

ференцируется по качественным показателям). А затем эту же математическую операцию проделать с неаррессорами и т.д. Трудности здесь не столько в математике, сколько в качественной определенности и определяемости типов личности [8, 8–9]. Этот момент требует помощи генетики, биологии общества, философии и антропологии. Этот момент требует глубокого анализа и определения сущности личности, соотношение в ней биологического, социального и духовного.

Общий вывод: Homo Sapiens как новый вид должен был выдержать “конкуренцию” с другими видами устойчиво закрепленными в структуре биосферы. Успешно выдержав внешнюю конкуренцию он обернул ее в форме агрессии против самого себя и в результате поставил под угрозу выживания не только множество видов живого, но и всю биосферу в целом. Автор статьи солидарен с Н.Б. Оконской в том, что не имея конкурентов в биосфере, вероятно человек использовал типы суггестора и суггестивных личностей для самоограничения вида Homo Sapiens через бесконечные войны и агрессии против самого себя вплоть до каннибализма (но уже социального) и некрофилии. “Теноцид (религиозный, политический, экономический и т.д.) как форма пресечения размножения Homo Sapiens невозможен без избыточной (по массе интенсивности) суггестивности тех групп людей, которые вынуждены были подчинять свои инстинкты логике социально-экономических процессов” [8, с. 216–217].

В целом, автор отдает себе отчет в том, что заявленная тема статьи является лишь постановкой проблемы, которая требует более глубокого и обстоятельного анализа, что и можно определить как перспективу дальнейших научных исследований.

Источники и литература

1. Бельков В.В. Куда идет эволюция человечества? // Человекознание: История. Теория. Метод. – 2003. – № 3. – С. 16–29.
2. Блюменшайн Р. Дж., Кавалло Дж.А. Гоминиды-падальщики и эволюция человека // В мире науки, 1992. № 11–12. С. 176–183.
3. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – Ленинград: Гидрометеиздат, 1990. – 528 с.
4. Диденко Б.А. Цивилизация каннибалов. – М.: МП «Китеж», 1996. – 160 с.
5. Клягин Н.В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект). — М., 1996. — 252 с.
6. Лорнец К. Агрессия, или так называемое «зло». – М.: Прогресс, 1994. – 189 с.
7. Методологические аспекты исследования антропогенеза / Н.П. Депенчук, В.С.Крисаченко, Б.А. Парохонский и др.; Отв. ред. Н.П. Депенчук; АН УССР. Ин-т философии. – Киев. Наук, думка, 1990. – 224 с.
8. Оконская Н.Б. Лицо истории – золотое сечение или цивилизация каннибалов / Н.Б. Оконская. – Севастополь: Изд-во СевНТУ, 2003. – 232 с.
9. Павленко В.М., Таглин С.О. Етнопсихологія: Навч. посібник. – К.: Сфера, 1999. – 408 с.
10. Поршнева Б.Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). – М.: Мысль, 1974. – 487 с.
11. Сапронов П.А. Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры. – СПб.: СОЮЗ, 1998. – 560 с.
12. Семенов Ю. И. На заре человеческой истории.– М.: Мысль, 1989.– 318 с.
13. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. – 447 с.
14. Фромм Э. Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1989. – 272 с.
15. Эфроимсон В.П. Генетика этики и эстетики. – СПб.: Талисман, 1995. – 288 с.

Бекирова Л.С.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ СУЩНОСТИ ТРАДИЦИИ И ЕЁ СОЦИАЛЬНОГО СТАТУСА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

Основной целью данной статьи является рассмотрение сущности и роли традиций, благодаря которым обеспечивается жизнестойкость той или иной социальной общности (народа, группы) и отдельной личности.

Цель данного исследования предполагает решение следующей *задачи*: анализ представлений о социальном статусе и сущности традиций в истории философии и культуры.

Интерес к традициям был отмечен с глубокой древности. Впервые в истории философии на значение традиций в формировании личности человека обратил внимание Конфуций, который, собрав возле себя единомышленников и учеников, создал в 6–5 в.в. до н.э. свою школу. Время, в которое он жил, было переломным в истории Китая. В связи с формированием частной собственности, способствовавшей развитию ремесел, торговли, росту городов и т.д., человек вырывается из семейных и патронимических связей. Возникшая новая система ценностей привела человека к моральной дезориентации и деградации. Может быть, именно по этой причине у многих интеллектуалов, наблюдавших в обществе ломку старых стереотипов, возникает ностальгия по «золотому веку» – веку, описанному в древних китайских книгах «Шуцзин» и «Шицзин», в которых имена мудрецов и предводителей прошлого были овеяны ореолом славы и почтения. Конфуций первым в истории Китая встал на путь сознательного *культивирования традиций*, выдвигая при этом на передний план те стороны социального наследия, которые соответствовали его социальному идеалу [2, с.27]. «Я передаю, но не создаю; я верю, в древность и люблю её...», – говорил своим ученикам Конфуций. В результате, благодаря Конфуцию произошло первое «великое прозрение» китайцев и они сумели

создать то, что во многом определило их дальнейшее культурное развитие. Следует отметить, что учение Конфуция представляет собой не только этико-социальное, но и религиозное учение, которое легло в основу идеологии официального императорского Китая. Как пишет Л.С.Переломов, «сердцевиной и душой официального конфуцианства стал модернизированный интеллектуальной служебной элитой институт «ли», игравший гораздо большую роль в жизни общества и государства, нежели закон и право. Идея Конфуция о единстве в «ли» этики и ритуала была развита и инкорпорирована во все поры общества и государства, стала определять поведение каждого – от императора до простолюдина» [8, с.8].

Таким образом, конфуцианство понимает традиции как социальный механизм, обеспечивающий определенную устойчивость общества, с одной стороны, и делающим возможным спокойную передачу накопленного предшествующими поколениями опыта, с другой стороны. Кроме того, впервые в истории философии подчеркивается роль «следования правилам», т.е. соблюдение традиционных форм общения и поведения как инструмент формирования человека и гражданина.

В древнегреческой философии традиции и обряды не играют такую роль как в учении Конфуция и его последователей. Дело в том, что древнегреческое общество было более динамичным и мобильным. Учение о традиции воплощается в понятие этоса. Понятие «этос» имело широкий спектр значений: привычка, обычай, обыкновение, душевный склад, характер человека. Представления об истинном этосе у древнегреческих философов неоднократно менялись. В результате, в античной философии сложились две противоположные позиции в толковании сущности и роли традиций. Представители Милетской школы, Гераклит, Демокрит, Эпикур и другие, отрицали традиционные мифологические толкования взаимоотношений людей и возникновения общества. Другие же, – Сократ, Платон, Аристотель, а позднее и неоплатоники (начиная с Плотина), – напротив, опирались на традицию, перерабатывали и приспособляли к идеологическим целям и миф и предание. Но все же, при углубленном рассмотрении, удастся выделить некую константу в различных трактовках интересующего нас понятия. Она связана с воспитанием добродетельного и верного гражданина, занимающего своё «естественное место» в прекрасном Космосе античной культуры. Объектом острых дискуссий стал вопрос о возможном существовании одной универсальной общезначимой морали и одного общезначимого политического идеала, скрывающихся за разнообразием обычаев и порядков. Одни философы были глубоко убеждены в том, что существует одна универсальная общезначимая мораль и один политический идеал, ибо они установлены богом и природой. Софисты утверждали, что «не существует универсально общезначимой морали и права», а, следовательно, не может идти разговор о существовании абсолютной истины и вечных ценностей. Классическим выражением релятивизма софистов является выражение Протагора «человек – мера всех вещей». Как мы видим, софисты были заняты поисками человеческих начал политики и рациональных правил её функционирования.

В борьбу с этическим релятивизмом софистов вступил один из первых афинских философов Сократ (469–399 г.г. до н.э.), который оказал большое влияние не только на дух современной ему эпохи, но и всего западного мира.

Как заметил великий Гегель, что именно «Сократ... дал начало моральной философии» [3, с.37]. В отличие от учителей красноречия Сократ не ставил под сомнение сами основы афинской полисной жизни, традиционно развивавшейся ещё со времен Солона в демократическом русле. Напротив, он был сторонником афинской демократии. Сократ был убежден в том, что гражданин и полис между собой неравны, как неравны в своих правах отец и сын. Воспитывая своих соотечественников в духе патриотизма к своему отечеству, философ утверждал, что гражданин полиса должен исполнять свой долг перед Отечеством безропотно, даже в случае, если необходимо будет идти на суд или войну. Однако, полисный патриотизм и авторитет законов, установленных когда-то предками греков, стали подвергаться сомнению и нападкам не только со стороны софистов. Среди жителей Афин стали распространяться идеи космополитизма, что, конечно же, свидетельствовало о начавшемся процессе кризиса традиционного уклада жизни греческого города-государства, полиса.

Сократ критически относился к различным космополитическим веяниям и настаивал на обязанностях гражданина по отношению к государству. Воспитание своих слушателей, особенно молодых, в духе политической добродетели Сократ считал главной целью своих философско-просветительских бесед.

Одним из выдающихся учеников и последователей Сократа был Платон (ок. 427 – 347 г.г. до н. э.), который в своем диалоге «Государство» создает проект «идеального государства». В этом проекте мы встречаемся с установкой ориентированной не на прошлое, как это было раньше, а на будущее. Платон говорит о том, что философы к проблемам государства и обычаям людей должны подходить как художники – начинать с зачистки холста. Философы эти «... с самого начала отличались бы от других тем, что не пожелали бы трогать ни частных лиц, ни государства, и не стали бы вводить в государстве законы, пока не получили бы его чистым или сами сделали бы его таким» [9, с.306]. Конечно же, у Платона – мыслителя весьма консервативного этот момент не играл, безусловно, главной роли, но, как нам известно, он многократно возвращался в общественную мысль в форме призыва радикальных идеологов в эпохи крупных общественных переломов.

Аристотель (384–322г.г. до н. э.), в отличие от Платона, ставил перед собой вполне земные, лишённые религиозно-мистических облачений цели – воспитать в каждом свободном человеке качества гражданина государства. Успех воспитания зависит от соответствующего уклада жизни. Для того чтобы люди могли реализовать свои наилучшие человеческие способности, они последовательно должны проходить этапы социализации, связанные с семьёй, поселением (сообществом семейств) и городом-государством. Только после этого каждый человек может раскрыть свою природную сущность и стать полностью развитым существом. Однако государство ограничено в своих воспитательных возможностях. Поэтому нравственный облик

человека, прежде всего, зависит от норм и правил поведения, установленных в семье. Аристотель подчеркивает особую роль отца в воспитании детей в семье:

«... Подобно тому, как в государствах имеет силу законное и то, что в нравах [общества], так, и даже еще в большей степени, в семьях имеют силу суждения отца и его привычки из-за близкого с ним родства и из-за его благодеяний, ведь [в домочадцах] заложена любовь [к главе семьи], и они от природы [ему послушны]» [1, с.290]. Конечно же, чтобы стать добродетельным человеком требуется известное время для воспитания характера. При этом необходимо помнить, как замечает мыслитель, что каждый человек несет на себе груз не только своего поведения и поступков в прошлом, но и нравственный опыт предшествующих поколений.

Таким образом, Аристотель, опередив на много столетий современную науку и философию, подчеркнул одну очень важную мысль: в процессе становления человека наряду с генетической программой, т.е. врожденными задатками и способностями, большую роль играет и программа социального наследования. Как показывает практика, оказавшись вне общества, вне воспитывающего воздействия социальной среды, индивид оказывается лишенным всего, что возвышает человека над животным. Социальный опыт, в символической форме зашифрованный в традициях и обрядах, способствует формированию определенной системы нравственных ценностей. Не случайно философы древности – Сократ, Платон и Аристотель – так много внимания уделяли проблеме совершенствования общества. Они рассматривали не изолированного от общества человека, а некий коллективистский тип личности, «человека – в – сообществе», который благодаря соблюдению правил, норм и обрядов гармонично вписывался в древнегреческий полис.

Осью всей культурной жизни средневековья была религиозная идеология. Основу религиозной культуры составляет представление о боге как всепроникающей реальности, которой подчинено все земное существование человека. Этот главный принцип и главную ценность выражали все важнейшие разделы средневековой культуры. Однако, «под покровом религиозного сознания, будь то христианство или язычество, располагался мощный пласт архаических, «исконных» стереотипов практического или интеллектуального «освоения мира», вряд ли поддающихся описанию как религиозные в строгом смысле слова» [5, с.48]. Может быть, именно поэтому, основные принципы мировых религий – универсализм и космополитизм – теоретически провозглашенные, на практике последовательно реализованы быть не могли. По мере своего распространения, любая мировая религия (христианство или ислам) опиралась на определенные этнические общности. Функционируя в рамках той или иной этнической общности, мировая религия приобретала специфические черты и особенности, отражавшие условия жизни и быта данного народа. В результате в средневековую эпоху начинается очень «тонкая игра» между религиозными обрядами и народными традициями. Церкви и поддерживающей ее монархии приходилось считаться с укоренившимися в сознании людей представлениями и привычками и идти на компромисс с народом, который продолжал верить в силу своих обрядов и ритуалов, ибо многие из них были аграрного происхождения. А.Я.Гуревич пишет: «Аббатиса Маркуита, основательница одного из вестфальских монастырей, около 939г. разрешила своим крестьянам ежегодно на Троицу устраивать процессии «взамен языческого обхода полей», – для того, «чтобы лучше был урожай на полях» [там же, с.44]. Такая политика намного облегчала переход в христианскую веру.

В свою очередь, простые люди в своем мировосприятии, самоощущении, своих мыслях, образах, чувствах, наконец, в поведении подчас до неузнаваемости преобразовывали христианское вероучение. Достаточно указать на так называемые народные суеверия, на популярность ворожбы, колдовства, которое со времен средневековья и по настоящее время используются в христианской религии: молитва – заклинание, крест – амулет и т.д. В результате, христианство начинает впитывать в себя элементы народных верований. Современные этнографы фиксируют синкретизм дохристианских и христианских верований в культуре многих народов, – марийцев, мордвы, чувашей, коми и пр.

Европейское общество перестало быть «традиционным» в понимании традиционалистов в 1350 году, с началом Столетней войны. За этим последовала Реформация, потом Контрреформация, потом якобинская революция начала Нового времени. «Сложилось другое общество – общество, которое противостояло иерархической организации, ориентированной на нечеловеческие ценности, общество, которое стало ориентироваться на ценности сугубо имманентные, социальные, человеческие», – пишет Г. Джемаль [7, с.4]. Предназначением человека стало повелевать природой, извлекать из неё как можно больше пользы. В этом ему стали помогать наука и техника. В результате, происходит коренная переориентация в мировоззрении людей эпохи Нового времени – от Традиции к Разуму, от сообщества к индивиду. Следовательно, под сомнением оказался весь предшествующий опыт человечества. «Я научился, – сознается Декарт, – не придавать особой веры тому, что мне было внушено, только посредством примера и обычая» [6, с.16]. Борьба Бэкона с идолами была, так же как и сомнения Декарта – борьбой против традиции.

Постепенно идея прогресса начала распространяться и на сферу социальных отношений. Под угрозой оказался традиционный уклад жизни европейского общества, во главе которого стоял монарх. У творцов философии Нового времени появилось желание «начинать все сначала. Французская революция и последовавшая за ней Реставрация, активные социальные трансформации в Германии, динамичность развития капитализма в различных государствах остро ставили вопрос о преимуществе «прогресса» или «консерватизма». В решении этого вопроса философы разделились на два направления – либерализм и консерватизм.

Основоположителем либерализма (лат. *libertas* – свобода, *liberalis* – свободный) был английский философ Дж. Локк (1632–1704). Локк глубоко был убежден в том, что суверенами в обществе должны быть совокупность индивидов, а не Божьей милостью монарх. Политические идеи Локка (через французских фило-

софов–просветителей и «отцов-основателей» североамериканской революции) оказали большое влияние на последующие эпохи. Идеологи либерализма (А. Смит, Д. Рикардо и др.) в Новое время создают новый миф об обществе. Буржуазное общество, говорят они, – это скопление человеческих атомов, которые ведут повседневную борьбу за существование в мире, где существует нехватка материальных благ. Связями, которыми скрепляются эти человеческие атомы вместе, являются просвещенные личные интересы. Человеческие атомы нуждаются в государстве с абсолютистским правлением как формы защиты заключенных ими торговых соглашений. Другими словами, государство существует для индивидов. Само по себе оно ценности не представляет. Все эти положения понимаются в качестве вечной истины, как выражение вневременной природы человека и государства. Для либералистов свободным является индивид, понимаемый как самодостаточное, рационально эгоистическое действующее существо. Поэтому либерализм может выступать в качестве социально-философского индивидуализма. А так же может быть охарактеризован в качестве рационализма в той мере, в которой индивид понимается как рационально действующее существо.

В первой половине XVIII века центром политических дебатов стала Франция, благодаря философам–просветителям. Идеалы Просвещения в целом отвечали интересам рвущейся к власти буржуазии, которые через своих идеологов – просветителей провозгласили культ Разума и природы. Просветители были убеждены в том, что развитие разума и, прежде всего, прогресс науки и просвещение народа могут изменить общественную жизнь в соответствии с законами природы. Просветители ставили своей целью пропаганду знаний, в том числе и естественнонаучных, поскольку они полагали, что причины общественного неблагополучия лежат в невежестве людей, в заблуждениях рассудка. Поэтому главные удары направлялись против церкви, присвоившей себе монополию на истину в последней инстанции, а также против государства и цензуры. В результате, философия плеяды прогрессивных французских мыслителей во главе с Дидро явилась идеологической подготовкой Великой французской революции (1789–1793). XVIII век характеризуется созреванием не только политического, но морального сознания буржуазного общества. К. Гельвеций (1715–1771) сформулировал принципиально важное для идеологии Нового времени положение о том, что добродетель следует измерять полезностью, а не самоотречением, смысл которого – служение Богу. Гельвеций был убежден в том, что ему полностью удалось осмыслить «нравственность с новой точки зрения и сделать из ненужной науки науку, полезную для мира» [4, с.256].

С реакцией против философии Просвещения выступает французский мыслитель Ж.–Ж.Руссо (1712–1778). Впервые ядро своих разногласий с просветителями Руссо обнаружил, когда решил ответить на поставленный Дижонской академией в 1750 году вопрос: «Способствует ли развитие наук и искусств порче нравов или улучшению их?». По глубокому убеждению Руссо, зло заключается в самой цивилизации. Философ не скрывает того, что он разочарован совершенствованием рода человеческого, ибо примитивные народы более нравственны, чем современный человек. Беда цивилизованных народов заключается в том, что они оказались в плену у научно–технического прогресса. «Нет больше ни искренней дружбы, ни настоящего уважения, ни обоснованного доверия. Подозрения, недоверие, страхи, холодность, сдержанность, ненависть постоянно скрываются под этим неизменным и коварным обликом вежливости, под этой столь хваленую благовоспитанностью, которой мы обязаны просвещенности нашего века» [10, с.66]. Руссо заявляет, что мы должны возвратиться *назад к природе*. Он призывает людей вернуться в природу, не в смысле пещерной жизни, в смысле «воплощения естественной и добродетельной жизни в человеческом сообществе», когда человеку перестанут внушать, что «*Номо homini lupus est*», т.е. «человек человеку – волк». Следовательно, Ж.–Ж. Руссо можно отнести к тем мыслителям, которые выступили в Новое время в защиту традиционных коллективистских ценностей. Эту разновидность традиционализма, которая возникла в эпоху кануна великих буржуазных революций, современный исследователь проблемы традиций К.Манхейм называет консерватизмом.

Впервые термин *консерватизм* (от лат. *conservo* – охраняю, сохраняю) был использован французским писателем Ф.Шатобрианом и означал идеологию феодально–аристократической реакции периода французской буржуазной революции XVIII века. «Консерватизм ... своей главной миссией считал защиту конкретных обществ от вторжения универсалистских по своей природе образцов рационализма и революции» [11, с.228]. Наиболее известными представителями консерватизма на рубеже 18–19 веков были Ж. де Местр, К.Меттерних, Л. де Бональд, Ф.Новалис, С.Колридж и другие. Основоположником консерватизма принято считать британского философа Эдмунда Бёрка (1729–1797). Бёрк, в отличие от представителей либерализма, утверждает следующий тезис: традиции мудрее теорий, которые созданы отдельными интеллектуалами. «...Это зрелый выбор столетий и поколений; это установление созданное каким-то в тысячу раз лучшим способом, чем избрания: оно сотворено особыми обстоятельствами, случаями, темпераментами, склонностями, нравственными и общественными привычками людей, которые обнаруживаются лишь через длительные промежутки времени» [Цит. по:11, с.229–230]. Следовательно, консерваторы утверждают, что народ, нация и общество – это союз людей не только в пространстве, но и во времени. Поэтому не нужно относиться к народу, как только что открытой целине. Народу нужны традиции, как дереву корни; без традиции он вообще не народ, а всего лишь аморфная, ненадолго собравшаяся толпа. Поэтому каждый индивид и каждая партия должны осознавать, что традиция содержит мудрость, которая глубже, чем отдельные и конечные истины. В результате, из критики революции вырос политический идеал консерваторов: идеал «экспериментальной политики» (Жозеф де Местр), главной аксиомой которой было убеждение в том, что «необходимо постоянно обращать людей к истории, которая в сфере политики главный, а лучше сказать, единственный мастер».

Таким образом, если консерватизм утверждал, что «традиция выше разума и индивидуальных свобод», то либерализм защищал противоположный тезис, согласно которому человек является самодостаточным

существом, не зависящим ни от традиции, ни от общества. Этот спор занимал центральное место в общественной мысли на рубеже XVIII–XIX веков.

Известный немецкий философ Г.Гегель (177–1831) пытался разрешить указанное выше противоречие путем диалектического синтеза либерализма и консерватизма, предлагая такую формулу: «Традиция разумна, а индивид по своей природе ограничен некими трансцендентными запретами». Соответственно и стремление к истине есть не только накопление новых, преимущественно научных и технических знаний (как утверждает философия Просвещения), но и соответствующая прежней традиции продолжающаяся рефлексия над наличными трансцендентными посылками бытия. Поэтому, подчеркивает Гегель, прогресс и свобода не означают освобождения общества и индивида от традиционных обязанностей, нравственных обязательств и мировоззренческих координат, но знаменуют лишь отказ от социальной нерациональности и критическую рефлексию над неадекватными трансцендентальными предпосылками. Понимание традиции как разума, по Гегелю, подчеркивает преемственность исторического развития и вместе с тем предполагает активное участие индивида в социальных трансформациях. Критерии разумности, задаваемые трансцендентальными горизонтами познания, история дополняет в продолжение каждой эпохи. Но даже те, кто изменяет и расширяет прежние горизонты, обязаны начинать познавательную деятельность внутри нравственных и гносеологических установок, унаследованных ими с помощью традиции. Остается только сожалеть, что люди, как правило, мало прислушиваются к тому, что говорит философ. В эпоху Просвещения утвердилась мысль (которая в последующие столетия становится все более популярной), что главным следствием развития истории является приобретение человечеством возрастающей суммы опытных конкретных знаний и технологических приспособлений. Спустя три столетия мы уже знаем, к чему приводит подобная парадигма – негативные последствия НТР, не контролируемый высшими соображениями нравственности технологический прогресс явился причиной различного рода планетарных экологических кризисов, угрожающих существованию самого человечества.

Из данного исследования следует следующий **вывод**. Культурно-историческая сущность традиций, обрядов, обычаев и их связь с ценностными ориентациями личности, с аксиологическими проблемами в рамках данного социума, также как и социальная природа традиций по-прежнему остается очень серьезным вопросом. Больше того, последние годы в целом ряде стран растёт интерес к национальным обычаям и обрядам, а также к тому, что скрывается за их содержанием. Как свидетельствует история, подобное явление характерно для социальных общностей, переживающих тот или иной кризис. Для нашего времени – это, прежде всего, кризис нравственный. Он порождает общественное ощущение неустойчивости, безнадёжности, как у отдельных людей, так и у целых народов. Пессимистическое социально–психологическое умонастроение определенных слоев нации обуславливается не только острыми объективно существующими проблемами, но и утратой прежних ориентиров, идеалов и авторитетов. Ориентационный кризис, крушение надежд на быстрый прогресс в условиях трансформации социальных идеалов и мировоззренческих парадигм заставляет «творческое меньшинство» (Тойнби) искать опору в семье, этносе и религии, т.е. в тех структурах, которые связаны с вечными ценностями. Эти социальные институты существуют на протяжении многих столетий и даже тысячелетий, а самое главное, что они тесно переплетены с мирами повседневности, с бытом, как наиболее устойчивой сферой жизнедеятельности.

Обращение к традициям, являющимися носителями многовекового духовного опыта, дает возможность найти морально–психологическую опору, которая помогла бы избавиться от чувства неустойчивости, причем без специальных процедур, ибо в большинстве случаев они действуют автоматически и, следовательно, отпадает необходимость в постоянной рефлексии. Существование «стандартных» правил поведения для всех, в том или ином отношении «стандартных случаев» имеет глубочайший социальный, культурный смысл.

Источники и литература

1. Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т.4.
2. Васильев Л.С. Традиция и проблема социального прогресса в истории Китая // Роль традиции в истории и культуре Китая. – М.: «Наука», 1972. – 376 с.
3. Гегель Г. Лекции по истории философии // Гегель. Сочинения в 14-ти т. – М.; Л.: Соцэнгиз АН СССР, 1932. – Т.10(2). – 254 с.
4. Гельвеций К.А. Об уме // Гельвеций К.А. Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1973–1974. – т.1.
5. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.: «Искусство», 1990. – 396 с.
6. Декарт Р. Рассуждения о методе с приложением. Диоптрика, метеоры, геометрии. – М.: АН СССР, 1953. – 654 с.
7. Джемаль Г. Традиция и реальность // Философская газета. – М., 2000. – ноябрь. – №1.
8. Переломов Л.С. Предисловие // Конфуций. Беседы и суждения. – С–П.: «Кристалл», 2000.
9. Платон. Государство // Платон. Сочинения в 3-х т. – М., 1968–1972. – Т.3.
10. Руссо Ж.–Ж. Способствует ли развитие наук и искусств порче нравов или улучшение их? // Избранное.– М.: Детская литература, 1976. – 190 с.
11. Шацкий Е. Утопия и традиция. – М.: Прогресс, 1990. – 445 с.