



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

УДК 111.85

DOI 10.52575/2712-746X-2024-49-1-17-25

Культурно-историческая практика: к истории одного понятия. Часть 2

Борисов С.Н., Дроботова Н.А., Дмитраков Р.А.

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, д. 85
1034387@bsu.edu.ru

Аннотация. Работа продолжает анализ понятия культурно-исторической практики, популярного в философии XX века и сегодня оказавшегося на периферии философского дискурса. Целью исследования является изучение потенциала понятия культурно-исторической практики для осмысления актуальных проблем многообразия культур. Показаны изменения в смысловом содержании понятия «практика» от советской философской традиции до современной философии. Динамика ключевых смыслов практики выявляется в контексте соотношения с понятием истории, культуры и техники. Сделан вывод об изменении дискурса о практике в сторону понимания практики как множественного феномена, произошедшего в результате столкновения европейского мышления с «вызовом» истории, других способов жизни и множества культур, а также техники как необходимого и одновременно опасного «аватара» другого.

Ключевые слова: деятельность, человек, культура, история, практика, культурно-историческая практика

Для цитирования: Борисов С.Н., Дроботова Н.А., Дмитраков Р.А. 2024. Культурно-историческая практика: к истории одного понятия. Часть 2. *НОМОТНЕТІКА: Філасофія. Соцыялогія. Право*, 49(1): 17–25. DOI: 10.52575/2712-746X-2024-49-1-17-25

Cultural-Historical Practice: To the History of One Concept. Part 2

Sergey N. Borisov, Natalya A. Drobotova, Roman A. Dmitrakov

Belgorod State National Research University,
85 Pobedy St, Belgorod 308015, Russia
1034387@bsu.edu.ru

Abstract. The article is a continuation of the analysis of the concept of cultural-historical practice, popular in the philosophy of the 20th century and now found on the periphery of philosophical discourse. The purpose of this article is to study the potential of the concept of cultural and historical practice for understanding the urgent problems of cultural diversity. The authors show changes in the semantic content of the concept of "practice" from the Soviet philosophical tradition to modern philosophy. The dynamics of the key meanings of practice is revealed in the context of correlation with the concept of history, culture and technology. The conclusion is made about the change in the discourse about practice towards understanding practice as a multiple phenomenon that occurred as a result of the collision of



European thinking with the "challenge" of history, other ways of life and many cultures, as well as technology as a necessary and at the same time dangerous "avatar" of the other.

Keywords: activity, person, culture, history, practice, cultural and historical practice

For citation: Borisov S.N., Drobotova N.A., Dmitrakov R.A. 2024. Cultural-Historical Practice: To the History of One Concept. Part 2. *NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law*, 49(1): 17–25 (in Russian). DOI: 10.52575/2712-746X-2024-49-1-17-25

Введение

Первую статью о практике мы закончили предположением о причине периферийности данного понятия в современной западной философии. После того, как было отмечено центральное место практики в классической философии и философии марксизма, что получило также продолжение в творческом советском марксизме, развитие западной мысли, как нам кажется, столкнулось с двумя проблемами. Проблемами, которые требовали решения на уровне теории и интеллектуальной практики осмысления себя в своем соотношении с историей и другими, которые отличаются и хотят остаться такими как есть. Но также себя с техникой, необходимой для жизни и одновременно опасной. Это приводит нас к попытке осмысления центральных проблем современной философии, которые мы собираемся рассмотреть в связке с понятием практики. Мы предполагаем, что удержание связи между ключевыми понятиями практики – истории, практики – культуры другого и практики – техники позволит раскрыть актуальное значение понятия культурно-исторической практики, покажет его возможности для понимания современности.

Практика и история

Необходимость обращения к истории содержится в самом рассматриваемом нами понятии, в котором историческое соседствует с культурным. И в самом широком смысле история, тем более в отношении практики, есть время. Прежде всего время как длительность человеческой жизни. Можно предположить, что само осмысление практики стало возможным для европейского мышления тогда, когда им была воспринята идея конечности существования отдельно взятого человека, человека как личности. Христианская идея конечности человеческого бытия и личной ответственности разрывает монотонность наследования именных кодов древности, когда на место одного человека заступал другой с таким же именем и набором стереотипных практик. Практика наследуется по сути анонимной чередой субъектов ради сохранения и устойчивости сообщества в целом и существует вне времени.

Такое понимание практики мы находим у М.К. Петрова, который в работе «Язык. Знак. Культура» пишет о культуре в контексте не просто абстрактной категории деятельности, но конкретной культуры, истории и деятельности [Петров, 2004]. Поскольку всегда есть совершенно определенный субъект, проявляющий активность, именно он включен в универсальную схему «знание – индивид – деятельность», но всегда в конкретных условиях, данных ему, и тех, в которых он живет. Время жизни дает возможность изменения, подстройки под условия и обстоятельства, так же как и самого человека. М.К. Петров пишет об этом предельно субъективном моменте следующее: «...поскольку объем социально необходимого корпуса знания и соответствующей ему деятельности всегда превышает возможности отдельно взятого индивида – его физическую и ментальную "вместимость", корпус знания необходимо фрагментировать... Именно фрагментация и интеграция, принятый в данном обществе способ фрагментации и интеграции знания определяют структурные контуры культурного типа...» [Петров, 2004, с. 31]. Можно сказать, что совершенно реальный человек с его ограниченной возможностью овладения практикой и памятью находится в самом «центре» культуры, определяемой способами хранения и передачи

знания. Методологически также действующий человек как субъект истории ключевой элемент теории М.К. Петрова.

Другой пример исследования практик с привлечением или на основе конкретного исторического материала – работы М. Фуко, посвященные дисциплинарным практикам. Так, известное исследование «Надзирать и наказывать» начинается с описания казни с последующим выводом: «В конце XVIII — начале XIX столетия, несмотря на отдельные яркие вспышки, мрачное карательное празднество начинает угасать. В этом преобразовании действуют два процесса. Их развитие во времени не вполне совпадает, содержание не совсем одинаково. С одной стороны, постепенное исчезновение наказания как зрелища. Церемониал наказания сходит со сцены; он сохраняется только как новый процедурный или административный акт» [Фуко, 1999, с. 14]. И здесь субъект есть часть концепции, он также «живой», но уже не играет первостепенной роли. Его заменяют более приоритетные «тело», «наказание», «преступник», «норма», «дисциплина». Дисциплинарные практики, центральный элемент концепции Фуко, в своем разрозненном, но вполне целенаправленном движении ко все возрастающему контролю, используют человека как «медиума», проводника анонимной «воли». Если ницшеанское влияние здесь и усматривать, то его значимость – в фуколдианском показе длительности и тотальности практик. В концентрированном виде афоризма можно сказать, что человек здесь является почти ничем, а практика – базовой и определяющей. И трактуемая в таком ключе практика находится вне времени, по крайней мере, вне истории, времени, соотношенном с событиями, переживаемыми конкретными людьми.

Иначе говоря, практика, если мыслить ее действительно как антропологическую практику, должна удерживать связь с человеком и историей. Исходно это христианская позиция, в которой время находит практику в субъекте – личности, который один предстоит смерти как своей персональной конечности. Взамен человек получает компенсацию в виде возможности вечной жизни. Введение христианством этой идеи через надежду открывает принципиально иную перспективу, состоящую в отмене времени и деятельности, окончании истории и человеческой практики как таковой [Агамбен, 2018]. Вопрос в том, можно ли допустить, что осознания этой идеи так и не произошло, если философская мысль Европы в лицах своих представителей так и не приняла идею спасения, а значит отмены труда и практики, лишь в определенные периоды, наиболее близко подойдя к осознанию этой идеи, возможности ее принятия, отрывшейся в периоды наиболее острых и глобальных потрясений, например, мировых войн или эпидемий, ставящих под угрозу существование человечества. Такие глобальные вызовы, столкновение с историей буквально заставляют человека действовать, но также и рефлексировать о конечности своей собственной деятельности. Например, выдвигать идею о том, что практика побеждает время или, как минимум, преодолевает конечность человеческой жизни. Так же, как и обратное, уход от активности и отказ от деятельности, что на концептуальном уровне отбрасывает понятие практики на периферию научного дискурса.

