что они древние и их древность в глазах народа и является доказательством их истинности, которая в данном случае не имеет ничего общего с рациональным обоснованием достоверности и непротиворечивости каких бы то ни было уложений. Таким образом,

⁶ Кондорсе Ж.-А. Эскиз картины прогресса человеческого разума. М., 1936. С. 13.

⁷ История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Л., 1978. С. 36–39.

⁸ Там же. С. 38–39.

⁹ Паскаль Б. Мысли. М., 2004. С. 20.

Паскаль высказывается в пользу установленного порядка не потому, что он по праву самый лучший, справедливый и разумный, а потому, что он уже установленный. И «свет разума» в данном случае может быть только опасным: в его лучах любой политический институт может выглядеть только как триумф произвола, освященный временем. Осознание этого факта народом чревато бунтом и смутой, поэтому в конфликте между разумом и властью лучше следовать традиции, выдавая ее за разум и справедливость.

Консерватизм же, следуя этой логике, создает принципиально иную политическую онтологию, центральное место в которой занимает уже не свободный индивид, конструирующий свой общественно-политический мир с помощью разума, но история, трактуемая опять-таки с позиций «индивидуальных исторических целостностей»¹⁰. Прошлое и связанная с ним традиция связываются романтиками прежде всего с уходящим средневековым обществом, которое, по их мнению, было прочным, так как было способно само адаптироваться к изменениям. Основывать политическое действие на накопленном опыте веков, полагали они, гораздо лучше, чем реорганизовывать его в соответствии с планами, разработанными философами. Традиция здесь выступает как своеобразный нормативный или даже сакральный порядок, в рамках которого истина – дочь опыта и времени в противоположность революционному безумству, пытающемуся создать новое общество на основе предписаний вневременного разума. На самом же деле, доказывают консерваторы, разуму вовсе не чужды предрассудки: заключенное в них ядро истины приобретает ценность принципа сохранения как общества, так и индивида. «Вместо того чтобы отбросить все наши старые предрассудки или стыдиться их, мы их нежно любим, потому что они предрассудки; и чем они старше и чем шире их влияние, тем больше наша привязанность. Мы боимся предоставить людям жить и действовать только своим собственным умом... Предрассудки полезны, в них сконцентрированы вечные истины и добро...»¹¹ Однако следует заметить, что защита Берком сообщества в противовес индивиду, специфического и уникального – в противовес универсальному не превращает его в слепого сторонника всего, что несет в себе история и традиция. Он утверждал, что история соткана из различных, порой разнонаправленных традиций; она богата самыми различными и противоречивыми уроками. Ведь та же история Англии несет в себе политические движения и идейные течения, отмеченные политическим радикализмом, эгалитаризмом и прогрессизмом. И для де Местра, и для Берка история – динамичный процесс, отмеченный неизбежными изменениями в жизни людей; но консерваторы эпохи Великой французской революции полагали, что принимаемые политические решения должны быть конформны великим целям, призванным обеспечить целостность и сохранность христианской цивилизации. Именно в этих целях они выступали за сохранение социальных иерархий, ограничение политического участия больших масс населения, против демократизации общественной жизни и проч. Для консерваторов рубежа XVIII–XIX вв., равно как и для их последователей век спустя, следование традиции означало лишь правильный выбор в нелегких политических условиях, сохранение политической стабильности общества, предотвращение его распада и социального хаоса. Речь шла не столько о восстановлении старого порядка, сколько

¹⁰ См.: Аркан Ю.Л. Очерки социальной философии романтизма. Из истории немецкой консервативно-романтической мысли. СПб., 2003. С. 152–153.

¹¹ Берк Э. Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию, в Письме, предназначенном для парижского дворянина, написанном достопочтенным Эдмундом Берком. М., 1993. С. 51.

Порядка как такового, «природного человеческого качества», «иного порядка вещей», направленного на политическое созидание, а не на разрушение. Прошлое, традиция при этом воспринимается как своеобразный символ, модель или архетип, несущий в себе мощный заряд притягательности.

Смыслы традиции в рамках различных политических онтологий

Таким образом, в рамках единого стиля мышления эпохи Нового времени, характеризуемого несомненной обращенностью к проблемам господства человека над окружающим его миром, миром природным и миром социальным, постепенно прорисовываются и две различные политические онтологии. Первая из них отталкивается от идеи беспредпосылочного автономного разума, способного в своих действиях кардинальным образом изменить мир человеческих взаимоотношений в соответствии со справедливыми законами, выведенными с помощью этого самого разума, и, начав с «чистой доски», отвергнуть все предрассудки и традиции былых времен. Таким образом будет создан новый мир, в котором, по словам Ж.-А. Кондорсе, «все будут обладать знаниями, необходимыми для того, чтобы вести себя в своих повседневных делах согласно собственному разуму и ограждать его от предрассудков; хорошо знать свои права и осуществлять их согласно своему разумению и совести; когда все смогут благодаря развитию своих способностей располагать верными средствами для удовлетворения своих потребностей; когда, наконец, тупоумие и нищета будут только случайностями, а отнюдь не обыкновенным состоянием части общества»¹².

Вторая же политическая онтология в своих поисках общего блага опирается как раз на разум гетерономный, обусловленный в своем развитии историческим опытом и традицией и именно из них черпающий законы развития общества и его институтов. Эта онтология «в первую очередь оправдывает все исторически уже существующее, пусть даже оно и несовершенно», и тем самым противостоит «революционному стремлению, которое всегда начинается с непризнания исторически существующего и исторически данного»; наконец, она «более благоприятствует истинной свободе, хотя и в весьма высоком смысле этого слова, где всегда в первую очередь имеется в виду и утверждается духовная, нравственная и внутренняя свобода, прежде нежели она сможет стать внешней и общественной, или гражданской»¹³. Глубочайшая движущая сила идей Просвещения, которые были «знаменем возникновения современного мира», заключалась, как утверждал К. Манхейм, в том, что «эти идеи всегда обращались к свободной воле и пробуждали ощущение того, что они не обусловлены, непредвзяты. Специфика же консервативного сознания состоит именно в том, что оно уничтожило остроту этого ощущения; выражая сущность консерватизма в одной формуле, можно сказать, что, сознательно противопоставляя себя либеральной идее, оно патетически акцентировало именно обусловленность сознания»¹⁴.

