

Андрей Сергеевич СамаринСибирский федеральный университет, старший преподаватель кафедры философии, Красноярск, Россия
e-mail: ASamarin@sfu-kras.ru

Классический субъект Нового времени и экспликация механизмов традиции

Аннотация. В статье представлено исследование механизмов существования традиции в единстве и взаимной обусловленности трех модусов, которое осуществляется в контексте модели субъекта, сформировавшейся в философии Нового времени.

Ключевые слова: субъект, активность субъекта, традиция, механизмы передачи, модус.

Andrey S. SamarinSiberian Federal University, Senior Lecturer of the Department of Philosophy, Krasnoyarsk, Russia
e-mail: ASamarin@sfu-kras.ru

Classical Subject of the Modern Era and Explication of the Mechanisms of Tradition

Abstract. The article presents a study of the mechanisms of the existence of tradition in the unity and mutual conditionality of the three modes, which is carried out in the context of the model of the subject, formed in the philosophy of the Modern Era.

Keywords: subject, activity of the subject, tradition, transmission mechanisms, mode.

Введение (Introduction)

Актуальность темы исследования обусловлена двойственностью проблематизации традиции в современном социуме. С одной стороны, традиция рассматривается как аккумулированный и воспроизводящийся социальный опыт, функционально служащий цели структурирования и регуляции социальных отношений, что диктует практическую интенцию «традиция должна быть сохраняема». С другой стороны, целью цивилизационного развития современных обществ провозглашается порождение инноваций, что означает практическую интенцию к преодолению традиции. Современный человек как субъект собственной деятельности поставлен перед взаимоисключающими максимумами отношения — традицию нужно сохранить и одновременно создавать постоянные инновации, что означает преодоление традиции.

В связи с обозначенным противоречием в современном социуме встает проблема определения общественного отношения к традиции, т. е. каким образом субъекты должны выстраивать собственную практику в отношении к традиции. Это обуславливает исследовательскую проблему — определение возможных форм взаимоотношения субъекта и традиции. В связи с тем, что концептуализация субъекта как категории происходит в Новое время, целесообразно отследить историческую динамику формирования отношения к традиции, сложившегося в рамках работ философов Нового времени.

Объектом данного исследования выступит традиция как концепт и как социальный феномен в поле действия класси-

ческого субъекта Нового времени. Предметом исследования станет концептуализация соотношения традиции и субъекта в философии Нового времени. Цель исследования — определение возможных форм взаимоотношения традиции и субъекта, что предполагается достигнуть в рамках изучения двух линий исторического развития рассматриваемого предмета. Первой линией станет динамика самой традиции, т. е. механизмов и способов аккумуляции и воспроизводства социального опыта, а второй — линия развития представлений о субъекте и его отношении с традицией.

Методы (Methods)

Наш методологический подход заключается в определении характера связей традиции как объективной структуры и субъекта как ее агента и исторической динамики трансформаций этих связей как на объективном, так и на феноменологическом субъективном уровне, также взаимообусловленных. Подобный выбор объясняется тем, рассуждая о соотношении традиции и субъекта, мы оказываемся в ситуации методологического релятивизма, который заключается в разнообразии возможных подходов к соотношению субъекта и традиции, выбор одного из которых радикально меняет результаты исследования: от бессубъектности и полного поглощения субъекта объективными структурами традиции, с позиций структурализма, до автономности субъекта от традиции, его необусловленности ей, с позиций рационалистической философии или склонных к волюнтаризму экзистенциалистов. В истории мысли предпринимались попытки снять противоречие между стремящимися к взаимному методологи-

ческому поглощению концептами свободы субъекта и детерминирующей силой традиции. Одной из таких попыток был подход П. Бурдьё, который стремился сформировать подход, учитывающий и объективные структуры (в нашем случае традицию), и роль субъекта в них. Суть подхода заключается в том, что объективная структура (традиция) определяет действия субъекта, но не может быть реализована иначе, чем через активную роль субъекта в качестве агента традиции. Традиция и субъект связаны системой связей, в которой традиция задает рамки социальных практик субъекта, но реализуется и трансформируется через активную роль субъекта в воплощении традиции.

Результаты и обсуждение (Results and Discussion)

Дать дефиницию нашего объекта исследования — трудновыполнимая задача. Понятие традиции используется в многочисленных контекстах в рамках слабо соотносимых систем мысли, обладает риторическим пафосом и нравственным этосом, в связи с чем сложно дать ему полное и непротиворечивое определение.

В качестве формулирования понятия определим традицию как единство трех взаимосвязанных компонентов. Первый компонент — содержательная сторона традиции, под которой подразумеваются конкретно-исторические формы социального бытия, имеющие устойчивый характер в рамках какой-либо социокультурной общности. Данному компоненту традиции соответствует определение, данное советским и российским исследователем В. М. Каировым, определявшим традицию как «устойчивые и повторяющиеся, прочные и общепринятые нормы и способы жизнедеятельности, исторически сложившиеся в рамках конкретной социальной общности» [1, с. 17].

Второй компонент — коммуникативный. В этом отношении традиция может пониматься как способ связи субъектов и групп, разделенных временем, «...механизм аккумуляции, передачи (трансмиссии) и актуализации (реализации) человеческого опыта, т. е. культуры», по определению К. В. Чистова [2, с. 108]. Подобная коммуникация двояка — с одной стороны, ее можно представить в виде связи «прошлое — настоящее», где субъекты в будущем получают объект — социальный опыт, способы социального бытия, которые, в свою очередь, транслируют дальше. М. А. Розов охарактеризовал подобный принцип как «социальную эстафету» [3]. С другой стороны, можно представить традицию в виде конструкта, формируемого субъектом в настоящем согласно его целям и потребностям на основании рефлексии о прошлом. Такой конструктивистский подход к традиции выражал культуролог-постмодернист Г. Гласи [4].

Третий компонент — структурно-функциональный. Он отражает институциональную функцию традиции как социального института, выступающего в качестве средства закрепления и обеспечения непрерывности социального бытия, «института институционализации». Традиция существует для закрепления и стабилизации основанных на социальном опыте общественных механизмов, систем ценностей и норм, «...при котором поддержание последних обосновывается, узаконяется самим фактом их существования в прошлом...» [5, с. 253], по определению Ю. А. Левады.

Подобное деление на компоненты требуется нам для того, чтобы аналитически отделять друг от друга разные стороны традиции. Это актуально, поскольку позволяет отслеживать разные уровни исторической динамики традиции, от изменений в ее содержании до структурно-функциональных изменений в самом процессе традирования, т. е. трансляции содержания.

Соотношение субъекта и традиции коренится в области механизмов наследования и изменения в культуре. Традиция во всей совокупности своих модусов представляет собой отражение в нашем понятийном аппарате способов, которыми осуществляется «архивация» для общества практик деятельности, существенных для дальнейшего развития человека. В данном отношении одинаково важны как практики эффективного земледелия, так и прогрессивные способы сохранения текстов на всё более и более сложных носителях информации: камень, папирус, пергамент, бумага, цифровые носители, облачные ресурсы и далее в будущее.

Субъект является носителем преобразовательной активности и в некоторой степени противостоит традиции по способу своей реализации. Существенно, что противопоставление субъекта и традиции становится возможным после формирования современного понимания субъекта в начале периода Нового времени в европейской философии [6, с. 158]. Перед тем как перейти к аналитике указанного периода, опишем структуру субъекта и возможные области реализации его активности.

Под субъектом мы будем понимать индивидуального носителя активности в отношении различных областей приложения этой активности. В субъекте реализуется норма существования человека, заключающаяся в том, что человек есть существо, нацеленное на преобразование окружающего мира, на проявление активности [7, с. 130]. Для дифференциации разных возможных приложений активности и недопущения эклектики выделяются три такие направления активности: познание, действие и рефлексия.

Субъект познания проявляет активность в отношении теоретического постижения мира, углубления знаний о нём. Следует отметить, что выделение познания как места проявления активности субъекта продиктовано историко-философскими обстоятельствами Нового времени — именно эта область интенсивно развивалась натурфилософами и задала характерные особенности данного периода в истории философии.

Субъект действия проявляет активность в социальной жизни, преобразованиях общества и материального мира. Таким образом, мы разграничиваем бытие и познание, но также прибавляем третью составляющую.

Субъект рефлексии обозначает направленность активности субъекта на самого себя, открытие микрокосма, постижение внутренней сложности и выстраивание подобию с внешним миром. Также именно субъект рефлексии определяет топологию субъекта — где и по отношению к чему субъект вообще способен проявлять активность. В целом в рамках классической модели субъекта именно субъект рефлексии (в форме самосознания) выступал условием единства, непрерывности в пространстве и времени нашего понимания субъекта в целом [8, с. 59].

В способах соотношения субъекта и традиции можно выделить несколько модусов. Мы рассмотрим их исторически, насколько способны отследить предполагаемую динамику их появлений.

Ряд авторов, исследовавших традицию, указывали на то, что сама по себе рациональная постановка вопроса о традиции уже предполагает отчужденность от нее. Так, британский социолог Э. Гидденс писал, что «традиционного общества» в строгом смысле этого слова не могло существовать, поскольку «традиционность» предполагает безусловность традиции, но сам факт концептуализации традиции уже означает его условность, зависимость от условий и вариативность отношения [9]. Традиция может быть безусловной только в своей неререфлективной форме, будучи воспринимаема как естественность, неотделимая от реальности, тождественная ей. Аналогично исследователь культурной памяти Я. Ассман, говоря о бесписьменных обществах, указывал, что в них сохранялось естественное отношение к происходящему, в таких сообществах традиция осуществлялась в непосредственной устной форме [10].

Именно в бесписьменной форме существования традиции наиболее ярко проявляется первый из модусов отношения субъекта и традиции, который мы обозначим как «традиция от первого лица». Не имея четкого материального репрезентанта, такого как письменный текст, традиция тождественна ее носителю, неотделима от него, за счет чего и создается естественность ее восприятия. Агент традиции не отделяет себя от ее структуры, а ее содержание передается от субъекта к субъекту, создавая континуум культуры, в котором дифференциация социального опыта на собственный и «унаследованный» не имеет оснований, а потому отсутствует. С коммуникативной точки зрения традиция неотделима от речи вообще, неотделима от обыденных и сакральных циклов, в рамках которых и происходят ее имплицитная интернализация и экстернализация субъектом.

Отношения субъекта и традиции перестают быть отношениями тождественности в том случае, когда в процессе коммуникативной трансляции социального опыта между ее участниками появляется посредник — текст. Письменная, текстовая коммуникация, становясь формой традирования, отделяет субъект от традиции, поскольку традиция в тексте не безусловна, а находится с субъектом в некотором отношении, которое устанавливается посредством текста. Текст, его интерпретация и социальный контроль над ней становятся условиями отнесения к традиции, которые не возникают безусловно, как это происходит в случае непосредственной устной передачи, но подразумевают активность субъекта. Традиция приобретает диалогичность, причем участники этого диалога оказываются оторваны друг от друга, разделены контекстами пространства и времени, в которых они находятся, и континуум традиции становится доступен для них только посредством отделенного от них в тексте содержания, требующего активного понимания, трактовки и интерпретации.

Подобный модус традиции мы можем обозначить как «традиция от второго лица», где субъект и является вто-

рым лицом, соотносящимся с отделившейся от него в тексте традицией. Эта связь носит преимущественно линейный и бинарный характер, основанный на логике приближения/отдаления от традиции путем канонической или неканонической трактовки тех или иных текстов и содержащихся в них норм и концептов.

Ярко выраженным примером функционирования модуса «традиция от второго лица» выступает христианская ортодоксальная традиция, генезис которой совпадает с генезисом иерархической структуры текстового канона, являющимся ее репрезентантом, а нормативное регулирование и проблематика которой реализуется в виде признания тех или иных интерпретаций текстов или содержащихся в них идей и концептов приближающими к традиции или еретическими, отдаляющими от нее. Модус «от второго лица» превращает традицию из естественности в ценность, по отношению к которой субъект находится в активном отношении приближения и отдаления. Традиция становится осознана как ценность, являющаяся основанием и мотивом деятельности субъекта.

Генезис третьего модуса отношений с традицией мы можем отследить в рамках Нового времени, когда происходит формирование классической концепции субъекта. Понимание субъекта в современном виде в философии Нового времени формируется в воззрениях Ф. Бэкона и Р. Декарта.

Что происходит при переходе к Новому времени в отношении понимания субъекта? В Средние века вопрос о субъекте существовал в грамматическом ключе: субъект понимался как «подлежащее» [11, с. 39]. Перемены в понимании субъекта начинаются с переосмысления роли познания. Оказалось, что естественно-научное, натурфилософское познание, являясь процессом, принципиально предполагающим активность, не могло обойтись без субъекта уже не грамматического, а активного. Изменение вектора активности (не от активного Бога к пассивному человеку, как в Средние века, а от активного человека к пассивной природе) привело к изменению роли субъекта — из второстепенной категории он стал связываться с преобразовательным принципом в познании, действии и осмыслении себя.

Существенным моментом также стала борьба философов Нового времени с «предрассудками темных веков», в число которых были включены и характерные элементы традиции. Среди таких механизмов выделяется, прежде всего, воспроизведение способа передачи знаний и навыков во времени. В силу своей гомеостатической природы такой способ передачи в Новое время стал трактоваться как враждебная среда для новаций, достигаемых с помощью эмпирического метода познания.

Традиция, которая в одном из своих модусов была охранителем прежнего, вступила в противоречие с идеалами натурфилософов и вызвала их активную работу по своеобразному «демонтажу» традиции как нормативной среды культуры. При исследовании соотношения субъекта и традиции в начале Нового времени нам интересны два вопроса. Первый вопрос: как работала традиция в рамках культуры и как с этим оказался связан субъект? Второй же вопрос менее очевиден: насколько результативными были действия натурфилософов по «демонтажу» прежних пред-

ставлений о традиции и является ли наука (в их представлении) действительно «антитрадиционной»?

Специфика формирования классической модели субъекта заключалась в том, что лежащий в ее основании субъект познания требовал для успешной реализации свободу интерпретации и как можно меньшее сопротивление со стороны культурной среды в плане влияния на чистоту появляющегося научного видения мира [12, с. 108]. Становление новой картины мира требовало ослабления влияния традиции на видение человеком мира.

Ф. Бэкон отразил соответствующее «требование» субъекта познания в схеме четырех «идолов» познания, которые, каждый со своей стороны, мешали достижению истинного знания [13, с. 322–326]. В случае субъекта познания знание и выступает результатом активности — ресурсом, который накапливается в процессе реализации активности и впоследствии «расходуется» в процессе преобразования материального характера. Знание воплощалось в реальной жизни людей через инженерию, проектирование и последующее технологическое воплощение.

Развитие субъекта познания и переустройство общества, согласно идеалам научного видения мира, предполагают социальные преобразования. Ф. Бэкон представляет соответствующий проект в «Новой Атлантиде». Озвучивая во многом те же тезисы, которые ранее представил Томас Мор в «Утопии», Ф. Бэкон добавляет одну специфическую вещь — высшая власть в его идеальном государстве осуществляется совещательным органом ученых, который является своеобразной «научной» ветвью власти и обладает значительной мерой независимости от центральной (исполнительной) власти [14, с. 504].

Если у Ф. Бэкона мы видим организационную методологию, направленную на создание «Нового Органона», задающего вектор развития всем естественным наукам, то Р. Декарт разработал методологию, устанавливающую нормы научного мировоззрения. Р. Декарт в рамках концепта «радикального сомнения» осуществил критику традиции как механизма гомеостаза культуры посредством уравнивания всех aberrаций познания, которые могли быть созданы культурными различиями. С точки зрения Р. Декарта, эти культурные различия живописны, выразительны, но безразличны для познающего ума, который им неподвластен. Р. Декарт считал, что ни язык, ни обычаи, ни привычки считать то или иное тем или иным не были существенными для работы субъекта познания [15, с. 256–258]. Являясь существующим уже по факту своего мышления, каждый осуществляющий познание индивид был подобен любому другому осуществляющему познание индивиду — разница между ними, согласно Р. Декарту, пролегалась лишь в том, насколько корректно они умели использовать набор инструментов, описанный в «Рассуждениях о методе».

Таким образом, если Ф. Бэкон предложил «силовое» решение вопроса культурного плюрализма и силы традиции, то Р. Декарт разработал метод, выбивающий почву из-под ног у традиционного мышления и устанавливающий новые, как ему казалось, стандарты интеллектуальной работы. Будучи математиком, Р. Декарт видел проблему установления истинного знания как необходимость самоочевид-

ности этого знания. Традиция и догматизм (каноничность) схоластического мировоззрения и вытекавших из него методических рекомендаций для субъекта познания категорически не устраивали Р. Декарта. Дополнительную степень свободы для субъекта познания Р. Декарт ввел через метафизику — всё, что могло быть зависимо от традиции, было отнесено к сфере *res extensa*, в то время как *res cogitans*, в представлении Р. Декарта, была свободна для работы с аналитически прозрачными самоочевидными идеями, не отягощенными прошлым как тормозящим фактором. Можно сказать, что Декарт в данном случае осуществлял нивелирование фактора традиции в ее коммуникативном измерении.

Обобщая, можно сказать, что в разработке классической модели субъекта два начинателя философии Нового времени руководствовались во многом принципом «бритвы Оккама» и устраняли потенциальные культурологические, социальные и иные напластования в отношении понимания взаимодействия субъекта познания с социальной практикой. Это приняло форму критики традиции в том числе. При этом, критикуя традицию в ее содержательном модуле (комплекс представлений о мире прежних времен, транслируемых через время), натурфилософы вставали перед проблемой — как обеспечить непрерывность собственных представлений о научном мировоззрении и их репродукцию во времени, если отрицается сам институт традиции? Один из вариантов достаточно элегантного решения этой проблемы предложил Г. Галилей. Он в своих экспериментах в области механики столкнулся с не менее серьезными ограничениями научной парадигмы, чем Ф. Бэкон или Р. Декарт, суть которых заключалась в невозможности расширения сферы нового знания в интересующей его области (механика), что не решалось путем отрицания прежнего, традиции.

Итальянский ученый и мыслитель, как отмечает Д. Б. Зильберман, столкнулся с проблемой различения движения с постоянной скоростью и с ускорением [16, с. 95]. При ограниченных по отношению к сложности опыта возможностях проведения эмпирического эксперимента Г. Галилей не смог получить однозначный ответ. В качестве альтернативного способа получения знания, продвигающего вперед процесс познания, Г. Галилей предложил взять основные свойства исследуемого предмета, абстрагировать их от других свойств и воспользоваться методом интеллектуального эксперимента. Результатом анализа абстрагированного эмпирического материала стала инфляция возможных результатов, «симфония» возможных ответов, или аналог того, что Д. Б. Зильберман называл «викальпой», когда говорил о способе мышления, характерном для философов индийской культуры. Г. Галилей воспроизвел в интеллектуальном эксперименте коллективное конструирование объекта исследования.

Внешне «аполитичный» способ реализации активности субъекта познания, который предлагал Г. Галилей, привел к серьезным социальным последствиям: ученого вынудили совершить «преступление против научного мировоззрения» и отказаться от собственных научных изысканий. С чем было связано подобное порицание Г. Галилея? Интересующая

нас причина заключалась в том, что именно способ реализации активности субъекта познания, предложенный Г. Галилеем, предполагал более глубокий отказ от основных принципов традиции. Внешняя причина осуждения Г. Галилея (нарушение собственного слова не публиковать работы, посвященные разработке теории шарообразной Земли) уже достаточно изучена, в то время как структурные последствия использования его метода куда серьезнее, и именно они в большой степени привели к укреплению научного мировоззрения. Интеллектуальный эксперимент Г. Галилея содержит отказ от культурных предустановок в процессе коммуникации ученых и в этом отношении выдвигает проект преобразования научного сообщества, более глубокий, чем предполагался Ф. Бэконом или Р. Декартом.

Особенность проекта Г. Галилея заключалась в том, что интеллектуальный эксперимент перестраивал всю структуру получения и сохранения истинного знания, а также места ученых в культуре. Научные теории, как отмечают современные философы науки, существуют в конвенциональном поле, которое создается деятельностью коллективов ученых, и для сохранения за ними статуса истинности как соответствия знания природе необходимо как поддержание консенсуса относительно статуса их истинности, так и непрерывное воспроизводство деятельности по поддержанию этого знания. Наука в такой ситуации с реализацией проекта Г. Галилея становилась «антитрадиционной» деятельностью, механизм сохранения прежних знаний (навыков, умений и т. д.) в которой работает на постоянный пересмотр оснований собственной картины мира. К примеру, в «Диалоге о двух главнейших системах мира» Г. Галилей указывал на плодотворность споров философов: если в результате спора восторжествует новый взгляд, то мы станем ближе к истине об устройстве мира, а если новый взгляд окажется ошибочным, то мы сумеем извлечь уроки из совершенной ошибки [17, с. 209].

Последствия укоренения галилеевского эксперимента в физике привели к началу движения науки в направлении ее социальной институционализации. Для нас особенно интересна двойственность влияния «антитрадиционности» научного мировоззрения на сферу технологического и морально-нравственного развития культуры.

Заключение (Conclusion)

Итак, проведя обзор трансформаций отношения субъекта и традиции, произошедших в Новое время, мы можем концептуализировать третий модус их взаимоотношений, сложившийся в результате описанных трансформаций. Субъект отделяет себя от традиции, которая из «естественной реальности» первого модуса и сакрализованного и отчужденного «собеседника» (как правило, в виде текста) второго модуса превращается в объект, связанный с субъектом множеством связей, которые в зависимости от активности субъекта могут разрываться, конструироваться, игнорироваться. Субъект автономен от традиции и может действовать вне ее и помимо нее.

Таким образом, в Новое время завершается формирование структуры модусов отношения субъекта и традиции:

1) традиция «от первого лица», в которой субъект не дифференцирует себя и традицию, которая воспринимается как «естественное положение вещей»;

2) традиция «от второго лица», в которой отделенная от субъекта, как правило в тексте, традиция является сакральным объектом поклонения и инициации;

3) традиция «от третьего лица», в которой субъект отделен от традиции и соотносится с ней связями поддержания, отрицания, конструирования и где субъект играет активную роль.

Нерассмотренным вопросом для нас остается отношение модусов друг с другом. Первый и второй модусы не конфликтуют, поскольку могут одновременно существовать на разных уровнях культуры, где первый соответствует обыденной традиции, обычаям, а второй — культурному канону, интеллектуальной традиции. Но третий модус явно противоречит первым двум, несовместим с ними, поскольку требует отделение субъекта от традиции, критического или как минимум автономного к ней отношения. Что происходит с первым и вторым модусом, когда в Новое время возникает третий?

Первый модус традиции очевидно продолжает функционировать на обыденном уровне, становясь при этом объектом научного познания. Субъект способен быть наблюдателем традиции, что, однако, требует отношений третьего модуса. Субъект попадает в двойственную ситуацию — он может исследовать «естественный порядок вещей» других, будучи внешним наблюдателем исследуемой традиции. В отношении научного познания скрытая обусловленность субъекта его научной традицией была описана в постпозитивистской философии науки, когда деятельность познающего субъекта продолжает быть определена скрытыми от него парадигмальными основаниями, по сути, и являющимися традицией «от первого лица».

Второй модус традиции также переживает трансформацию. Если субъект отвергает традицию как своего сакрального «собеседника», «второе лицо» и предполагает своей активностью с опорой на разум формировать свое познание и социальное бытие, причем экстернализованное в текстах и продуктах материального производства, то он продолжает таким образом традицию, поскольку предпосылки его деятельности скрыты или явно обусловлены прошлым сообществом, частью которого он является, и созданное субъектом становится частью традиции. Отвергая традицию, субъект ее продолжает, что приводит к раздвоению традиции в субъективном восприятии: во время эпохи Просвещения происходит становление представления о прогрессе как позитивной традиции роста, а также регрессе как негативной традиции застоя или увядания. Как отмечал Ю. М. Лотман, «вера в прогресс заставляет видеть в истории положительное начало. Но это относится лишь к истории Разума и успехам цивилизации. От этой истории отделяется неразумная история предрассудков, заблуждений, фанатизма. Последние отождествляются с традицией. Идеальной истории Разума противопоставляется реальная история предрассудков» [18, с. 194]. Второй модус традиции продолжает функционировать в рамках подобной позитивной традиции.

Вышеизложенное позволяет сделать двойственный вывод о третьем модусе отношения субъекта и традиции. В классической модели субъекта, сформировавшейся в философии Нового времени, особое внимание уделялось субъекту познания и, позже, субъекту действия, в то время как субъект рефлексии оставался на заднем плане. При этом субъект рефлексии позволяет субъекту как носителю активности иметь топологию, соотносить себя с объектами. Без разворачивания в достаточной степени субъекта рефлексии модель субъекта в целом не является достаточно проработанной в плане соотношения с традицией в том числе. Это создает ситуацию двойственности: третий модус является необходимым условием развития научного знания через возможность критической оценки предшествующего развития знания, а также третий модус полагает себя свободным от традиции, видя ее от «третьего лица», оставаясь в ней «от первого лица» и вступая с ней в диалог «от второго лица».

Отметим несколько ключевых моментов:

1) поскольку задача продуцирования общепринятой дефиниции традиции остается для науки незавершенной задачей, в исследовании традиция рассматривалась как единство трех

взаимосвязанных компонентов, что позволило представить различные ситуации преломления образа традиции в культуре как отражения в композитной и многослойной структуре самой традиции в ее актуальных формах;

2) выделение трех разновидностей активности субъекта позволило рассмотреть паттерн критики традиции, сформировавшийся в философии Нового времени, как частичный и не охватывающий целиком всё множество возможных соотношений субъекта с традицией;

3) соотношение традиции и субъекта становится возможным для фиксации через три модуса отношения субъекта к традиции, при этом формирование третьего модуса («традиция от третьего лица»), состоявшееся в эпоху Нового времени, поставило дополнительный вопрос о соотношении модусов;

4) двойное «заблуждение», в котором оказывается субъект, соотносящийся с традицией «от третьего лица», заключается в том, что факт рефлексии своего отношения к традиции не сопровождается для субъекта рефлексией себя как носителя активности, деятеля, а также рефлексией традиции как определенным механизмом осуществления деятельности.

Библиографический список

1. Каиров В. М. Традиции и исторический процесс. М. : Луч, 1994. 188 с.
2. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л. : Наука, 1986. 304 с.
3. Розов М. А. Теория социальных эстафет и проблема анализа знания // Теория социальных эстафет: история — идеи — перспективы. Новосибирск : Новосиб. гос. ун-т, 1997. С. 9–67.
4. Glassie H. Tradition // Journal of American Folklore. 1995. Vol. 108, no. 430. P. 395.
5. Левада Ю. А. Традиция // Философская энциклопедия : в 5 т. М. : Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. С. 253.
6. Чешев В. В. Ф. Бэкон о деятельном субъекте познания // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2022. № 70. С. 156–166.
7. Карнеев Р. Р., Мухортов А. С. Реконцептуализация субъекта и критика Просвещения // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2022. № 1 (70). С. 128–136.
8. Комаров С. В. Вопрос о субъекте: от рефлексивности к сингулярности // Новые идеи в философии. 2022. № 9 (30). С. 58–70.
9. Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford : Stanford University Press, 1991. 256 p.
10. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М. : Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
11. Богданович Н. В. Субъект как категория отечественной психологии : дис. ... канд. психол. наук. М., 2004. 170 с.
12. Русаков С. С. Трансформация концепции субъекта в критической философии Т. Адорно // Вестник гуманитарного университета. 2022. № 3 (38). С. 103–110.
13. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Соч. : в 2 т. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Л. Субботина. М. : Мысль, 1971. Т. 1. С. 85–546.
14. Бэкон Ф. Новая Атлантида // Соч. : в 2 т. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Л. Субботина. М. : Мысль, 1972. Т. 2. С. 487–526.
15. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч. : в 2 т. / пер. с лат. и фр. ; сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М. : Мысль, 1989. Т. I. С. 250–296.
16. Зильберман Д. Б. Генезис значения в философии индуизма. М. : Эдиториал УРСС, 1998. 448 с.
17. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой // Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира / [пер. с итал. А. И. Долгова ; вступ. ст. И. С. Дмитриева ; примеч. А. И. Долгова, Ю. Г. Переля, И. Б. Погребысского]. М. : РИПОЛ классик, 2018. С. 155–818.
18. Лотман Ю. М. Архаисты-просветители // Тыняновский сборник. Вторые Тыняновские чтения : сб. ст. Рига : Зинатне, 1986. С. 192–207.