Практика и культуры

Если со множественностью способов деятельности, множеством практик и множеством культур европейская мысль столкнулась достаточно давно, то теории возникли сравнительно недавно. Осмысление другого, признание отличного в качестве объекта изучения следует после его освоения как просто объекта, как минимум после его принятия как объекта колониальной эксплуатации. В его основе лежит фундаментальное деление на «своих» и «чужих», в научном дискурсе получающем интерпретацию аксиологическую. Аксиологический подход к культуре делит объекты на высшие и низшие, развитые и неразвитые, культурные и некультурные. При этом «свои» занимают положительный полюс этой оценочной шкалы, а «чужие» — отрицательный. И это только два полюса, две крайности, между которыми возможны и полутона. Так же, как и то, что можно назвать мифо-



логизацией. Как пишет Э. Саид во введении к своей работе «Ориентализм. Западные концепции Востока», «Восток (Orient) — это почти всецело европейское изобретение, со времен античности он был вместилищем романтики, экзотических существ, мучительных и чарующих воспоминаний и ландшафтов, поразительных переживаний. Теперь он исчезал на наших глазах, в определенном смысле даже уже исчез — время его прошло» [Саид, 2006, с. 7]. Исчез, в том числе в результате сдвига исследовательской парадигмы, позволяющей увидеть «другой» Восток или «востоки» — во множественном числе.

Рост знакомства с другими культурами показывал их отличие, но не всегда неразвитость. Поэтому критика подобных теорий не заставила себя ждать, так же как и появление альтернативных интерпретаций мировой культуры. Э.С. Маркарян пишет: «Ограниченность и несостоятельность подобной трактовки культур стала совершенно очевидной для многих исследователей XX в. Но каков должен быть путь преодоления аксиологического рассмотрения различных исторических культур, безотносительно к тому, какую эгоцентристскую форму оно принимает?» [Маркарян, 2014, с. 12]. Ведь если не делить культуры на высшие и низшие, то следует признать их равными, вне зависимости от проделанного ими исторического пути, накопленных достижений и содержательного наполнения. Интерпретация множественности культур как альтернативных сценариев развития, отмечает Э.С. Маркарян, легло в основу множества теорий, которые вместе с идеей равенства унаследовали идеи антиэволюционизма и релятивизма [Маркарян, 2014, с. 12].

Необходимый характер деятельности для человека как живого существа, признание универсальности практики не равно равенству самих практик, которые в различных культурах отличны по своему содержанию. На это указывает Э.С. Маркарян, предлагая различать форму и содержания культурных практик: «В частности, этими исследователями упускалось из виду, что понятие исторически данной культуры может быть логически построено качественно различным образом и может выражать, с одной стороны, локальную форму выражения культурно-исторической практики людей, а с другой — ее, так сказать, содержательную общность. Суть проблемы при этом заключается в том, что из этих двух элементов лишь первый (локальная форма проявления культуры) оказывается правомерным рассматривать в качестве равноценного (в том смысле, в каком это понятие используется в настоящем контексте) при соотношении различных культурно-исторических комплексов. Что касается второго элемента, выражающего общий тип культурно-исторической практики, то он не попадает под понятие «равноценности» в этом смысле и требует иного рассмотрения» [Маркарян, 2014, с. 12].

Иными словами, произошел переход от единства как методологического принципа, структурирующего элемента мышления о практике к множественности, выработка отношения к которой стала проблемой, в том смысле, что ответ должен был состояться как минимум на уровне теории, а как максимум — на практике. Наша позиция состоит в том, что «расщепление» единства практики произошло в результате столкновения с культурами, инаковостью, которая уже «не вмещалась» в колониальную парадигму, парадигму присвоения достаточно простыми и понятными для европейского ума категориями. Говоря словами Э. Саида, Восток, и не только он, перестал существовать как мифологизированная сущность, возникшая по большей части в эпоху великих географических открытий. И в этом контексте тезис Шерри Ортнера о центральном характере понятия «практики» для антропологических исследований с 80-х годов XX века, который приводят О. Хархордин и В. Волков, может пониматься как симптом освоения гуманитарным дискурсом этой вновь открытой множественности, произошедший после исчерпания потенциала структуралистской теории, марксизма и феноменологии [Волков, 2008, с. 11]. Попробуем найти «следы» предполагаемого нами «столкновения» теории с реальностью.