Однако при всем различии двух оптик «политического» и их во многом противоположного отношения к традиции само содержание понятия традиции приблизительно одинаковое у обоих лагерей. В нем объединены два момента: во-первых, традиция – это передаваемая из поколения к поколению

¹² Кондорсе Ж.-А. Указ. соч. С. 222.

¹³ Шлегель К.В.Ф. фон. Соч.: в 2 т. Т. 1: Философия жизни. СПб., 2015. С. 294.

¹⁴ Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 193–194.

совокупность норм, принципов и предписаний, а также социально-политических практик и институтов, чье происхождение скрыто во мраке времен и не подвластно никаким рациональным операциям. Во-вторых, традиция – это особый пласт политической культуры, образуемый специфическими символическими формами; это мир воспоминаний и легенд, это свидетельства былых побед и возвышений, но также и былых поражений, страхов и обид; это сакральные места, героические персонажи и мифы, живущие в политическом воображаемом народа. И в том, и в другом смысле традиция в восприятии Модерна представляет собой нечто скорее статичное, нежели динамично развивающееся: традиция – это наследие, передаваемое от поколения к поколению, от эпохи к эпохе, и философов интересует собственно сам факт передачи во времени ценностных норм и практик, но не трансформации. В понятии традиции, формируемом эпохой Модерна, оба этих смысла достаточно тесно переплетены, хотя очевидно, что по мере развития идеологических форм первый смысл оказывается соотносим с воззрениями либерально ориентированных мыслителей, тогда как второй – с консервативным стилем мышления.

Дилемма разум/традиция: смещение смысловых акцентов в современной философии

Обе соперничающие между собой политические онтологии сосуществуют в ментальном пространстве Нового времени, создавая определенное напряжение и противоречие в процессе взаимной критики и взаимной корреляции основных положений. Однако, несмотря на различия и внутренние противоречия, они обладают одной существенной чертой: как в том, так и в другом случае общее ментальное пространство управляется «теоретическим отношением» к миру, в рамках которого о том, что есть общее благо, судят с позиций разума или неразумия и их воплощения в человеческой истории. Для того чтобы проблема традиции обрела новые политические смыслы, потребовался не только новый социально-политический опыт, сфокусированный на восприятии прошлого, но и изменение философской «оптики» в целом на рубеже XIX–XX вв., благодаря которому «познавательное отношение расширилось... до более изначального жизненного отношения, в которое первое оказывается включенным»¹⁵. Соответственно изменился и сам смысл историзма, и его отношение к политическому мышлению. Философия подвергла жесткой критике само основание эпистемологической модели истории Нового времени – субъект-объектное отношение к действительности и его центральное звено – трансцендентальный субъект как незыблемую исходную точку всякой рефлексии о конечном и временном, позицию абсолютного наблюдателя. Целостный субъект этой философии живет в конкретном историческом промежутке времени, в конкретной точке пространства и мыслит, исходя из этой точки в пространственно-временной системе координат, из особой экзистенциальной и хронотопной ситуации. Историчность, таким образом, относится к сфере человеческого существования – причем существования не только в качестве познающего мир субъекта, а в качестве субъекта практического, т. е. понимающего, действующего, страдающего.

¹⁵ Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М., 1999. С. 27.

В рамках этой системы эпистемологический статус истории заменен на онтологический, сфера же практического действия (к которой как раз и относится политика) является первичной и основополагающей, что запрещает рассматривать действие как простое применение теоретического знания к действительности. А практическая сфера нуждается в знании, глубоко укорененном в опыте. Так возникает модель практического разума (*phronesis*), способная принять во внимание ту глобальную ситуацию, в которой призван действовать индивид, отказавшийся от универсалистских претензий теоретического разума, выстраивающего иерархический порядок ценностей.

Совершенно очевидно, что в этих условиях вызревания и формирования новой концепции рациональности и принципиально иного восприятия истории сама дилемма разум/традиция должна также претерпеть некие изменения, касающиеся как внутреннего содержания работающих здесь понятий, так и их соотношения. Попробуем выявить эти изменения и проследить, каким образом трансформируется смысл сформулированной Модерном антиномии разум/традиция в современной философии и каковы намечаемые пути ее разрешения.

Прежде всего, в попытках выявления легитимирующей силы традиции очень четко прослеживается линия на отмежевание от сугубо консервативных моментов, связанных с сакрализацией определенных элементов прошлого (концепция «золотого века»), которое виделось идеологам консерватизма как период некой общественно-политической гармонии. Признание традиции в качестве легитимирующего элемента общественно-политического устройства совершенно не обязательно выступает «маркером» консервативной позиции мыслителя, как это было в Новое время. Соответственно на первый план выходят проблемы передачи и трансформации традиции, а также проблема свободы в рамках той или иной традиции. Не случайно поэтому особое внимание к проблеме традиции феноменолого-геменевтической философии с ее идеей укорененности человеческой жизни в истории.

Так, представитель этой линии философского мышления, известнейший политический мыслитель XX в. Ханна Арендт утверждает, что «...без традиции, которая выбирает и наделяет именем, которая признает и сохраняет, которая указывает, где находятся сокровища и какова их цена, невозможна, кажется, никакая длительность во времени и, следовательно, проще говоря, невозможно ни прошлое, ни будущее, а только вечное становление мира и в нем – биологический цикл живых существ»¹⁶. К этому выводу ее подводят размышления о сущности политики и политического. В «Лекциях по политической философии Канта» и в статье «Истина и политика» (из сборника «Между прошлым и будущим») Арендт делает вывод о репрезентативном характере политического мышления. С ее точки зрения, политическое как таковое сохраняет свою силу только тогда, когда легитимность установления гарантирована консенсусом. Но если дух общественного установления проявляется только в разорванной, извращенной форме, то сила перерождается в насилие, свобода – в принуждение, свободная коммуникация – в манипуляцию, практика – в технику, политика – в бюрократию. В чем источник силы, придающей легитимность общественным установлениям? В силе общественного мнения, отвечает Арендт, силе здравого смысла, передаваемой традицией. Таким образом, для нее традиция, а не истина, язык, а не разум – вот подлинное основание легитимности. Иными словами, традиция для Арендт – тот живительный свет, без которого наша способность сужде-

¹⁶ *Arendt H. Between Past and Future. N. Y., 1968. P. 14.*

ния остается пустым словом. В системе Арендт традиция оказывается тем смысловым ядром, вокруг которого концентрируется целый ряд понятий, с помощью которых описывается политическое пространство. Традиция – это сила, передающая нам общее символическое наследие, и это передаваемое наследие есть сама материя *здорового смысла*, выступающего основой нашей способности суждения в согласии с другими, в *консенсусе*, без которого невозможен *праксис*, общее действие и сущность любой политики. Иными словами, политические установления обязаны своей силой поддержке общественного мнения, формируемого на основе *здорового смысла*, обусловленного символическим наследием, оставленным традицией.

Как можно расценивать эту позицию Арендт? Можно ли усматривать здесь родство с консервативной критикой Просвещения, с ностальгией романтизма по давно минувшим векам? Можно ли считать ее взгляды выходом за пределы Модерна, и если да, то является ли этот выход путем в пред-Модерн или попыткой конструирования постмодернистской реальности? Речь здесь идет не только об отнесении мыслителя к той или иной философской традиции, смысл вопроса гораздо глубже. Ведь Современность – это не просто исторический период, отмеченный теми или иными политическими или интеллектуальными событиями, это, говоря словами М. Фуко, «предельная установка», суть которой в утверждении свободного выбора; это «укорененность философского вопрошания особого рода, проблематизирующего как отношение к настоящему, способ историчности, так и формирование самого себя как автономного субъекта; способ философствования, в котором истина связана с историей свободы»¹⁷. Поэтому в данном случае речь идет о совместимости различных онтологических и эпистемологических оснований в рамках одной политико-философской системы. Влечет ли за собой изменение эпистемологических оснований политического проекта Современности пересмотр или отторжение основных «завоеваний» Модерна?

По нашему мнению, политическая мысль Х. Арендт заимствует из классической философии категориальный аппарат, но не принципы классической политической онтологии, например аристотелевскую идею естественного права, как это делает, например, консерватор Лео Штраус. Поэтому можно было бы согласиться с Ю. Хабермасом, упрекающим Арендт не столько в ценностном консерватизме, сколько в теоретической непоследовательности. Разногласия между Арендт и Хабермасом здесь прочитываются со всей определенностью: Арендт выступает за герменевтическое понимание политических отношений, выстраивающихся на диалогической основе; к этим отношениям неприменима традиционная категория истины, они строятся исключительно на основе *здорового смысла*, который следует *понимать* и который не может быть истинным или ложным. Хабермас же выступает противником жесткого противопоставления двух этих порядков как в политическом, так и в эпистемологическом планах. С его точки зрения, норма – не в авторитете традиции, а в истине рефлексии. И понятие истины применимо не только к научным доводам и аргументам, но и к практическому порядку человеческого бытия, бытия-вместе, если речь идет о политическом.

В плане реальности политическое для Хабермаса никогда не обладает полной и радикальной автономией, описанной Арендт. Современный мир не знает четкого и безоговорочного разделения *polis/oikos*, публичной и приватной сфер, даже разделения государство/общество – мы имеем дело

¹⁷ Фуко М. Что такое Просвещение // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избр. полит. статьи, выступления и интервью: в 3 т. Т. 1. М., 2005. С. 352.

с их все возрастающим взаимопроникновением. Для Хабермаса политика несводима к тому, что Арндт называет *praxis*, т. е. к концентрированному общему действию, открывающемуся по завершении *lexis*, диалога. Политическое действие включает в себя также и *technē*, т. е. деятельность, выстроенную в логике цель/средство, целерациональное действие, по Веберу. Но даже если строго следовать логике рассуждений Арндт, остается открытым вопрос об условиях, при которых изначальный консенсус, выражение общественного мнения может быть расценено как подлинное или искреннее. Соответственно, традиция в понимании Хабермаса не задает норму человеческого действия, а лишь представляет материал для рефлексии. Кроме того, по мнению Хабермаса, традиция представляет еще и путь к практическому предвосхищению будущего. Его вопрос можно сформулировать следующим образом: как можно воспринять и усвоить наследие классической политики в отношении практической возможности движения к правильным и справедливым решениям в определенной ситуации, не отказываясь при этом от требования научной строгости, которое современная политическая философия, в отличие от классической практической философии, предъявляет к познанию?

Понятие традиции в полемике герменевтики и критической философии (Гадамер vs Хабермас)

Ответы на эти вопросы в значительной степени дает нам анализ полемики между герменевтикой традиций Г.-Х. Гадамера и критической теории Ю. Хабермаса. При этом позиция Гадамера в плане реабилитации традиции представляется нам более нюансированной, нежели позиция политической феноменологии Х. Арндт. В этой полемике Гадамер выступает противником превращения разума в единственный легитимный источник истины, а традиции – в совокупность верований, которые в их обманчивой «спонтанности» должны быть подвергнуты критике, равно как и сциентистский подход к традиции как к «объекту». Выступая с критикой модели рефлексии, разработанной в эпоху Модерна, Гадамер отмечал, что одним из ее слабых мест является то, что «понятие самопонимания здесь предполагает, что от всех догматических предубеждений можно освободиться благодаря внутреннему самопродуцированию разума, а итогом такого самоконструирования трансцендентального субъекта становится его тотальная прозрачность для себя самого»¹⁸. На самом же деле само понимание следует рассматривать не столько как просто действие субъективности, сколько как включенность в процесс передачи, в котором настоящее и прошлое взаимоопосредуются. Ведь человеческое сообщество представляет собой не что иное, как след, оставленный работой истории, «складку» (как скажет позднее Деррида), в которую оказалось вписано событие истины. Однако же работа истории – это не слепая одиссея бытия, обрекающего всех на односторонность некой неодолимой перспективы. Ведь прежде чем стать границей человеческого познания, традиция является шансом, данным человеку в процессе самопонимания. Работа истории открывает безграничное поле диалога с традицией, которая перестает быть монологичной и превращается в осознанный выбор, приближающий к истине истории. Понимаемый таким образом подход к про-

¹⁸ Гадамер Х.-Г. Марбургская теология // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Минск, 2007. С. 47.

чтению прошлого и его сохранению позволяет преодолеть парадокс «инаковости прошлого»: дистанция, отдаляющая нас от прошлого, разрушает нашу связь с ним, превращая его в объект, подобный объекту в естествознании.

Отказываясь от понятия трансцендентальной рефлексии и трансцендентального субъекта, Гадамер также неизбежно направляет свою философскую герменевтику к понятию истории. Однако же он тщательно дистанцируется от позиции романтиков, поставивших вопрос об исторической традиции и реабилитации предрассудков, оставаясь в поле рассуждений самого Просвещения. Романтизм воспринимает дилемму разум/предрассудки, меняя ее «полуса», но рассуждая в той же логике противопоставления, на этот раз избирая в качестве опорного элемента своей теоретической конструкции не разум, но миф, не Современность, но Древность, не современное государство, но истинное (дореформационное) христианство¹⁹. Выход за пределы этой дилеммы, по Гадамеру, невозможен до тех пор, пока исходным пунктом будет оставаться самосознание, господствующее над самим собой, пока субъективность является последней референцией. Осознание историчности бытия человека требует более глубоких изменений, нежели преобразования методологии: речь идет о фундаментальном перевороте, подчиняющем гносеологические и эпистемологические моменты онтологии и открывающем подлинный смысл предструктур понимания. Ведь отношение к традиции, в котором формируется герменевтика, всегда уже в некотором роде предпослано самому себе: в начале конституирования любого объекта есть своего рода круг, делающий невозможным внешнее положение субъекта к своему объекту, на которое претендует субъект, когда пытается судить традицию судом разума. Поэтому, заключает Гадамер, «разум существует для нас лишь как реальный исторический разум», и, следовательно, «разум не сам себе господин, он всегда находится в зависимости от тех реальных условий, в которых проявляется его деятельность». Поэтому-то «не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории. Задолго до того, как мы начинаем полагать себя в акте рефлексии, мы с полнейшей самоочевидностью постигаем самих себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живем. Субъективность фокусируется системой кривых зеркал. Самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни. Поэтому предрассудки отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения, составляют историческую действительность его бытия»²⁰.

Таким образом, Гадамер подходит к новой версии историцизма, основание которого – феноменологический анализ и онтологическая интерпретация трех главных понятий: предрассудок, авторитет, традиция. Примечательно, что, используя эти хорошо известные мотивы антипросвещенческого романтизма, всегда тяготевшего к консервативному стилю мышления, Гадамер высвечивает совершенно иные отношения между этими понятиями, приходя к новой их артикуляции и конфигурации, нежели у романтиков. Ход его мысли противостоит одновременно и критической рефлексии Просвещения, и романтизму анти-Просвещения. Следуя за новой онтологией Хайдеггера, Гадамер не разводит традицию и разум по разным полюсам когнитивного поля, но, напротив, снимая «абстрактную противоположность между традицией и исторической наукой», максимально сближает их: «безусловной противоположности между традицией и разумом не существует»²¹. И в этом случае

¹⁹ См.: Гадамер Х.-Г. Миф и разум // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 92–99; Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 317–328.

²⁰ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 328–329.

²¹ Там же. С. 336, 334.

предрассудок – уже не ложное или необоснованное суждение, но важнейшая составляющая *понимания*, связанного с исторически конечным характером человеческого бытия; авторитет – не категория мышления, самым тесным образом связанная с господством и слепым повиновением чужой воле, но акт признания другого высшим в некоем суждении или оценке; традиция – не то, что скрывает и затемняет происхождение любого института или человеческого деяния, но «точка пересечения свободы и истории как таковых»²². Традиция должна быть постигнута, принята, сохранена, и в этом она – акт разума, поэтому-то и «сохранение старого является свободной установкой не в меньшей степени, чем переворот и обновление»²³.

Хабермас признает силу позиции Гадамера в его осуждении абстрактного разделения авторитета и истины и их артикуляции в рефлексии над условиями возможности понимания. Однако он отвергает гадамеровскую идею о том, что, коль скоро предрассудки неизбежны, то они легитимируют авторитет традиции. Для него легитимность может опираться только на рефлексию и право на критику. Разум – в праве, а не в истории, утверждает Хабермас. Гадамеровским рассуждениям о силе традиции он противопоставляет критическую линию немецкой классической философии, чтобы подчеркнуть значение рефлексии, которая разворачивается в сфере языка и символов, унаследованных традицией. Рефлексия способна отвергнуть авторитет традиции и обратиться против «предрассудка», чтобы критиковать его как гипостазирование, слепую объективацию, непрозрачность. «Догматическое признание традиции, т. е. принятие претензий этой традиции на истину, – пишет Хабермас, – по правде говоря, может совпадать с самим познанием, только если в рамках этой традиции обеспечено отсутствие принуждения и ограничение соответствия субъекта самой традиции. Аргументы Гадамера предполагают, что легитимирующее признание и авторитет, лежащий в основе согласия, осуществляются ненасильственным образом»²⁴. Главный аргумент Хабермаса состоит в том, что для признания абсолютного авторитета традиции нужно быть уверенным в легитимности самого признания и, следовательно, допустить, что предрассудки, без которых это признание для нас невозможно, свободны от принуждения и насилия. И вот здесь, по его мнению, одной герменевтики недостаточно, здесь невозможно обойтись без критики – причем критики уже не трансцендентальной, но идеологической. «...Критика, не в меньшей степени, чем герменевтика, есть форма присвоения традиции, – говорит Хабермас, – в обоих случаях присвоенные культурные содержания сохраняют свою императивную силу, т. е. обеспечивают непрерывность истории, с помощью которой индивиды и группы могут идентифицировать себя с собой и между собой»²⁵. Гадамер, возвращаясь уже в 90-е гг. к полемике с Хабермасом, упрекает того в смешении философского понятия традиции с «культурной традицией» в смысле употребления этого термина немецким педагогом и теоретиком культуры Теодором Литтом, т. е. сведении традиции лишь к определенному набору текстов и памятников культуры, передающихся в исторически задокументированном смысле. Традиция, будет утверждать Гадамер, «это сам мир, который переживается в процессе коммуникации и который постоянно передается нам как задача, открытая в будущее»²⁶.

²² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 334.

²³ Там же. С. 335.

²⁴ Habermas J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // Hermeneutik und Ideologiekritik. Fr. a/M., 1971. S. 156.

²⁵ Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. М., 2010. С. 119.

²⁶ Gadamer H.-G. La philosophie herméneutique. P., 1996. P. 47–48.

Дискуссия о традиции между Гадамером и Хабермасом высвечивает целый ряд теоретических проблем, имеющих непосредственный выход в практико-политическую плоскость. Первая и, видимо, главная среди них – это видимая антиномия не только между непрерывностью и преемственностью истории, предполагаемой понятием действенно-исторического сознания, с одной стороны, и прерывистостью, разрывами в ткани истории с другой (на что обращал внимание, в частности, Поль Рикёр²⁷), но и между преемственностью и человеческой свободой, которая, чтобы иметь смысл, должна – хотя бы на уровне возможности – быть способной разорвать эту историческую длительность и привнести в нее что-то новое. Ведь в нашей исторической памяти мы увековечиваем «великие исторические события», т. е. как раз те факты, которые выпадают из цепочки причинно-следственных связей, факты вторжения человеческой свободы, что и позволяет нам мыслить историю не как разворачивающуюся по определенным законам, а именно как место человеческой свободы и творчества.

Гадамеровское понятие действенно-исторического сознания в какой-то мере несет на себе отпечаток гегелевского понимания истории: это, как отмечалось выше, сознание, принадлежащее истории, открывающее историю, т. е. порожденное историей и детерминированное ею, ведь гадамеровский субъект всегда находится в исторической ситуации. Но, в отличие от Гегеля, у Гадамера эта ситуация для субъекта не прозрачна²⁸. При этом философской герменевтике чужд традиционализм. Гадамер неоднократно говорит о том, что он не противостоит Просвещению, напротив, он создает теорию, которая бы интегрировала просвещенческую критику. Поэтому для него сохранение традиции должно пониматься как акт свободы, причем свободы не меньшей, чем разрушение традиции или инновации. С его точки зрения, человек не просто пассивно получает традицию как наследие предшествующих поколений – он ее активно выбирает и делает своей. Собственно, именно это он и имеет в виду, когда говорит о традиции как точке пересечения свободы и истории.

Как же в этом контексте можно мыслить свободу, если мы не отождествляем Свободу, Разум и Историю? Гадамер безусловно прав в своей критике *tabula rasa* и в утверждении, что старое всегда продолжается в новом и, более того, делает его возможным. Однако можно утверждать и то, что в ходе глубоких потрясений союз старого с новым дает именно новое, что прошлое не просто сохраняется, но что новое коренным образом трансформирует его. И чем в таком случае предстает традиция: совокупностью в той или иной мере институционализированных практик, которые неосознанно даются нам историей, или же она поддерживается лишь нашим активным признанием? Или, может быть, мы должны согласиться с Эриком Вейлем, когда он пишет, что традиция всегда «сокрыта самой своей сущностью» и что, если мы принадлежим какой-либо традиции, то уже не можем относиться к ней нейтрально, воспринимать ее извне, даже если мы хотим подтвердить ее авторитет²⁹?

²⁷ См.: Ricœur P. Temps et récit. T. 3: Le temps raconté. P., 1985. P. 314–318.

²⁸ См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 356–358. «Власть истории над конечным человеческим сознанием в том и состоит, – пишет Гадамер, – что она проявляется даже там, где человек, уверовав в свой метод, отрицает собственную историчность. Именно потому требование осознать историю воздействий столь настоятельно; оно выступает как необходимое для научного сознания требование. Тем не менее это отнюдь не означает, что оно полностью выполнимо. Утверждение, что история воздействий полностью осознана, столь же рискованно, как и гегелевская претензия на абсолютное знание, в котором история приходит к совершенному самосознанию и тем самым возвышается до понятия. Действенно-историческое сознание есть, скорее, момент в осуществлении самого понимания... Историческое бытие никогда не исчерпывается знанием себя» (там же. С. 357).

²⁹ Weil E. Tradition et traditionalisme // Weil E. Essais et conférences. Vol. II: Politique. P., 1991. P. 9.

Традиция и свобода

С проблемой сочетания традиции и свободы, поставленной в дискуссии герменевтики и критики идеологий, связана и еще одна не менее значимая, с нашей точки зрения, тема. Традиция для Гадамера – это постоянный диалог, который каждый индивид ведет со своим прошлым, с историей. Но у него всегда речь идет об (одной) традиции. Конечно, в соответствии со своим основным постулатом о временном единстве он выстраивает сугубо философский дискурс о традиции и сугубо философскую концепцию традиции в ее отношении к разуму. Но в рамках этой концепции вопрос о соотношении и взаимоотношениях различных традиций, которые могут сосуществовать в толще одной конкретной исторической ситуации, не ставится. Этот вопрос был поставлен еще в начале XX в. Морисом Хальбваксом в его работах о коллективной памяти³⁰, в которых речь шла в том числе и о влиянии коллективной памяти на опыт индивидуальной свободы. Хальбвакс как раз связывал кризис Модерна с углубляющимся противоречием между универсалистскими претензиями Модерна и множественностью видов коллективной памяти. Он подчеркивал, что реперные точки, которые несет в себе память той или иной социальной группы, способны входить в противоречие с представлениями о человеческой свободе. Хальбвакс только наметил, сформулировал эту проблему, которую впоследствии со всей определенностью высветит дискуссия герменевтики и критики идеологий. Позднее Поль Рикёр, вступая в полемику между критической теорией и герменевтикой и адресуя свои замечания в адрес обоих оппонентов, усмотрит в позиции Гадамера гипостазирование традиции и определенную тотализацию исторического сознания, а в критическом проекте Хабермаса – утопическую идею безграничной и свободной коммуникации, осуществляемой только в революционной перспективе эсхатологии ненасилия³¹.

Как нам представляется, современный индивид, ощущающий себя на перекрестке различных культур, социальных и политических практик, сможет утвердиться как субъект благодаря способности с помощью рефлексии проблематизировать свое отношение к традиции не только через ее критическое восприятие (как это виделось Гадамеру), но и через открытие конкурирующих традиций, через осознание плюральности ситуаций, с которыми он себя соотносит. Умение видеть в истории не-тождественное (не-примиренное, по выражению Адорно) способно открыть иные перспективы и иные традиции. В «Тезисах о философии истории» Вальтер Беньямин выражал серьезные сомнения в правомерности сакрализации исторических традиций. «Ведь они существуют, – писал он, – благодаря не только усилиям великих гениев, создавших их, но и безымянному подневольному труду их современников. Не существует ни одного документа культуры, который не являлся бы и документом варварства»³². Он предлагал «гладить историю против шерсти», чтобы уметь различать в ней не только сакральную традицию, но и варварство, зачастую являющееся ее оборотной стороной. Мыслить историю и традицию – значит мыслить драму, заблуждение, зло.

Таким образом, представленный анализ дает нам возможность предположить, что к плоско-идеологическому (т. е. традиционалистскому) пониманию традиции, обуславливающему на практике пассивизм и архаизацию,

³⁰ См., например: Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007; Хальбвакс М. Коллективная и индивидуальная память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41). С. 8–27.

³¹ См.: Ricœur P. Du texte à l'action. Ch. III. 2. Hermeneutique et critique des ideologies.

³² Беньямин В. Историко-философские тезисы // Левая Россия. 19 марта 2001. № 7 (20).

подводит, во-первых, сакрализация определенных моментов прошлого и, во-вторых, связь этих моментов как раз с идентификационными механизмами, отождествление традиции с культурой принадлежности. В этом случае очень велик риск предположить, что традиция представляет собой особую форму «программирования» поведения тех, кто этой традиции принадлежит (я предполагаю, что моя культура и моя традиция предшествуют мне, я испытываю по отношению к ним чувство долга: я должен следовать обычаям и нормам, принятым в рамках данной традиции и т. п.). Соответственно, передо мной встает вопрос, как выстраивать свое поведение: как послушное следование традиции или предательство (в том случае, если я что-то в этой традиции не приемлю)?

Для разрешения этих трудностей, возникших, как мы отмечали, еще в рамках гадамеровской герменевтики традиций, нам представляется крайне важной позиция Поля Рикёра³³, который попытался превратить очень смутное и рыхлое понятие традиции в фундаментальное, базовое понятие, лежащее в основе ответственного мышления об истории и политике, в условии возможности самого широкого мышления, обогащенного новыми символическими возможностями.

Рикёр убежден, что дилемма «традиция или свобода» – ложная альтернатива, которую не удалось разрешить Гадамеру вследствие его чрезмерного гипостазирования роли традиции в жизни общества. Поэтому нужно сопротивляться традиционализму и защищать идею о том, что традиция является *моей традицией* только вместе со мной, моим присутствием и мироощущением. Я вместе с другими интерпретирую эту традицию в рамках той культуры, которой принадлежу, тех конкретных исторических, политических и т. п. условий, в которых я живу, и тем самым изменяю традицию. Усвоение традиции возможно только через ее изменение (в том числе и на институциональном уровне), трансформацию, причем не только в плане содержания, но и, что особенно важно, трансформацию символических выражений, препятствующую развитию застойных явлений. Рикёр убежден, что никакая культура не может быть выше или лучше другой. Поэтому нужно отказаться от идеи превращения универсальности в некий общий горизонт; напротив, следует подчеркивать конституирующую множественность культур и помнить, что универсальность проявляется всегда в локальном, в перспективе всегда особой культуры и идентичности. «Моя» культура, в которой и посредством которой я имею представление об универсальном, не защищена от рисков изменения, но, с другой стороны, она способна превратить эти риски в возможность изменения.

В воображении традиционалиста традиция существует как некий данный, внешний фактор, не позволяющий свернуть в сторону от предлагаемого пути развития. В отличие от традиционализма, Рикёр предлагает относиться к традиции не как к повторению идентичного, но как к развитию; следование традиции означает не собирание памятников прошлого, а открытие новых контекстов ее прочтения. Традиция – не дарохранительница, не вместилище независимой от нас Истины, чьи строгие каноны мы должны безоговорочно принять. Она связана не только с прошлым, но и с будущим, поскольку постоянно изменяется, то постепенно, то через мутации и бифуркации. Традиция не существует без того, как мы ее принимаем и воспринимаем, а следовательно, интерпретируем. Без этого традиция превращается в выро-

³³ См., в частности, раннюю работу П. Рикёра «Конечность и виновность» (1960): *Ricœur P. Finitude et Culpabilité*. P., 2009.

жденную идеологию, основу для бесплодного консенсуса. Этот подход позволяет обосновать возможность политического действия, связанного с действенно-историческим сознанием как альтернативой «сознания суверенного, прозрачного для самого себя и властителя смысла»³⁴.

Таким образом, мы видим, что понятие традиции как одно из важнейших понятий современной политической философии – понятие развивающееся и эволюционирующее, артикулированное с целым комплексом политико-философских и философско-исторических концептов. Политические смыслы понятия традиции постепенно смещались от идеологического оформления возврата к «золотому веку» старого порядка к взвешенно философской рефлексии над вписанностью человеческого бытия в историю. Сегодня очень часто говорят о кризисе исторического сознания, выражающегося, в частности, в отсутствии идеалов будущего, горизонт ожидания которого зачастую лишен всякого позитивного содержания или вырождается в пустую утопию. Такое положение ведет в первую очередь к обеднению восприятия настоящего, которое оказывается лишенным главного – способности породить инициативу вмешательства в ход вещей – и сводится к банальному культу потребительства и отсутствию гражданской ответственности. Забвению предается тот факт, что любая нация, любая человеческая общность создается прежде всего стремлением жить сообща, своеобразным символическим договором, составляющим основу любой социальной связи. А это стремление к совместной гражданской жизни невозможно, в свою очередь, без опоры на традицию, которая не должна восприниматься как некие безжизненные осадочные отложения, перед которыми одни преклоняются, а другие предпочитают предавать забвению. Говорить о традиции сегодня означает говорить о самом широком прагматическом мышлении, свободном от сакрализации образцов прошлого, мышлении, открытом для обогащения прошлого новыми смыслами и символическими значениями, открываемыми в диалоге культур и традиций.

В связи с этим нам кажутся очень важными две взаимосвязанные «этико-политические задачи», которые ставит Поль Рикёр перед ответственным мышлением о современности в контексте размышлений о традиции. С одной стороны, он говорит о сопротивлении чисто утопическим ожиданиям, которые способны только привести к разочарованию в политическом или моральном действии. Любые наши ожидания относительно будущего, уверен Рикёр, должны быть детерминированы, укоренены в опыте и соотнесены с опытом. Они, следовательно, должны быть конечны и относительно скромны, если мы хотим, чтобы действие на их основе было действительно ответственным, а не простым мечтанием. С другой стороны, нужно бороться против того, чтобы рассматривать прошлое исключительно как завершенное, неизменное; нужно вновь и вновь открывать это прошлое, оживляя в нем неосуществленные тенденции. По сути, это две стороны одной задачи, так как только вполне определенные (детерминированные предшествующим опытом) задачи способны оказывать активное воздействие на прошлое, открывая нам это прошлое как живую традицию, способную установить связь между прошлым и будущим³⁵. В противном случае условия воспроизводства традиции нарушаются, а сама она опустошается, что приводит к тому, что Хабермас называл «эффектом музеелизации наслаждающегося историзма»³⁶.

³⁴ Ricœur P. Temps et récit. P. 318.

³⁵ Ibid. P. 312–313.

³⁶ Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. С. 120.

Список литературы

Аркан Ю.Л. Очерки социальной философии романтизма. Из истории немецкой консервативно-романтической мысли. СПб.: Наука, 2003. 380 с.

Беньямин В. Историко-философские тезисы / Пер. с нем. В. Биленкина // *Левая Россия*. 19 марта 2001. № 7 (20).

Берк Э. Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию, в Письме, предназначенном для парижского дворянина, написанном достопочтенным Эдмундом Берком / Сокращ. пер. с англ. Е.И. Гельфанд. М.: Всероссийская библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино, 1993. 144 с.

История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера / Пер. и примеч. Н.В. Ревуненковой. Л.: Наука, 1978. 318 с.

Гадамер Г.-Х. Истина и метод: основы философской герменевтики / Пер. с нем. М.А. Журиной, С.Н. Земляного, А.А. Рыбакова, И.Н. Буровой. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Гадамер Х.-Г. Марбургская теология / Пер. с нем. А.В. Лаврухина // *Гадамер Х.-Г.* Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Минск: Прописи, 2007. С. 38–54.

Гадамер Х.-Г. Миф и разум / Пер. с нем. В. Янцена // *Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 92–99.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение / Пер. с нем. Ц.Г. Арзаканяна // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 25–36.

Кондорсе Ж.-А. Эскиз картины прогресса человеческого разума. М.: Соцэкгиз, 1936. 280 с.

Консерватизм и развитие. Основы общественного согласия / Под ред. А.И. Макаренко. М.: Альпина Паблишер, 2015. 332 с.

Локк Дж. Опыты о законе природы / Пер. с лат. Н.А. Федорова // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 3–53.

Малинова О.Ю. Актуальное прошлое: символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М.: РОССПЭН, 2015. 207 с.

Манхейм К. Диагноз нашего времени / Пер. с нем. и англ. М.И. Левина. М.: Юрист, 1994. 700 с.

Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.

Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр. Э. Фельдман-Линецкой. М.: Азбука-классика, 2004. 336 с.

Федорова М.М. Цивилизация и традиция // *Россия в архитектуре глобального мира* / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Языки славянских культур; Знак, 2015. С. 379–401.

Фуко М. Что такое Просвещение / Пер. с фр. И. Окуновой // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избр. полит. статьи, выступления и интервью: в 3 т. Т. 1. М.: Праксис, 2005. С. 335–359.

Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма / Пер. с нем. Л.В. Воропай. М.: Праксис, 2010. 264 с.

Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Новое изд-во, 2007. 348 с.

Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / Пер. с фр. М.Г. // *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2–3 (40–41). С. 8–27.

Шлегель К.В.Ф. фон Соч.: в 2 т. Т. 1: Философия жизни / Пер. с нем. В.М. Линейкина. СПб.: Quadrivium, 2015. 816 с.

Arendt H. Between Past and Future. N. Y.: Viking Press, 1968. 306 p.

Gadamer H.-G. La philosophie hermeneutique / Trad. par J. Grondin. P.: PUF, 1996. 259 p.

Habermas J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // *Hermeneutik und Ideologiekritik* / Hrsg. von K.-O. Apel. Fr. a/M.: Suhrkamp Verlag, 1971. S. 120–159.

Ricœur P. Finitude et Culpabilité. P.: Seuil, 2009. 592 p.

Ricœur P. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique. P.: Seuil, 1986. 346 p.

Ricœur P. Temps et récit. T. 3: Le temps raconté. P.: Seuil, 1985. 533 p.

Weil E. Tradition et traditionalisme // *Weil E.* Essais et conférences. Vol. II: Politique. P.: Vrin, 1991. P. 9–21.

'Tradition' as an element in the discourse of political philosophy*Mariya Fedorova*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: mf57@yandex.ru

The present article attempts to consider 'tradition', one of the most frequently used terms in Russian ideological discourse over the recent years, as a valid notion in political philosophy. The author traces down the tangled history of this concept, aiming to reveal the political meaning of the philosophical discussions around it. She shows that the principal content of such discussions has invariably been the dilemma of reason vs tradition which originated in the political philosophy of the modern age to become the foundation of two distinct political ontologies. At the heart of the first of these ontologies is the idea of an unconditioned, autonomous reason capable of reforming the world of human relations in accordance with the laws of justice, elaborated by its own mediation, and intent on shaping a new world where all the prejudices and traditions of the past are abandoned. The other ontology, conversely, is based on heteronomous reason which is conditioned in its development by historic experience and tradition; it is from the latter that it derives the laws of social and institutional progress. Contemporary philosophy is aiming at finding such a solution to the dilemma that would still allow to maintain a tension between its two poles and to imbue them with new philosophical and political meaning. Among the new problems thus revealed is the problem of how following a tradition combines with the idea of freedom, or whether tradition at all admits transformation and change and how it can be related to transcendentals in historical thinking. The author arrives at the conclusion that archaism is the inevitable outcome of only that kind of historical politics which regards tradition as sacral without taking into account its controversial logic.

Keywords: historicism, historical politics, tradition, rationalism in politics, conservatism, liberalism

References

- Arendt, H. *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1968. 306 pp.
- Arkan, Yu. *Ocherki sotsial'noi filosofii romantizma. Iz istorii nemetskoj konservativno-romanticheskoi mysli* [Essays of social philosophy of romanticism. From history of the German conservative and romantic thought]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2003. 380 pp. (In Russian)
- Benjamin, W. "Istoriko-filosofskie tezisy" [Theses on the Philosophy of history], trans. by V. Bilenkin, *Levaya Rossiya*, 19 March 2001, No. 7 (20). (In Russian)
- Burke, E. *Razmyshleniya o revolyutsii vo Frantsii I zasedaniyakh nekotorykh obshchestv v Londone, otnosyashchikhsya k etomu sobytiyu* [Reflexions on the Revolution in France and on the Proceedings in certain societies in London relative to that event], trans. by E. Gel'fand. Moscow: Margarita Rudomino All-Russia State Library for Foreign Literature, 1993. 144 pp. (In Russian)
- Condorcet, J.-A. *Eskiz kartiny progressa chelovecheskogo razuma* [Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1936. 280 pp. (In Russian)
- Fedorova, M. "Tsilivizatsiya i traditsiya" [Civilisation and Tradition], *Rossiya v arkhitekture global'nogo mira* [Russia in the Architecture of global World], ed. by A. Smirnov. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ.; Znak Publ., 2015. pp. 379–401. (In Russian)
- Foucault, M. "Chto takoe Prosveshchenie" [What is the Enlightenment?], trans. by I. Okuneva, in: M. Foucault, *Intellektualy i vlast': Izbr. polit. stat'i, vystupleniya i interv'yū* [Intellectuals and power. Selected Works], Vol. 1. Moscow: Praxis Publ., 2005. pp. 335–359. (In Russian)

Gadamer, H.-G. “Marburgskaya teologiya” [Theology of Marburg], trans. by A. Lavrukhnina in: H.-G. Gadamer, *Puti Khaideggera* [Heidegger’s Ways]. Minsk: Proplei Publ., 2007, pp. 38–54. (In Russian)

Gadamer, H.-G. “Mif i razum” [Myth and Reason], trans. by V. Yantsena, in: H.-G. Gadamer, *Aktual’nost’ prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful and Other Essays]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1991. pp. 92–99. (In Russian)

Gadamer, H.-G. *Istina i metod* [Truth and Method], trans. by M. Zhurinskaya, S. Zemlyanoy, A. Rybakova & I. Burovoi. Moscow: Progress Publ., 1988. 704 pp. (In Russian)

Gadamer, H.-G. *La philosophie herméneutique*, trad. par J. Grondin. Paris: PUF, 1996. 259 pp.

Habermas, J. “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. von K.-O. Apel. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971, S. 120–159.

Habermas, J. *Problema legitimatsii pozdnego kapitalizma* [Legitimation Problems of late Capitalism], trans. by L. Voropai. Moscow: Praksis Publ., 2010. 264 pp. (In Russian)

Halbwachs, M. “Kollektivnaya i istoricheskaya pamyat” [Collective and Historical Memory], trans. by M.G., *Neprikosnovennyi zapas*, 2005, No. 2–3 (40–41), pp. 8–27. (In Russian)

Halbwachs, M. *Sotsial’nye ramki pamyati* [Social cadres of the Memory], trans. by S. Zenkin. Moscow: Novoe izd-vo Publ. 2007. 348 pp. (In Russian)

Kant, I. “Otvét na vopros: chto takoe prosveshchenie” [Answer to the Question: What is the Enlightenment?], trans. by Ts. Arzakanyan, in: I. Kant, *Works*, Vol. 6. Moscow: Mysl’ Publ., 1966, pp. 25–36. (In Russian)

Locke, J. “Opyty o zakone prirody” [Essays of the Law of Nature], trans. by N. Fedorov, in: J. Locke, *Works*, Vol. 3. Moscow: Mysl’ Publ., 1988. pp. 3–53. (In Russian)

Makarenko, A. (ed.) *Konservatizm i razvitie. Osnovy obshchestvennogo soglasiya* [Conservatism and development. Fundamentals of the social concordance]. Moscow: Al’pina Publ., 2015. 332 pp. (In Russian)

Malinova, O. *Aktual’noe proshloe: simvolicheskaya politika vlastvuyushchei elity i dilemmy rossiiskoi identichnosti* [Actual Past: Symbolic Politic of the governmental Elite and Dilemma of the Russian Identity]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2015. 207 pp. (In Russian)

Mannheim, K. *Diagnoz nashego vremeni* [Diagnostic of our Time], trans. by M. Levin. Moscow: Yurist Publ., 1994. 700 pp. (In Russian)

Mikhailov, I. *Rannii Khaidegger: mezhdú fenomenologiei i filosofiei zhizni* [Early Heidegger: between phenomenology and philosophy of life]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ.; Dom intellektual’noi knigi Publ., 1999. 284 pp. (In Russian)

Pascal, B. *Mysli* [Thoughts], trans. by E. Fel’dman-Linetskaya. Moscow: Azbukaklassika Publ., 2004. 336 pp. (In Russian)

Revunenkov, N. (tr.) *Istoriya v Entsiklopedii Didro I D’Alamberta* [History in the Encyclopedia of Diderot & D’Alembert]. Leningrad: Nauka Publ., 1978. 318 pp. (In Russian)

Ricœur, P. *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique*. Paris: Ed. du Seuil, 1986. 346 pp.

Ricœur, P. *Finitude et Culpabilité*. Paris: Ed. du Seuil, 2009. 592 pp.

Ricœur, P. *Temps et récit*, T. 3: Le temps raconté. Paris: Ed. du Seuil, 1985. 533 pp.

Schlegel, K.V.F. *Sochineniya* [Works], Vol. 1: *Filosofiya zhizni* [Philosophy of Life], trans. by V. Lineikin. St. Petersburg: Quadrivium Publ., 2015. 816 pp. (In Russian)

Weil, E. “Tradition et traditionalisme”, in: E. Weil, *Essais et conférences*, Vol. II: Politique. Paris: Vrin, 1991, pp. 9–21.