

ОБЩИЕ ОСНОВАНИЯ ДИАЛЕКТИКИ ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ**С.В. Юровицкий¹***ГБНОУ СО «Академия для одаренных детей (Наяновой)»,**г. Самара, Российская Федерация**E-mail: ystas79@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассматриваются общепhilosophические аспекты понятий «традиция» и «новация». Проводится критический анализ понимания истории философии как процесса и предлагается новая трактовка философской мысли как состояния. Утверждается примат гносеологии в рассмотрении указанных понятий. Указывается на принципиальное различие между онтологией и гносеологией в вопросе рассмотрения традиции и новации. Делается вывод о необходимости модального анализа для рассмотрения данного вопроса в границах онтологии и связи традиции и новации с понятием суждения в рамках гносеологии.

Ключевые слова: традиция, новация, онтология, гносеология, процесс, состояние, модальная форма, суждение.

Философия сама по себе является своеобразным единством всех актов высказывания, объединенных целью отыскания сущности вещей. В определенном смысле к ней применима система картезианского дуализма: с одной стороны, она являет собой совокупность всех актов рефлексии, представляющих из себя нечто большее, чем просто их сумма, то есть *res cogitans*, а с другой – она есть сумма выражений этих интенций, отраженная непосредственно в материальной субстанции, то есть *res extensa*. Противоречия между этими указанными субстанциальными сущностями нет: они суть одно и то же, вернее, отражают сущность философии *per se*. В таком случае эта двойственность оказывается преодоленной на основании принципа метафизического параллелизма Спинозы. Поскольку ни одна из сущностей не обладает самостоятельным значением, а лишь отражает сущность философии как таковой, можно сказать, что эти области лишены самостоятельного субстанциального значения и являются атрибутами философии вообще. В данном случае само понятие атрибута трактуется нами спинозистски: «Атрибут есть то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность» [5, с. 361]. Подобный тип понимания философии является монистическим, однако он абсолютно не исключает существования внутри себя системы противоречий апоретического или антиномического толка. Такого рода противоречия хорошо известны из истории мысли. Это, к примеру, оппозиции материализма и идеализма, рационализма и сенсуализма, номинализма и реализма, сущности и существования, теории и практики и многие другие.

Одним из таких неявных, но системообразующих противоречий является оппозиция традиции и новации. В отличие от многих других противоречий, которые содержатся в одной или двух философских дисциплинах, проблемное поле оппозиции традиции и новации разворачивается сразу в нескольких отраслях философского знания: онтологии,

¹ ЮРОВИЦКИЙ Станислав Витальевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник ГБНОУ СО «Академия для одаренных детей (Наяновой)».

гносеологии, эпистемологии, эстетике, истории философии, философии культуры, философии права и социальной философии. Так, Н.В. Черепанова в своей диссертации «Традиции и новации: социально-философский анализ» рассматривает указанные понятия в границах социальной философии [7], а М.С. Каган в своем выступлении «Традиции и новации в современных философских дискурсах» относит эту проблему к области философии культуры [3, с. 39–42]. Принципиальным, на наш взгляд, является раскрытие этой оппозиции в рамках гносеологической системы мысли, поскольку именно эта философская дисциплина создает то континуально-семантическое поле обобщения понятия, которое в дальнейшем находит свое отражение в предметно-философских задачах, решаемых в рамках различных условно-прикладных философских дисциплин. Безусловно, в границах той или иной философской области определенное понятие может обладать узко-предметным значением и синтез множества этих значений в единое непротиворечивое понятие является одной из главнейших задач гносеологии. Таким образом, для того чтобы раскрыть смысл оппозиции традиции и новации, мы можем прибегать к рассмотрению ее частно-предметных актуализаций, но общее направление рассмотрения этой оппозиции должно оставаться в границах *ratio cognoscendi* закона достаточного основания.

До настоящего момента понятия традиции и новации преимущественно рассматривались в историческом контексте, воспринимаясь как характеристика того или иного феномена по отношению к прошлому или настоящему общей сходной группы феноменов. Не стала исключением в этом отношении и история философии, в которой понятие нового играло ключевую роль во все ее кризисные моменты. Вместе с тем зачастую история философии воспринимается как незаконченный процесс, в котором время играет ключевую роль и определяет его содержание. Это означает, что на понятийном уровне такая позиция предполагает убеждение в приращении истинности, которая «открывается» или «уточняется» только с приращением времени. Однако это означает, что изначальная философская мысль (скажем, античная натурфилософия) обладала минимальным уровнем истинности, который впоследствии возрос благодаря новациям. Подобная позиция грешит непониманием разницы между понятиями истины и истинности, что приводит к ложному убеждению, будто они измеримы количественно и их может быть больше или меньше. Кроме того, такая позиция не разводит понятия «приращение истины» и «приращение определенности». Такой наивный алгебраизм применим к истории философии только в том случае, если понятия традиции и новации понимаются линейно-исторически, когда нечто новое, вытекая из уже ставшего, становится отрицающей его противоположностью, само, в свою очередь, становится традиционным, чтобы впоследствии быть снятым чем-то, что оно прямо порождает. Подобного рода представление является классической иллюстрацией теории Маркса о соотношении объективного и субъективного: «Главный недостаток всего предшествующего материализма заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно. Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой... Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление

предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления» [4]. И поскольку историческое как таковое лишено внутренней объективной логики, а логическое не имеет исторического прошлого, то такое представление о традиции и новации может возникнуть только в рамках исторического материализма, который не видит оппозиции исторического и логического.

Вместе с тем понимание философской вообще (и историко-философской в частности) мысли как *процесса* отрицает представление о ней как о *состоянии*, что не позволяет увидеть в процессуальном понимании какой-либо результат мысли. В подобном представлении содержится внутреннее противоречие: процесс по самой своей сути предполагает какую-либо промежуточную результативность, исходя из которой он продолжает функционировать. Подобная промежуточная результативность представляет собой сумму последовательных точек, каждая из которых является определенного рода новацией по отношению к предыдущему ряду, непосредственно ее породившему. Следующая промежуточная точка воспринимает предыдущую (некогда новационную) как часть традиционалистской последовательности, неизбежно со временем входя в этот ряд. Следовательно, каждая новая точка представляет из себя новый результат, в то время как история никакого результата не предполагает. Таким образом, историю мысли нельзя понимать как процесс, поскольку в ней не осуществляется телеологическая перспектива. Впрочем, гегелевское понимание истории предполагает как раз обратное. Но это «обратное» может обладать истинностью только в том случае, если разум непротиворечиво допускает существование Абсолютного Духа, познающего себя через свое собственное становление в человеческой истории: «Дух, первоначально существующий только *в себе*, приводит себя к сознанию и самосознанию и тем самым к раскрытию и действительности своей в-себе-и-для-себя-сущей сущности, становясь в то же время и внешне-всеобщим – *мировым духом*, поскольку это развитие существует во времени и в наличном бытии, тем самым представляя собой историю, постольку ее единичные моменты и ступени суть духи отдельных народов. Каждый такой дух как единичный и природный в некоторой качественной определенности имеет своим назначением заполнение только *одной ступени* и осуществление только одной стороны всего деяния в целом» [1, с. 365–366]. В этом случае новация, конечно, будет трактоваться как новая форма самостановления духа, которая впоследствии, по Гегелю, будет снята. Это означает, что гегелевская концепция истории очень близка к описанному нами ранее типу, поскольку становление Духа предполагает некий конечный результат, к которому он стремится. Следовательно, в гегелевской философии истории наблюдается провиденциалистский рецидив, тождественный при определенных условиях той телеологической перспективе, которая неизбежно следует из понимания истории мысли как процесса.

Однако подобная позиция будет с неизбежностью абсолютизировать прогностическую функцию науки, что приводит к неадекватно завышенным ценностным ожиданиям от самого факта ее существования. Вместе с тем совершенно очевидно, что главной задачей мысли является не конструирование несуществующего будущего на основании стремительно устаревающего настоящего, а исследование наличного, данного разуму непосредственно, безотносительно ко времени его исчислимого существования.

Все это означает, что понимание истории мысли как процесса создает ложное представление о ее ценности и содержании. Кроме того, эта теория предполагает такое толкование понятий традиции и новации, при котором они не просто противоположны друг другу, они меняют собственный статус на прямо противоположный, лишая таким образом свое собственное содержание четкого значения. В этой ситуации любой феномен может быть как традиционным, так и новационным. Но поскольку своего содержания он при этом не меняет, то становится контекстозависимым, что является прямым отрицанием его истинности как факта. В таком случае представляется невозможным ответить на вопрос, является ли тот или иной факт мысли традиционным или новационным вне того контекста, в котором он появился, что, в свою очередь, неизбежно лишает мысль ее автономности, отказывая ей в праве на свободу – ее главного атрибута. При таких условиях мысль просто должна перестать существовать. Такая лабильность в понимании факта приводит к нарушению в осознании единства его сущности. Таким образом, ум конструирует для одного факта несколько сущностных значений, что является нарушением одного из самых главных методологических принципов любой науки – бритвы Оккама: «Non sunt entia multiplicanda praeter necessitatem». Из этого следует, что понимание истории мысли как процесса методологически ошибочно.

Такого деструктивного понимания легко избежать, если представить историю мысли не как последовательный процесс, а как состояние. Это позволяет избежать порочного круга взаимопревращений традиции и новации и выпасть из «дурной бесконечности» приращения истины. Подобная трактовка предполагает учение о единстве интеллекта, отрицающее зависимость его содержания от времени, поскольку для состояния ума не существует ни прошлого, ни будущего, а есть лишь одно настоящее. Похожая идея присутствует у Аврелия Августина в его учении об отрицании свободы воли: существование христианского бога над временем делает прошлое и будущее для него всегда настоящим, которое только и существует для него, просто это настоящее в боге диверсифицируется и возникают три его вида: настоящее прошлого, настоящее настоящего и настоящее будущего, ибо бог присутствует не только в каждый отдельный момент времени, но и во всей совокупности этих моментов в целом, то есть во времени вообще. Следовательно, все поступки человека – якобы свободные – присутствуют в провидении божьем, и таким образом, у человека существует только иллюзия свободы воли. По этому поводу Е.Н. Трубецкой замечает: «Как спасение, так и осуждение людей от века суждено в предопределении. С этой точки зрения, конечно, нельзя говорить о каком-либо свободном содействии человека в деле спасения. Каждое движение человеческой воли к добру есть лишь автоматическое повторение предвечного Божественного акта; благодать, спасающая по предопределению, есть совершенное отрицание свободы... Таким образом, человеческая воля Христа, как и человеческая воля вообще, низводится Августином до степени пассивной среды благодати, автоматического орудия предопределения» [6, с. 406-407]. Если отбросить в сторону теологический момент этой системы, то данная теория идеально описывает понятие *чистого состояния*. Наш отказ в данном случае от теологического содержания в этой теории более чем оправдан, поскольку любая теория ценна своим концептуальным содержанием, а не тем фактическим материалом, который ее наполняет и является актуальным только на момент ее создания. Факт только иллюстрирует теорию, но никак не составляет ее содержания.

Гегель по этому поводу заявляет: «Если факт противоречит моей теории, тем хуже для факта». [2]

Итак, состояние в гносеологии – это такое отношение мысли к объективности, при котором бесконечное множество изменчивых модусов какой-либо субстанции воспринимаются разумом как устойчивая их совокупность. Впрочем, подобное понимание никак не отрицает внутренней динамики состояния, поскольку соотношение вещей необязательно мыслится квинтивно. Поскольку очевидно, что состояние может быть внешнего и внутреннего типа, то, следовательно, его динамика также может быть как внешней, так и внутренней. Если мы представляем историко-философскую мысль как состояние, то она с неизбежностью обнаруживает собственно историческую часть как внутреннюю динамику, в которой не может быть приращения истинности, но могут изменяться соотношения отдельных частей, совершенно иначе распределяя акценты в мысли, нежели так, как это в ней было ранее; то есть внутренняя динамика мысли предполагает приращение определенности. Внутренняя динамика состояния не зависит от времени, поскольку характер изменений внутри состояния определяется его собственными свойствами, а не ультимативным диктатом времени. В таком понимании философской мысли традиция является самым принципом соотношения отдельных партитур внутри мысли, а новация – постоянно умножающейся суммой бесконечных вариаций их соотношения. Подобное понимание обнаруживает свою действенность в онтологической системе координат, в то время как для гносеологии соотношение традиции и новации в рамках мысли как состояния будет аналогичным кантовскому соотношению разума и рассудка.

Классическая онтология, утверждающая принцип этернализма, категорически не видит, откуда в универсуме может взаться новое, то, чего в принципе никогда не существовало и не существует. В этой системе мысли под новым следует понимать переход какого-либо феномена из множества возможности в единство реальности, то есть феномен меняет свой модальный статус из модальности возможности в модальность действительности. Таким образом, появление якобы «нового» – это на самом деле постоянное изменение модального статуса сущего, выражающееся через актуализацию отдельных модусов возможности в модальности действительности. Здесь также является необходимым отрицание приращения истинности, поскольку этерналистическая концепция не подразумевает расширения уже бесконечно существующего. Поэтому в рамках онтологии следует понимать традицию и новацию не как историческую типологию, не как последовательную смену тех или иных форм; традиция и новация – это внутренняя форма модальных отношений универсума.

В гносеологии представление о традиции и новации как о стадиях какого-либо процесса также неприемлемо. Хотя мышление и протекает во времени, но от него оно не зависит, поскольку принципы мышления носят универсальный характер. Кроме того, логицизм как *conditio sine qua non* мышления всегда будет оппозиционен историческому в нем, поскольку любой тип исторического мышления неизбежно отсылает своего носителя к архаическим типам сознания, делающим невозможной какую-либо философскую рефлексию в принципе.

В разуме традиция представляет собой всеобщность уже существующих в нем суждений, поскольку их совокупность и образует то поле следствий, которое проистекает из самой способности к суждению. Новация же сама по себе и есть та способность к суждению, из

которой с неизбежностью следует образование любого типа понятий. Общепринятой является позиция, согласно которой традиция предшествует каким-либо новационным изменениям, однако, как следует из вышесказанного, возможна и обратная логика: продукт разума и есть его ставшая консервативной форма, являющаяся традиционным следствием любого типа рефлексии. Способность же составлять все новые и новые суждения и является тем свойством разума, которое лишь одно способно удовлетворить метафизическую потребность человека, о которой писал Шопенгауэр: «Лишь после того, как внутренняя сущность природы (воля к жизни в своей объективации) мощно и радостно вознесется через оба царства бессознательных существ и затем поднимется по длинной и широкой лестнице животного мира, лишь тогда, появление разума, т.е. в человеке, она впервые достигнет осмысленности и удивится творениям своих же рук и спрашивает себя – что же такое она сама? И это удивление тем серьезнее, что здесь она впервые сознательно встречается со смертью, и наряду с мыслью о конечности всякого бытия ее более или менее властно охватывает и мысль о тщете всех стремлений. Вместе с этим сознанием и этим удивлением возникает для человека ему одному свойственная *потребность в метафизике*: он, таким образом, представляет собой *animal metaphysicum*». [8, с. 132]. Следовательно, продукт разума всегда консервативен и традиционен, в то время как сама его способность к деятельности всегда будет новационной. Таким образом, в той системе отношений, которую мы предлагаем, новация будет опережать традицию в причинно-следственной, а не временной системе координат.

Из всего вышесказанного можно сделать следующие выводы: оппозиция традиции и новации является ключевой для нескольких философских дисциплин, но свое внутреннее содержание в своей наибольшей полноте она раскрывает в гносеологии. Понятия традиции и новации часто употребляются в историко-философском контексте, который, в свою очередь, воспринимается как процесс. Подобное понимание неизбежно предполагает приращение истинности, что является наивным алгебраизмом. Чтобы избежать такого представления, необходимо вместо понятия «процесс» использовать понятие «состояние». В онтологии традицию и новацию следует понимать как форму модальных отношений. В гносеологии традиция есть способность составлять суждения, а новация – это следствие данной способности, выраженная в совокупности всех суждений, существующих в разуме.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. – 470 с.
2. Гегель Г.В.Ф. // Цитаты известных личностей. URL: <https://ru.citaty.net/tsitaty/630301-georg-gegel-esli-fakty-protivorechat-moei-teorii-tem-khuzhe-dlia/>
3. Каган М. С. Традиции и новации в современных философских дискурсах // Традиции и новации в современных философских дискурсах. Вып. 14 / Материалы круглого стола 8 июня 2001 г. Санкт-Петербург. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 39–42.
4. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. URL: <https://www.marxists.org/russkij/marx/1845/feuerb.htm>
5. Спиноза Б. Этика, изложенная геометрическим способом // Соч. В 2-х т. Т. 1. – М.: Госполитиздат, 1957. – 629 с.
6. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание блаженного Августина // Блаженный Августин. Энхиридион, или о вере, надежде и любви. – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. – 411 с.

7. Черепанова Н.В. Традиции и новации: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2007. URL: <http://cheloveknauka.com/traditsii-i-novatsii>
8. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Собрание сочинений: В 6 Т. – Т. 2. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2001. – 558 с.

BASIC DIALECTIC FOUNDATIONS OF TRADITION AND NOVATION

S. V. Yrovitskii

Samara state academy for gifted children (Nayanova),

Samara, Russian Federation

E-mail: ysatas79@yandex.ru

Abstract. *The article considers philosophical aspects of the notions of tradition and novation. Critical analysis of understanding the history of philosophy as a process is made to offer a new approach to treating philosophy as a state. The primacy of gnoseology is stressed in treating these notions. A fundamental difference between ontology and gnoseology in considering these two notions is mentioned. In the conclusion the necessity of modal analysis in the frame of ontological approach is stressed, whilst in gnoseology the connection of these two notions with judgement is primordial*

Keywords: *tradition, novation, ontology, gnoseology, process, state, modal form, assertion.*