В самом общем смысле теория начинается с фигуры исследователя, который из взаимодействия с объектом выносит некоторые теоретические установки и концепты. И путь от констатации существования чего-бы то ни было до признания может считаться состо-

явившимся при возникновении установки рефлексивной позиции самого исследователя, осмысления самого себя как изучающего и не привилегированного субъекта. Авторы «Теории практик» резюмируют это как отказ от исключительности позиции ученого, обусловленной теоретически или лично, что влечет за собой следующее: «...во-первых, необходимость замены объяснения детальным этнографическим описанием, не привносящим теоретических или идеологических категорий в исследуемые явления, и, во-вторых, обращение к так называемой «повседневности», то есть к типичным, рутинным, непроблематичным и поэтому незамечаемым действиям, составляющим основную часть социальной жизни» [Волков, 2008, с. 17].

Добавим, что установка на недопустимость привнесения личностного, теоретического или идеологического должна быть дополнена также и культурным, заключающемся в позиции «выноса за рамки» исследования культурных особенностей ученого. Отсюда требование описания, которое носит этнографический характер. И отсылка к этнографии и антропологии, которая прошла путь от эволюционизма к диффузионизму и далее к изучению отдельных культурных феноменов, весьма показательна [Эриксен, 2014, с. 17] и прежде всего в том, что критика эволюционизма развернулась вокруг общего принципа эволюции культурных форм как единой и мировой схемы развития, заданной европейской цивилизацией и культурой. Диффузионизм как допущение возможности стихийности и случайности в этой схеме вследствие контакта культур. Последний же такт в этой динамике антропологической теории связан с критикой принципа европоцентризма и тезисом о множественности культур и способов жизни.

На уровне философского дискурса параллельное движение разворачивается через поиск неких предельно простых оснований человеческой жизни, простых настолько, что они остаются за пределами рефлексии. О. Хархордин и В. Волков приводят цитату из «Философских исследований» Л. Витгенштейна, в которой он указывает не только на базисность таких оснований, но также и на их силу [Волков, 2008, с. 17]. Эти нерелексивные основания кроются в повседневности, которая и становится предметом изучения и местом «обитания» практик, местом, которое подобно изображению на фотографии, то есть является фоном.

Среди исследователей практик в контексте повседневности выделим М. де Серто, который был одним из немногих, кто соотносил этот контекст с культурой. Для него практики также являются фоновым феноменом жизни. Они нерелексивны и скрыты, в том числе за схематизмом восприятия и одновременно ключевым концептом – индивидом. Серто пишет, что изучение практик не связано с «возвращением к индивидам». В реальности именно отношения между людьми, а не сами люди являются определяющими, тогда как «индивидуальность является местом, где действует не связанная (и часто противоречивая) множественность ее относительных детерминаций» [Серто, 2013, с. 39]. Иначе говоря, индивид – единичность человека, его обособленность, единство, является не чем иным, как методологическим заблуждением и иллюзией. Человек собран из разрозненных социальных отношений, с одной стороны, а с другой, – «способами и схемами действия», то есть практиками. И такое понимание можно сравнить с идеями М.К. Петрова, где та же идея о произвольности такой сборки практик, но сам человек не проблематизируется как единство [Петров, 2004, с. 43]. Более того, он – центр анализа и ключевое звено как передачи, так и изменения практики. М.К. Петров пишет: «Основной элемент трансляционной структуры "ученик – учитель" универсален для всех типов культуры...» [Петров, 2004, с. 43]. И вместилищем этого обязательного «элемента», его «средней головой», измеряются фрагменты передаваемого знания.

Но обращаясь к практикам, Серто преследует цель: «выявить комбинаторику операций, также образующих (это не единственное их свойство) некую "культуру", и обнаружить характерные модели действий пользователей...» [Петров, 2004, с. 40]. Эта методологическая позиция трактуется Серто как браконьерский метод, очевидно, подразумевая его



в некотором смысле «незаконность», скрываемый смысл. Именно за счет браконьерства «изобретается» повседневность, самые разные способы жить, очевидно, с отсылкой на противостояние официального и неофициального, тех способов деятельности, которые предписаны, и тех, которые есть «на самом деле», которые проживаются человеком. Отметим в обозначенной цели обращение к слову «культура», что для нас важно. Культура, видимо, также собирается из практик. Кавычки при ее написании могут отражать ту условность опять-таки единства этого образования, собранного из множества, причем такого, которое плохо поддается учету или контролю. Примеры, которые приводит Серто, называя их «браконьерством», отклонением от порядка или «официальной» культуры, являются маркерами для выявления практик в повседневности. Их функционирование «неправильным» образом как раз и позволяет выявлять практики на «фоне». Мы же отметим, что приведенные примеры одновременно являются «браконьерством» на чужой территории. Это и есть столкновение с другим, который может быть подчинен, колонизирован, но ведет себя иначе. И он же является тем, кто «расщепляет» практики, умножает их непосредственно, на уровне непосредственной реализации, а также провоцирует этот процесс на уровне теории.

Практика и техника

Если другой как «живой» в формате культурной инаковости не принят, то «технический» другой может выступать в роли своеобразного аватара – заместителя другого. Более того, практики обращения с техникой схожи с практиками повседневности. Они представляют собой нерелексированный «фон» жизнедеятельности. И здесь примечателен образ, к которому обращается Бернар Стиглер в описании техники, образ Эпиметея из греческой мифологии, хотя он начинает с признания предельности вопроса о технике и времени. Техники, которая определяет наше настоящее и будущее и которая также изначально не мыслилась как нечто отдельное от человека, вплоть до центрального для философии членения на техне и эпистеме, прочерченного Сократом в споре с софистами, и далее действующего в обход этому спору понимания техники как продолжения тела, его части или как минимум чего-то неразрывно с ним связанного [Стиглер, 1994, с. 59]. Отсюда нет ничего удивительного, что Ламетри называет свою работу о человеке «Человек – машина» [Ламетри, 1983], а сам образ машинности сопровождает философию на всем ее пути. По крайней мере связь движения и человека, движения и машины сохраняется. Эпиметей Стиглера добавляет к этим парам категорий еще одну – время. Забывчивость Эпиметея, который подменил Прометея при раздаче свойств живым существам, приводит в итоге к необходимости восполнения образовавшегося недостатка у человека. В этом связь человека и техники, необходимой для человека, невозможной без человека для самой техники. В этом естественность и одновременно чуждость техники, поскольку второе утверждение всегда нуждается в уточнении. И если техника симметрична повседневности, то можем ли мы перенести на нее те же смыслы, которые применимы к повседневности и культуре? Является ли техника столь же «безразличной» к культуре и культурным практикам? Действует ли она на другом уровне, вне и в обход культуры?

Отвечая на вопрос о технике, Мартин Хайдеггер призывает различать технику и ее сущность. Сущность не открывается нам в отношении к технике, ее использованию или размышлении. Но наихудшим заблуждением является другая мысль. Хайдеггер пишет следующее: «В самом злом плену у техники, однако, мы оказываемся тогда, когда усматриваем в ней что-то нейтральное; такое представление, в наши дни особенно распространенное, делает нас совершенно слепыми к ее существу» [Хайдеггер, 1993, с. 221]. Сущность же раскрывается через вопрос о том, что есть техника, что она из себя представляет. И ответ Хайдеггера двоякий, техника есть «средство и человеческая деятельность» [Хайдеггер, 1993, с. 221]. Средство как инструмент, вся совокупность орудий труда, созданных человеком для определенной цели. И цель или причина, Хайдеггер делает это

уточнение, здесь чрезвычайно важна, поскольку позволяет обратиться к истоку понимания техники в греческой философии, в которой выделялось четыре причины. Аристотель связывает их с материей или материалом, формой – образом, целью, а также деятельностью, уточним, с активностью человека, который собирает все другие причины воедино. Все вместе позволяет «вещи явиться», стать, наконец, сделаться явной. Отсюда определение техники у Хайдеггера: «...техника не простое средство. Техника – вид раскрытия потаенности. Если мы будем иметь это в виду, то в существе техники нам откроется совсем другая область. Это – область выведения из потаенности, осуществления истины» [Хайдеггер, 1993, с. 225]. Тем самым в пространстве соединения цели и средства открывается то, что можно назвать инструментальностью – сущностью техники, направленной на раскрытие, причем для современной техники вполне определенным образом, который Хайдеггер определяет через извлечение, переработку и накопление энергии [Хайдеггер, 1993, с. 227]. И все произведенное также получает статус произведенного, поставленного. Не только стоящего, видимого глазу, но находящегося в доступности для руки, манипуляции и управления. Человек также находится в этом ряду, он включен в цепочки потребления как требования, запроса того, что уже есть, уже поставлено и находится в доступе. И все эти состояния есть для Хайдеггера нечто большее, чем просто активность человека, извлекающего из природы то, что необходимо для жизни. Оно проявляется через концепт, описывающий пребывание всего в наличии, стоящего, названный «поставом». Постав через смысл раскрытия соотносится с истиной, познанием и наукой, но также этимологически, через слова ставить, представлять и представление, связан с поэтическим. Это первый намек Хайдеггера, раскрывающийся несколько позднее, через указание опасности, исходящей не столько от самой техники, которую не стоит, по его словам, демонизировать, а от самого постава, стремящегося монополизировать способность раскрытия истины как таковой. Угроза технического производства всего, проницаемости и изученности созданного, обостряет также и поиск спасения. Для Хайдеггера таким фармаконом является техника, взятая как техне, для греков соединяющая смыслы инструментальности и искусства. Искусство также делало истину явной, представляло ее.

Хайдеггер как бы останавливается на этой альтернативе техники и искусства, оставляя право выбора за будущим и указывая на открытые возможности. Но если помыслить эту двойственность технэ в контексте практики, то способы обращения с техникой находятся в сложном отношении к сущности технического, неотъемлемой частью которого является не искусство вообще, а культура. В том числе через сам способ, которым человек нечто ставит и представляет. И это только один из возможных вариантов перехода или связи техники и культуры, обоснования того, что деятельность и практики обращения с техническими объектами имеют культурное измерение. Юк Хуэй, сравнивая античные установки в осмыслении с техникой с китайскими, отмечает их инаковость: «Идея о том, что техника может дополнять и «совершенствовать» природу, никак не могла возникнуть в китайской мысли, поскольку в последней техника всегда подчинена космологическому порядку: быть частью природы – значит быть морально благим, ведь она предполагает космологический порядок, также являющийся порядком моральным» [Юк Хуэй, 2023, с. 75]. То есть техника, а вместе с ней и инструментальная деятельность человека в интерпретации китайской мысли разворачиваются не в разрыве технэ и эпистеме. И ключевой концепт Хайдеггера для описания сущности техники, постав, также опирается на разрыв, прежде всего в реальности, тайна которой делается явной, открывается техникой и деятельностью человека, тогда как Юк Хуэй указывает на единство мира и связь всего со всем, в том числе техники и природы как одной реальности, науки и искусства как непротиворечащих друг другу путей познания. Все это позволяет сделать вывод не только о культурной обусловленности восприятия техники, но также и практики взаимодействия с ней. Или точнее, о множественности практик коррелирующих с множественностью культур.

Заключение

Собственно, так практика трансформируется в практики, что есть первое смещение смысла в отношении этого фундаментального понятия философии. Происходит то, что можно назвать умножением практик. Причем в образовавшейся в антропологическом и этнологическом дискурсе связке практики и культуры, которое мы трактуем через столкновение с другим, возникает второе смещение смысла, в котором пара практики – культуры сменяется парой практики – повседневность. Последнее, как более базовое, элементарное состояние реальности заменяет множественные культуры. Можно предположить, что другой во всей своей инаковости так и не был принят. Повседневность в некотором смысле уравнила всех других через перевод в другое смысловое пространство, ведь повседневность есть состояние каждого, понятное и разделяемое всеми без исключения. Однако культура как «большая форма», претендующая на собственное определение способа жизни, возвращается, иногда в достаточно радикальных попытках предъявления своих прав на существование. И, как нам кажется, теория должна «воскресить» понятие культурно-антропологической практики, для того чтобы иметь возможность что-либо сказать об этом.

Множественность практик в соотношении с техникой также демонстрирует, возможно, как никогда ранее, необходимость развития альтернатив унифицирующим концепциям, которые игнорируют культурное содержание практик. Кризис по-ставленности, типа мышления о мире, о котором в XX веке предупреждал Хайдеггер, сегодня еще более актуален, и восточные интерпретации отношения к практике представляются выходом как минимум через сравнение и через принятие инаковости реального существования западного понимания практик и их культурного многообразия. Вероятно, техника по предположению Хайдеггера действительно станет не только губительным, но также спасительным, тем, через что произойдет осознание культурной обусловленности практик.

Список литературы

- Агамбен Дж. 2018. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М., Издательство Института Гайдара, 552 с.
- Волков В.В., Хархордин О.В. 2008. Теория практик. СПб., Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 298 с.
- Ламетри Ж.О. 1983. Сочинения. М., Мысль, 509 с.
- Маркарян Э.С. 2014. Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи. ЦГИ Принт.
- Петров М.К. 2004. Язык. Знак. Культура. М., Едиториал УРСС, 328 с.
- Саид Э. 2006. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 636 с.
- Серто Мишель де 2013. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. СПб., Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 330 с.
- Стиглер Б. 1994. La technique et le temps. Tome 1, La faute d'Épiméthée: 59-60. URL: <https://www.overdrive.com/media/6375508/la-technique-et-le-temps> (дата обращения: 3 сентября 2023)
- Фуко М. 1999. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., AdMarginem, 489 с.
- Хайдеггер М. 1993. Бытие и время: статьи и выступления. М., Республика, 447 с.
- Эриксен Т.Э. 2014. Что такое антропология? М., Изд. дом ВШЭ, 114 с.
- Юк Хуэй 2023. Вопрос о технике в Китае. Вопрос о космотехнике. М., АдМаргинем Пресс, 320 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, Publ. Instituta Gajdara, 552 p.
- Volkov V.V., Harhordin O.V. 2008. Teoriya praktik [Theory of Practices]. St. Petersburg, Publ. Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 298 p.
- Lametri Zh.O. 1983. Sochineniya [Compositions]. M., Publ. Mysl', 509 p.
- Markaryan E.S. 2014. Izbrannoe. Nauka o kul'ture i imperativy epohi [Favorites. The Science of Culture and the Imperatives of the Era]. CGI Print.



- Petrov M.K. 2004. YAzyk. Znak. Kul'tura [Language. Sign. culture]. Moscow, Publ. Editorial URSS, 328 p.
- Said E. 2006. Orientalizm. Zapadnye koncepcii Vostoka [Orientalism. Western concepts of the East]. St. Petersburg, Publ. Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 636 p.
- Serto Mishel' de 2013. Izobrenenie povsednevnosti. 1. Iskustvo delat' [The Invention of Everyday life. 1. Art of Making]. St. Petersburg, Publ. Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 330 p.
- Stigler B. 1994. La technique et le temps. Tome 1, La faute d'Epiméthée: 59-60. Available at: <https://www.overdrive.com/media/6375508/la-technique-et-le-temps> (accessed: 3 September 2023)
- Fuko M. 1999. Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tyur'my [Supervise and Punish. Birth of the Prison]. Moscow, Publ. AdMarginem, 489 p.
- Hajdegger M. 1993. Bytie i vremya: stat'i i vystupleniya [Being and Time: Articles and Speeches]. Moscow, Publ. Respublika, 447 p.
- Eriksen T.E. 2014. CHto takoe antropologiya? [What is Anthropology?] Moscow, Publ. Izd. dom VSHE, 114 p.
- Yuk Huej 2023. Vopros o tekhnike v Kitae. Vopros o kosmotekhnike [Question About Technology in China. Question About Universe Technology]. Moscow, Publ. AdMarginem Press, 320 p.

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

Поступила в редакцию 30.09.2023
Поступила после рецензирования 30.12.2023
Принята к публикации 30.01.2024

Received September 30, 2023
Revised December 30, 2023
Accepted January 30, 2024

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Борисов Сергей Николаевич, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и теологии, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Белгород, Россия.

Sergey N. Borisov, Doctor of Philosophy, Professor, 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, PhD 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, PhD Student, Department of Philosophy and Theology, Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia.