



ЛОГИКА, МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ LOGIC, METHODOLOGY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE

УДК 111.85

DOI 10.52575/2712-746X-2023-48-4-665-674

Культурно-историческая практика: к истории понятия

Адань, Дроботова Н.А., Дмитраков Р.А.

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, д. 85,

1034387@bsu.edu.ru

Аннотация. Понятие культурно-исторической практики, история которого прослеживается с Античности, достаточно популярное в философии XX века, сегодня оказалось вытесненным на периферию философского дискурса, тогда как оно все еще сохраняет потенциал для осмысления устройства постколониального мира, актуальных проблем многообразия культур и практик. Для выработки адекватной этим проблемам философской методологии необходимо изучение истории понятия культурно-исторической практики, что является целью данного исследования. Авторами показаны изменения в смысловом содержании понятия «практика» от античной философии до советской философской традиции; динамика ключевых смыслов практики от изначальной активности человека до разделения на теоретическую и практическую деятельность, а также специфики исторического изменения практики. Сделан вывод о сохранении потенциала понятия культурно-исторической практики для анализа современных проблем мироустройства.

Ключевые слова: деятельность, человек, культура, история, практика, диалог, коммуникация

Для цитирования: Адань, Дроботова Н.А., Дмитраков Р.А. 2023. Культурно-историческая практика: к истории понятия. *НОМОТНЕТІКА: Філософія. Соціологія. Право*, 48(4): 665–674. DOI: 10.52575/2712-746X-2023-48-4-665-674

Cultural-Historical Practice: To the History of Concept

Adan, Natalya A. Drobotova, Roman A. Dmitrakov

Belgorod State National Research University,
85 Pobeda St, Belgorod 308015, Russian Federation

1034387@bsu.edu.ru

Abstract. The concept of cultural-historical practice, the history of which can be traced back to Antiquity, quite popular in the philosophy of the 20th century, today has turned out to be pushed to the periphery of philosophical discourse, while it still retains the potential for understanding the structure of the post-colonial world, topical problems of the diversity of cultures and practices. To develop a philosophical methodology adequate to these problems, it is necessary to study the history of the concept of cultural-historical practice, which is the goal of the current study. The authors show changes in the semantic content of the concept of “practice” from ancient philosophy to the Soviet philosophical tradition. The article also shows the dynamics of the key meanings of practice from the initial activity of a person to the division into theoretical and practical activity, as well as the specifics of historical changes in practice. A conclusion is made about the preservation of the potential of the concept of cultural and historical practice for the analysis of modern problems of the world order.

Keywords: activity, person, culture, history, practice, dialogue, communication



For citation: Adan, Drobotova N.A., Dmitrakov R.A. 2023. Cultural-Historical Practice: To the History of One Concept. *NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law*, 48(4): 665–674 (in Russian). DOI: 10.52575/2712-746X-2023-48-4-665-674

Введение

Культурно-историческая практика – достаточно известное и устоявшееся понятие классической философии, сегодня утратившее свою популярность. Восходящее к понятию *πρακτικὸς* еще античных авторов, оно проходит сквозь всю историю философии, вплоть до настоящего времени, при этом сохраняя свой потенциал тем, что присутствует, можно сказать, скрыто или имманентно в целом ряде актуальных понятий и концептов современной философской мысли. Мы не ставим перед собой цели проследить трансформацию этого понятия с момента зарождения и по сей день, скорее – реконструировать основные смысловые линии, в своем итоге приведшие к понятиям культурно-исторической и культурно-антропологической практики.

Античные смыслы практики: изобретение подлинно человеческого

В самом общем виде наша попытка представляет собой возвратное движение, переоткрытие настоящего через обращение к основаниям. Для европейской философии основаниям античным, для которых слово практика есть *πρακτικὸς* (деятельный, действующий), а также *πράσσειν* (проходить, делать, работать) [Фасмер, 1987, с. 353]. И это изначальное весьма простое и понятное значение действия, совершения некоторой работы получает философскую интерпретацию, как нам кажется, достаточно рано, уже у Аристотеля. Из предисловия к четвертому тому Аристотеля, обзора, сделанного Ф.Х. Кессиди, можно соотнести действие с самой непосредственной жизнью человека, вплоть до отождествления: «По Аристотелю, жизнь есть деятельность (*energeia*), а деятельность, активность, есть жизнь» [Кессиди, 1984, с. 31]. Использование слова *жизнь* при этом есть только исходная позиция в осмыслении деятельности – практики, поскольку погружает это понятие в контекст дискуссии о жизни человека, раздвоенной между миром природы и миром собственно человеческим, *bios* и *zoe*. Деятельность есть то, что неразрывно связано с разумом: «...назначение человека – в разумной (*kata logon*) деятельности» (EN, I6, 1098 a 5) [Кессиди, 1984, с. 31]. Высшей же формой жизни, а значит, и деятельности является, по Аристотелю, *bios theoretikos* – созерцательная жизнь, которую можно назвать деятельностью, всецело связанной с работой разума.

Вместе с тем пара категорий противопоставления животной жизни и разумной не является единственной в смысловом поле концепта «практика». Другой категорией аристотелевой мысли, относящейся к деятельности, является *episteme*, что есть «познание строя вещей» [Кессиди, 1984, с. 9]. Деятельность познавательная, направленная на поиск цели самого действия: «познает цель, ради которой надлежит действовать» (Met. I 2, 982 b 5) [Кессиди, 1984, с. 9]. Эпистема также есть деятельность, только теоретическая, отличающаяся от деятельности практической, по созданию предметов, необходимых для жизни или активности по совместному проживанию, – *dzoon politikon*. Различие между теорией и практикой есть еще один контекст осмысления практики у Аристотеля. И если соотнесение ремесленной практики с деятельностью выглядит очевидной, то теоретическая деятельность может быть подкреплена цитатой об *episteme* как совокупности знания и его реализации: «учение соблюдать правильные нормы поведения и вести нравственный образ жизни...» [Кессиди, 1984, с. 9], сюда же включены навыки по созданию и производству чего-либо.

Поскольку составляющей *episteme* является этика, которая ставит вопрос о правилах и нормах, можно выделить еще один аспект трактовки практики в Античности. В формате проблемы – это свобода человека в принятии норм или ее изменении. У Платона ответ

дан в изначальном стремлении человека к Благу, в процессе приближения к которому деятельность как-бы «очищается» от единичного и неистинного. У Аристотеля другой ответ, поскольку Блага как сущности нет, а есть деятельность человека, которая определяется многими факторами: моралью, эмоциями, волей, страстями, так же как и разумом, что дает возможность изменения деятельности, «...воспитание добродетели – это не только воспроизведение прошлых знаний, но и упражнения, совершенствование соответствующих действий: «...при определенной деятельности возникают [определенные нравственные] устои...». Это значит также, что «добродетель мы обретаем, прежде [что-нибудь] осуществив (*energesantes*)... Ибо [если] нечто следует делать, пройдя обучение, [то] учимся мы, делая это...» (ЕН II 1, 1103 ф 30) [Кессиди, 1984, с. 27]. То есть речь идет о передаче знания, которое уже не равно добродетели, что и позволяет редактировать свою деятельность, изменять практику, сталкиваясь с опытом прошлого, «прежним опытом мышления и поведения», как пишет Ф.Х. Кессиди [1984, с. 27]. Отсюда – проблема воспитания, тесно связанная с законом и государством, и как продолжение – образовательные практики, в том числе высшая форма «созерцательной жизни» – практики философские.

Средневековые «практики себя»: на пути к Богу

Поздняя Античность еще более обостряет значимость интеллектуальных практик, «практик себя», формируя некий запрос, ответом на который стало христианское понимание практики, отчасти возникшее на основе античных трактовок, но также существенно измененных. Вся революционность произошедшего смыслового сдвига, как нам кажется, может быть оценена только в эсхатологической перспективе. Именно ее мы находим в работе Дж. Агамбена «Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления», которая была опубликована на русском языке в 2018 году и получила меньшую долю внимания, чем его предыдущие работы, а скорее, целая серия работ с общим названием «*Novo sacer*» [Агамбен, 2011, 2011, 2012]. Можно предположить, что античный контекст проблемы власти, выстраиваемая Агамбеном диспозиция противостояния *zoe* и *bios*, оказался ближе, в том числе и более известной линии европейской традиции политической философии и антропологии, оперирующей идеей «отсутствующего основания». В «Царство и слава» Агамбен берет другой аспект власти, более периферийный для философии, но достаточно известный в теологии, как пишет автор, дающий начало двум парадигмам: «политическая теология, которая в едином Боге утверждает трансцендентность суверенной власти, и экономическая теология, которая замещает эту идею концепцией ойкономии, понятой как имманентный порядок – домашний, а не политический в узком смысле – как божественной, так и человеческой жизни» [Агамбен, 2018, с. 13]. Оптика «тринитарной ойкономии» раскрывает власть через противостояние в ней власти как управления и власти как Славы. И если в модусе «эффективного менеджмента» власть воспринимается нами вполне привычно, то Слава вызывает вопросы только в своей теологической ипостаси. Слава в своем секулярном выражении, взятая как репрезентация, коммуникация, более привычна. Возможно, сегодня, в эпоху цифровизации и медийных технологий, когда управление неотлично от PRa, этот аспект власти актуален как никогда, как и реконструкция его теологических оснований. Они же позволяют выйти за границы привычного взгляда на власть, распознать в Славе или «за» ней «решающее значение бездеятельности как собственно человеческой и политической практики...» [Агамбен, 2018, с. 12].

Причем экспликация экономических или управленческих практик как исходно христианских была достаточно ярко представлена Мишелем Фуко, особенно в его лекциях 1982–1983 годов [Фуко, 2011]. Интерпретация проблемы управления Дж. Агамбеном идет несколько дальше, ставя вопрос о понимании власти как без-деятельности в эсхатологической перспективе. В этом противопоставлении власти и бездеятельности власть занимает место деятельности. Власть и деятельность при этом нуждаются в уточнении своего места в глобальном делении мира на земной и божественный. Это важно, поскольку позволяет



отнести проблему власти и деятельности по шкале времени, в горизонте до его окончания и после. И если исходно человеческая деятельность начинается с момента грехопадения: «Ныне проклята из-за тебя земля: в муках будешь ее плоды добывать, день за днем, всю твою жизнь. Колючки и репей она тебе произрастит, полевою травую питаться будешь и в поте лица добывать свой хлеб» (Быт 3:17-18), – то власть связана с отсрочкой последних дней и избавлением от тяжелого труда. Так Агамбен обосновывает идею о двух парадигмах, теолого-политической и экономической, которые в фокусе понятия деятельности будут разграничиваться по отношению к ней.

Агамбен реконструирует историю парадигмы ойкономии опираясь на интерпретации Петерсона и Шмитта, с отсылками к христианским богословам. Исходя из того, что время задержки или откладывания Апокалипсиса есть время деятельности человека, возможность для существования и реализации власти как экономики, а зависимость божественного и действующего была сформулирована уже в Античности, где Бог есть сила, а сила – основа действия и деятельности. Для христианских мыслителей, в частности Евсевия, более актуальным было обоснование монотеизма, в том числе через отражение идеи единого в единственности власти земной, монархии [Агамбен, 2018, с. 28]. Проблема единства осложнялась триединым пониманием Бога в христианстве и необходимостью обоснования перехода триединства в единство власти.

Обращение Агамбена к цитате Григория Назианзина проясняет связь, в том числе практического и политического свойства, между пониманием природы божественного и категориями единства и множественности: «Существуют три древнейших мнения относительно Бога: анархия, полиархия и монархия. С первыми двумя играют дети греков – и пусть играют себе в волю. Анархия в самом деле есть отсутствие порядка; полиархия есть гражданская война [stasiōdes], в этом смысле анархичная и беспорядочная. Обе они ведут к одному и тому же исходу – беспорядку, влекущему за собой распад. Беспорядок действительно предваряет распад. Мы же почитаем монархию; но не ту монархию, которую определяет одна-единственная личность, — ибо даже единственная личность, если она войдет в состояние гражданской войны [stanazon pros heauto] с самой собой, порождает множественность, — но ту монархию, которая строится на равенстве природного достоинства, на единении ума, на тождестве движения, на стремлении ее элементов к единству и схождении в нем: все это недоступно природе сотворенного. Таким образом, даже если она различается численно, в сущности своей она неделима. Поэтому монада, которая изначально стремилась к диаде, обрела покой в триаде. Это и есть для нас Отец, Сын и Святой Дух; первый производитель [gennētōr] и источник [proboleus], безусловно, свободный от страстей, вне времени и бестелесный... [Greg. Naz. Or., χχιχ, 2. P. 694]» [Агамбен, 2018, с. 32]. Как следует из цитаты, Григорий Назианзин различает единство «сотворенного» и единство божественное. Монархия, основанная, скажем условно, на «земном» единстве, не содержит единства в его истинном или подлинном смысле. Только власть, основанная на «равенстве природного достоинства», единстве ума и движения, действия, содержит единство, которое «недоступно природе сотворенного», то есть всему сотворенному человеком. Власть же, исходящая от Бога, ведет к единству, далее – к порядку и миру.

Порядок есть следствие единства и важное понятие, вводимое для описания состояния мира. Экономика есть не что иное, как способ достижения такого состояния. Христианские трактовки экономики отличаются от античных, но также с ними связаны. Если для Аристотеля экономика сосредоточена вокруг дома, ойкоса, чем принципиально отличается от политики и полиса как ее сосредоточения, то уже в эпоху поздней Античности «функциональный порядок» ойкоса дополняется смыслами врачевания и философских практик к уже имеющимся и сосредоточенным вокруг деятельности по наведению порядка: «В одном отрывке Ксенофонта дается точное определение этой «управленческой» природы ойкономии: она связана не только с потребностью в предметах и их использованием, но прежде всего с их упорядоченным расположением... Дом в этой перспективе сна-

чала уподобляецца войску, а затым караблю» [Агамбен, 2018, с. 40]. Дж. Агамбен останавліваецца на учыні стойкоў, якія праз адрасненне к панятню «упорядочываючай сілы» выходзілі на сувязь эканомікі і філасофіі, пры ўсех оговорках і разліччях практыкі і знання, тэхне і эпістеме.

В хрысціянстве ойконамія захоўвае сваё ісходнае значэнне дзейнасці, імаючай адносіны к дому, прыбывае дапаўняльнае, дзейнасці па рэалізацыі «божэсваеннага пана спасення»: «Смысл "ойконаміі" в даннаму выпадку празрачы, а канструкцыя з іспользаваннем *pisteuō* не оставяет ніякіх сумненняў: ойконамія ёсць паручэнне (как в Септуагінце Ис. 22:21), даннае Богам Павлу, які ў гэтай сувязі дзействуе не свабодна, как в *negotiorum gestio*, а сагласна абавязателству, аснованнаму на доверыі (*pistis*) в качэстве *apostolus* ("посланніка") і *oikonomos* ("уполнаваченнага управяючага"). Ойконамія в гэтым выпадку ёсць нешто такое, што вверяецца: значыт, гэто ёсць дзейнасць і паручэнне, а не "пан спасення", ісходячы з божэсваеннага разума ілі волі» [Агамбен, 2018, с. 46–47]. І здысь ужо нет арыстотелева протывопаставлення ойкоса і поліса, ісключаючай оппозыцыі эканомікі і політыкі, скорее сквозная эканоміка, котрая праз адрасненне к каждаму, праз спасенне лічнае, охватывае ўсех людзей. Оставяясь пры гэтым дзейнасцю, атлічнай ад *mysterion*, сабсваенна спасення, іменна дзейнасцю в отсроченный перыод, до Прышэствія.

Соотвэсваенна, гэта дзейнасць сасредаточена на міре зэмнаму, а смыслы упорядочыванія начынают сабсваенна владывае. Очевідно, што секулярызацыя вносыт коррэктывы в смысловое поле эканомікі, отсекая тэологічыескія значэння. Перспектыва врэменнасці такоу дзейнасці затемняецца. Отсрочка в дзейнасці становыцца бесконечной, а эканоміка – прымущественно управяеннем. Важно, што без канечной цэлі, ізначально спасення. Поэтому неувідывельно, што утрачываецца смысл отмены дзейнасці, бездзейнасці пасле Апокаліпсиса. Слава влады, по меткому наблюдению Дж. Агамбена, оставяецца загадочным і сложно обьяснмым эффэктому самоу влады. Амбывалентность котрой раскрываецца праз оппозыцыі эффэктывной дзейнасці і бездзейнасці, управяенія і прославления. Наконеч, дела і слова, протывостоянне котрых в профанном міре наіболее ярко ка раз і раскрываються в феномене влады і порядка [Жижек, 1999, с. 43], в божэсваенной рэальнасці протывостоянія лішены. Вальтер Беньямін в своём псыме Мартыну Буберу пышет об гэтом сляянні: «...только там, где в несказанной, абсолютной ноци откываецца гэта сфера бессловесного, между словом і побудытельным поступком может пробежать магічыеская іскра, там, где ёсць едынство их, одинаково рэальных. Лішь інтенсывная напавленность слов к средоточию ввутреннего онемения достыгает ісваенной дейсваенности. Я не верю в то, што слово каком-то образом отстоит дальше от божэсваенного, чем "рэальная" дзейнасць, поэтому оно не может іначе весты к божэсваенному, нежелы через себя самого і сабсваенную чыстоту» [Беньямін, 2012, с. 29]. Слово і дейсвае соедынятыя в перспектыве последных дней, тогда как сейчас о них можно пысать одноврэменно ка о тайне і надежде.

Практыка как познаные і дзейнасць. От Нового врэмени к саваременности

Гораздо менее поэтычно сувязь слова і дела прэдставлена в еврапейской філасофіі Нового врэмени, што отражает некоторый спектр наследуемых значенія, равно ка і новыу сдывг в поныманні практыкі. Если пытаться обьяснныт гэту сувязь, наіболее подходящей будет секулярызацыя – «сжатые» сферы релыгуозного і «расшыреные» светского [Осыка, Борысов, 2014]. Прычем сама аналогія отсылает к ужо обозначенной выше ідее «удалывшегося» Бога, котрой создал мір, но не дейсваует в нем, прэдоставыв гэто право человеку. Дав ему для гэтого все возмозжное, што немаловажно, посвольку в гэтой канве ідет размышление многых філасофов Нового врэмени, Декарта в частности, котрой в



предисловии к «Размышлениям о первой философии» говорит о Боге и «человеческом уме» как взаимосвязанных объектах познания прежде всего [Декарт, 1994, с. 10].

Деятельность для Декарта не становится отдельным предметом рассмотрения, однако она присутствует в его философии под другим именем – опыт. Опыт же есть одна из основ познания: «...надо заметить, что мы приходим к познанию вещей двумя путями, а именно посредством опыта или дедукции. Вдобавок следует заметить, что опытные данные о вещах часто бывают обманчивыми, дедукция же, или чистый вывод одного из другого, хотя и может быть оставлена без внимания, если она неочевидна, но никогда не может быть неверно произведена разумом, даже крайне малорассудительным» [Декарт, 1989, с. 81]. Из цитаты ясно, что эта основа признается Декартом весьма сомнительной, но, отметим, применимой человеком в определенных случаях, а также необходимой в том смысле что опыт есть и без него нельзя обойтись. Безусловно, опыт рассматривается здесь в контексте проблемы познания. Сам по себе опыт или тем более деятельность и практика не являются актуальными объектами для новоевропейской философии.

Пожалуй, только К. Маркс возвращает эту тематику, равно как и проблему человека. Именно в таком сочетании деятельности и человека, то есть непосредственный человеческий труд, практика становится объектом философских исследований. Пожалуй, одним из основных тезисов Маркса следует признать фразу: «...как само общество производит человека как человека, так и он производит общество» [Маркс, 1974, с. 118]. Важен коллективный характер человеческого труда. Человек сущностно активен, он не может не преобразовывать реальность вокруг, тем самым изменяя окружающий мир и себя самого. Общественный же характер производства говорит о том, что деятельность человека облекается в определенные формы, которые закрепляются в общественном сознании и бытии. В отношении гносеологии речь также идет о практике, познании в определенных формах, поскольку познание есть также производство, только не вещей, а идей: «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением их материальных действий. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т.д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т.д., но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и соответствующим этому развитию общением, вплоть до его отдаленнейших форм» [Маркс, 1966, с. 29].

Центральный характер понятия деятельности в марксизме позволил развить некоторый спектр значений в отечественной гуманитарной науке и философии. Его краткий перечень приводит М.С. Каган в работе «Человеческая деятельность»: «В философской, социологической и психологической литературе деятельность человека рассматривалась в самых различных проекциях. Ее исследовали, например, как некий реальный процесс, складывающийся из совокупности действий и операций (А.Н. Леонтьев); как взаимосвязь противоположных, но предполагающих друг друга акций — опредмечивания и распределенности (Г.С. Батищев); как силу, производящую культуру (Э.С. Маркарян); как совокупность определенных видовых форм, необходимых в реальной жизни каждому индивиду (игра, учение, труд) и играющих поочередно ведущую роль в онтогенезе (Б.Г. Ананьев). Сколь бы правомерными и продуктивными ни были, однако, все эти исследования, каждое из них осуществляло лишь определенный срез человеческой деятельности, не слишком заботясь о том, как сопрягается — и сопрягается ли вообще! — данная плоскость рассмотрения проблемы со всеми другими» [Каган, 1974, с. 34–35]. Отсюда М.С. Каган делает вывод об аналитичности такого подхода, когда сама деятельность не рассматривается как некоторая целостность, а всегда предстает частично, в одной из своих проявлений.

Избежать этого, по его мнению, возможно при обращении к системному подходу как методологической основе, а также к марксизму как общей теоретической модели. Именно она и определяет исходный тезис о человеке как биологическом и социальном существе, транслирующем свою двусоставность на активность – деятельность: «Рассмотренная генетически человеческая деятельность предстает как двухуровневая биосоциальная система, складывающаяся благодаря превращению – как в филогенезе, так и в онтогенезе – жизнедеятельности живых существ в социокультурную деятельность человека как общественного существа» [Каган, 1974, с. 41]. Рассмотренная в таком ключе деятельность возникает не только как отношение человека к миру, но также как формирующийся под влиянием социума феномен. Отметим, что феномен, не только создающий человека и общество, но и изменяемый ими. То есть речь идет о созависимости человека от деятельности и деятельности от человека и общества с тем существенным дополнением, что происходящие трансформации имеют исторический характер: «В самом деле, если биологическая жизнедеятельность животных не знает расчленения действующей особи и природы, на которую ее действия направлены, то человеческая деятельность, как социально сформировавшаяся и культурно организованная активность, имеет в своей основе разделение действующего лица и предмета действия, т. е. субъекта и объекта... В этом смысле человеческая деятельность может быть определена как активность субъекта, направленная на объекты или на других субъектов, а сам человек должен рассматриваться как субъект деятельности» [Каган, 1974, с. 43]. И несмотря на то, что сам М.С. Каган отмечает не только приоритет марксизма, но также ущербность всех других методологий в анализе деятельности, позволим себе феноменологическое включение о данном разделении на субъект и объект деятельности. Нам представляется важным отметить тот факт, что деятельность исторична, поскольку по своей сути является тем, что осмысливается. Она есть активность, направленная на мир, который противостоит человеку и отделен от него, но сама деятельность выступает своеобразным посредником и отличается от инстинкта рефлексивностью и целеполаганием.

Также М.С. Каган останавливается на различии между деятельностью и практикой: «Преобразовательная деятельность, обусловленная различиями в самом характере активности субъекта, может осуществляться на двух уровнях, в зависимости от того, изменяется ли некий объект реально или идеально. В первом случае происходит действительное изменение наличного материального бытия – природного, социального, человеческого, и называется подобная деятельность практикой; во втором случае объект изменяется лишь в воображении» [Каган, 1974, с. 56]. То есть практика – преобразование не только «реального» мира, не только некоторой материальной реальности, но и идеальной. Практика есть упорядоченная деятельность, оформленная активность человека, всегда существующая в готовых формах, но также содержащая возможность изменения и изменяющаяся.

Э.С. Маркарян определяет культуру как «...не что иное, как специфически характерный для людей способ деятельности и объективированный в различных продуктах результат этой деятельности» [Маркарян, 2014, с. 10]. То есть также отталкивается от понятия деятельности, способа деятельности как определяющего для человека и общества. Сама деятельность определяется им как «...активность любых жизненных процессов, выраженных в поведении, т. е. координированных действиях, осуществляемых системой, которые возникают на основе ее отношения к окружающей среде с целью удовлетворения потребностей» [Маркарян, 2014, с. 21], методологически выделяя организацию взаимоотношений между людьми – социальную организацию, средства и способы деятельности – организацию культуры, а также организацию самой деятельности [Маркарян, 2014, с. 18].

Как мы видим, понятие деятельности является ключевым. Коллективный способ деятельности является определяющим как методологически, так и содержательно, поскольку Э.С. Маркарян, выделяя различные «планы» социальности, обращается к марксистской трактовке человека как общественного существа, который производит и воспроизводит



себя на основе «надиндивидуальной и внеорганической системы» накопления и передачи информации. Под информацией здесь следует понимать предельно широкую совокупность всего того, что связано с определенным способом жизнедеятельности – таким способом, который принципиально отличен от животного, инстинктивного. При нем деятельность человека программируется, что достигается через закрепление в традиции типов поведения.

Устойчивость поведения или деятельности есть то, что позволяет говорить о практике, в том числе как о культурно-исторической практике, как устойчивой деятельности, которая передается из поколения в поколение. Вопрос передачи и изменения практики ставит М.К. Петров, философ того же послевоенного поколения. Михаил Константинович опирался на те же методологические основания, что и Э.С. Маркарян. Вопрос наследования в человеческих сообществах проистекает из внебиологического характера кодирования информации, что требует обращения к символическим структурам. Деятельность как опыт жизни конкретного человека аккумулируется в памяти, чтобы после быть отчужденной в мифе [Петров, 2004, с. 52], некой универсальной истории, пересказываемой членам сообщества и содержащей в «свернутом» виде способы деятельности [Римский, 2017]. Отсылка к опыту чрезвычайно важна, поскольку позволяет соотнести унаследованное знание – деятельность – с актуальной ситуацией и, в случае несовпадения, произвести ревизию, изменение. Так осуществляется обновление практик в ходе их трансляции в общем пространстве культуры и потоке истории.

Заключение

Достаточно рано в истории философской мысли, уже у Платона и Аристотеля, изначальное значение слова «практика» усложняется, приобретая значение не просто активности, но действия, которое отличает именно человека, действия «должного» – такого, которому человека научили согласно принятому образцу или идеалу. Не удивительно, что в Средние века идеализация деятельности трактуется как подражание Богу, который имел земное человеческое воплощение, а значит, жизнь человека и его деятельность следует уподобить этому примеру. Сама же деятельность также имеет двойственное значение из-за наличия радикального отличия мира и человека до и после Страшного суда. Поэтому деятельность имеет значение только до этого момента как отложенная деятельность с пониманием бездеятельности, которая ожидает человека после.

За этой общей канвой скрывается также множество смысловых нюансов и полутонов практики, которая от Античности к Средневековью сохраняла внутри себя различия практического и теоретического, непосредственного действия и знания, действия и бездействия, управления и восхваления. В Новое время эти значения выходят на первый план, по крайней мере для философской мысли, которая активно разрабатывает способы познания и обращения с разумом. Интеллектуальные практики с одной стороны, а труд – с другой уже в философии марксизма очерчивают координаты философии вплоть до XX века. Можно сказать, что и то и другое в этот период открыли, во многих смыслах, для европейского человека весь остальной мир во всем его разнообразии, столкнули с другими культурами и, главное для нас, с другими способами деятельности. Творческий марксизм советских философов дает свой ответ на это многообразие через понятия культурно-исторической и культурно-антропологической практик.

Важно, что для того, чтобы этот ответ состоялся, европейская философия должна была проделать определенную работу как по сохранению смыслов понятия практики, таких как активность, допущение ее многообразия, так и обогащения, в том числе через осмысление ее связи с историей, историчности человека и его деятельности, признание ценности разных культур, формулировку проблемы их равенства, и, наконец, оценки потенциала понятия «практика» для осмысления постколониального периода в истории человечества, что еще во многом предстоит сделать.

Список литературы

- Агамбен Дж. 2018. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М.-СПб., Изд-во Института Гайдара, 552 с.
- Агембен Дж. 2011. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М., «Европа», 256 с.
- Агембен Дж. 2011. Homo sacer. Чрезвычайное положение. М., «Европа», 148 с.
- Агембен Дж. 2012. Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М., Европа, 192 с.
- Беньямин В. 2012. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М., РГГУ, 288 с.
- Декарт Р. 1994. Сочинения в 2 т. Пер. с лат. и фр. Т. 2. М., Мысль, 633 с.
- Декарт Р. 1989. Сочинения в 2 т. Пер. с лат. и франц. Т. 1. М., Мысль, 654 с.
- Жижек С. 1999. Возвышенный объект идеологии. М., Изд-во «Художественный журнал», 235 с.
- Каган М.С. 1974. Человеческая деятельность. М., Политиздат, 328 с.
- Кессиди Ф.Х. 1984. Этические сочинения Аристотеля. Сочинения. Т. 4. М., Мысль, 830 с.
- Маркарян Э.С. 2014. Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи. М.: «ЦГИ Принт», 656 с.
- Маркс К. 1974. Экономическо-философские рукописи 1844 года. В кн. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 42, Изд-во Политической литературы, 535 с.
- Маркс К., Энгельс Ф. 1966. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., Политиздат, 152 с.
- Осыка Я.М., Борисов С.Н. 2014. Сакральное в современной культуре: о присутствии сакрального в современности посредством киноэкрана. *Вестник БГТУ им. В.Г. Шухова*, 4: 236–241.
- Петров М.К. 2004. Язык. Знак. Культура. М., Едиториал УРСС, 328 с.
- Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова: интеллектуал в интерьере культурного капитала: моногр. под ред. В.П. Римского. 2017. М., Канон+РООИ «Реабилитация», 456 с.
- Фасмер М. 1987. Этимологический словарь русского языка. М., Прогресс, Т. 3. 830 с.
- Фуко М. 2011. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982-1983 уч. году. СПб., Наука, 432 с.

References

- Agamben Dzh. 2018. Carstvo i Slava. K teologicheskoy genealogii ekonomiki i upravleniya. [Kingdom and Glory. To the theological genealogy of economics and management]. Moscow - St. Petersburg, Publ. Instituta Gajdara, 552 p.
- Agamben Dzh. 2011. Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'. [Homo sacer. Sovereign power and bare life]. Moscow, Publ. Evropa, 256 p.
- Agamben Dzh. 2011. Homo sacer. CHrezvychajnoe polozhenie. [Homo sacer. State of emergency]. Moscow, Publ. Evropa, 148 p.
- Agamben Dzh. 2012. Homo sacer. CHto ostaetsya posle Osvencima: arhiv i svidetel'. [Homo sacer. What remains after Auschwitz: archive and witness]. Moscow, Publ. «Evropa», 192 p.
- Ben'yamin V. 2012. Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya. [The Doctrine of Similarity. Media aesthetic works]. Moscow, Publ. RGGU, 288 p.
- Dekart R. 1994. Sochineniya v 2 t. Trans. of lat. i fr. T. 2. [Works in 2 volumes]. Moscow, Publ. Mysl', 633 p.
- Dekart R. 1989. Sochineniya v 2 t. Trans. of lat. i fr. T. 1. [Works in 2 volumes]. Moscow, Publ. Mysl', 654 p.
- ZHizhek S. 1999. Vozvyshennyj ob"ekt ideologii. [Sublime Object of Ideology]. Moscow, Publ. Hudozhestvennyj zhurnal, 235 p.
- Kagan M.S. 1974. CHElovecheskaya deyatel'nost'. [Human activity]. Moscow, Publ. Politizdat, 328 p.
- Kessidi F.H. 1984. Eticheskie sochineniya Aristotelya. Sochineniya. T. 4., [Ethical writings of Aristotle. Essays. Tom 4.]. Moscow, Publ. Mysl', 830 p.
- Markaryan E.S. 2014. Izbrannoe. Nauka o kul'ture i imperativy epohi. [Favorites. The science of culture and the imperatives of the era]. Moscow, Publ. «CGI Print», 656 p.
- Marks K. 1974. Ekonomicheskoe-filosofskie rukopisi 1844 goda [Economic and philosophical manuscripts of 1844]. In: Marks K., Engel's F. Essays. Tom 42. Moscow, Publ. Politicheskoy literatury, 535 p.



- Marks K., Engel's F. 1966. Fejebah. Protivopolozhnost' materialisticheskogo i idealisticheskogo vozzrenij. [Feuerbach. The opposite of materialistic and idealistic views]. Moscow, Publ. Politizdat, 152 p.
- Osyka YA.M., Borisov S.N. 2014. *Sakral'noe v sovremennoj kul'ture: o prisutstvii sakral'nogo v sovremennosti posredstvom kinoekrana*. [The Sacred in Modern Culture: On the Presence of the Sacred in Modernity Through the Movie Screen]. Vestnik BGTU im. V.G. SHuhova, 4: 236–241.
- Petrov M.K. 2004. Yazyk. Znak. Kul'tura. [Language. Sign. Culture]. Moscow, Publ. Editorial URSS, 328 p.
- Uchrezhdayushchaya diskursivnost' Mihaila Petrova: intellektual v inter'ere kul'turnogo kapitala: monogr. pod red. V.P. Rimskogo. 2017. [The founding discursiveness of Mikhail Petrov: an intellectual in the interior of cultural capital]. Moscow, Publ. Kanon+ROOI «Reabilitaciya», 456 p.
- Fasmer M. 1987. Etimologicheskij slovar' russkogo yazyka. [Etymological dictionary of the Russian language]. Moscow, Publ. Progress, T. 3. 830 p.
- Fuko M. 2011. Upravlenie soboj i drugimi. Kurs lekcij, pročitannyh v Kollezhe de Frans v 1982–1983 uch. Godu. [Managing Self and Others. A course of lectures delivered at the College de France in 1982–1983]. St. Petersburg, Publ. Nauka, 432 p.

Конфликт интересов: о потенциальном конфликте интересов не сообщалось.
Conflict of interest: no potential conflict of interest has been reported.

Поступила в редакцию 30.03.2023
Поступила после рецензирования 30.06.2023
Принята к публикации 30.10.2023

Received March 30, 2023
Revised June 30, 2023
Accepted October 30, 2023

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Адань, аспирант кафедры философии и теологии, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Белгород, Россия.

Adan, graduate student, Department of Philosophy and Theology, Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia.

Дроботова Наталья Александровна, аспирант кафедры философии и теологии, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Белгород, Россия.

Natalya A. Drobotova, graduate student, Department of Philosophy and Theology, Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia.

Дмитраков Роман Андреевич, аспирант кафедры философии и теологии, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Белгород, Россия.

Roman A. Dmitrakov, graduate student, Department of Philosophy and Theology, Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia.