

Научная статья

УДК 130.2

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10503

ФЕНОМЕНЫ КУЛЬТУРЫ И ПРЕДМЕТНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Анатолий Борисович Невелев^{1✉}, Вера Сергеевна Невелева²

¹ Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, nabob1@mail.ru, ORCID 0000-0001-7037-0574

² Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия, vsneveleva@mail.ru,
ORCID 0000-0002-6820-3707

Аннотация. Феномен культуры как являющееся нам бытие по своей внутренней структуре является предметом. В предмете бытие в качестве предстоящего («стоящего перед») схвачено культурной метой, средством (орудием, символом, знаком, универсалией), и сознание находится в ситуации взаимопредставления предмета и меты, которые обуславливают его внутреннюю встречную интенциональность. Этот круговорот интенциональности позволяет выделить деятельную способность человека, которую можно было бы назвать энергийностью. Этот термин из религиозной сферы жизни, на наш взгляд, вполне резонно применять и как светское понятие для обозначения идеализированной деятельной способности. В перспективе её развития энергийность уместно трактовать как дух в его светской интерпретации. Определение «чистый», например «чистый разум» И. Канта, означает «непредметный», избавленный от любой предметной определенности и потому демаркированный (отделенный) от предметности. Осмысленное понимание духа сопряжено, таким образом, с раздвоением на предметное и непредметное бытие. Причем «исчезающая предметность» (К. Ясперс) в светском понимании имеет свой предел исчезновения и окончательно исчезнуть не может. Таким пределом является «безотносительное *не*» (Г. В. Ф. Гегель), «нетость» (М. Хайдеггер) с помощью которого проводилось отрицание (исчезновение) предметной определенности. Когда дело доходит до отрицания отрицания, оно оборачивается неистребимым утверждением этого едва заметного поначалу средства отрицания. На место основного вопроса философии встает, как нам представляется, не отношение материального и идеального бытия, а отношение предметности и энергийности бытия. Материальное и идеальное бытие вовсе не так уж и принципиально различны, оба входят в сферу предметного бытия, а вот предметное и энергийное бытие действительно осуществляют принципиальную демаркацию бытия. В воспитательном отношении, например, возведение души человека к духу в его светском понимании абсолютно необходимо. Дух как предельно концентрированная энергийность находится в обратном отношении к предметной определенности бытия и можно вести речь даже о законе обратного отношения между предметностью и энергийностью. Это закон экстремумов: максимальная энергийность сопряжена с минимальной предметностью и наоборот. Этот закон, примененный к пониманию мира ценностей, требует демаркации этого мира на ценностно-образующее основание и предметные ценности в их систематическом изложении, порой доведенном до иерархии. Ценностно-образующее основание — это предельно фокусированная энергийность, снявшая в себя любую предметную форму и могущая осуществлять это снятие в будущем. Ценностно-образующее основание не является ценностью. Оно все окружающее превращает в ценности, оно творит ценности, подобно тому, как абстрактный труд в «Капитале» К. Маркса творит стоимости, сам не являясь стоимостью, ценностью. Каждая стоимость (ценность) при этом становится «кристаллом абстрактного труда». Отношение ценностно-образующего основания и ценностей определяет форму системы ценностей («пирамидальную» или «кольцевую»).

Ключевые слова: предметность, энергийность, нетость, дух, душа, закон обратного отношения предметности и энергийности, ценностно-образующее основание, ценности, пирамидальная и кольцевая система ценностей, уровни предметного бытия (предметности), деятельная способность субъекта, сублимация, феномен, мета, разметка, объект, предмет, размечаемое, размечающее, интенциональность, чистый разум, непредметность, демаркация, материальное и идеальное бытие, свобода в трех «ипостасях», идентичность, техника, технология

Для цитирования: Невелев А. Б., Невелева В. С. Феномены культуры и предметная идентичность бытия человека // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). Философские науки. Вып. 64. С. 22—32. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10503.

Original article

CULTURAL PHENOMENA AND THE OBJECTIVE IDENTITY OF HUMAN EXISTENCE

Anatoly B. Nevelev^{1✉}, Vera S. Neveleva²

¹ Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, nabob1@mail.ru, ORCID 0000-0001-7037-0574

² Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia, vsneveleva@mail.ru, ORCID 0000-0002-6820-3707

Abstract. The phenomenon of culture as a being that appears to us in its internal structure is a subject. In the subject, being as an upcoming (“standing before”) is captured by a cultural meta, a means (tool, symbol, sign, universal) and consciousness is in a situation of mutual representation of the object and meta, which determine its internal counter-intentionality. This cycle of intentionality makes it possible to single out a person’s active ability, which could be called energy. In our opinion, it is quite reasonable to use this term from the religious sphere of life as a secular concept to denote an idealized active ability. In the perspective of its development, it is appropriate to interpret energy as a spirit in its secular interpretation. The definition of “pure”, for example, “pure reason” by I. Kant, means “non-objective”, freed from any objective certainty and therefore demarcated (separated) from objectivity. A meaningful understanding of the spirit is thus associated with bifurcation.

Keywords: objectivity, energy, non-reality, spirit, soul, the law of the inverse relationship of objectivity and energy, value-forming foundation, values, pyramidal and ring system of values, levels of objective being (objectivity), active ability of the subject, sublimation, phenomenon, meta, markup, object, object, marked, marking, intentionality, pure reason, non-objectivity, demarcation, material and ideal being, freedom in three “hypostases”, identity, technique, technology

For citation: Nevelev AB, Neveleva VS. Non-human actor of post-human society. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(5(463)):22-32. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10503.

Введение

Предметная природа феноменов культуры как основание идентичности

Бытие человека принципиально предметно. Даже встречающееся в истории философии мнение, что существует непредметное бытие самим определением непредметности делает фиксируемый феномен культуры предметным, то есть поставленным перед метой и схваченным ею. Сознание оперирует «за-меч-енными» феноменами культуры. Само слово «пред-мет» исчерпывающе характеризует суть обозначения или символизации: «пред» — это объект, стоящий перед метой, а «мет» — это средство культуры, останавливающее в сознании некий фрагмент реальности и делающий его средоточием внимания, исследования, преобразования. Разведение понятий «объект» и «предмет» восходит, на наш взгляд, еще к кантовскому различению вещи в себе и феномена. Категория вещи в себе тяготеет к содержанию категории объекта, а категория феномена тяготеет к содержанию категории предмета. Все бесконечное многообразие определений, содержащихся в вещи в себе, в категории предмета попадает под строго единообразное, абстрактное качество, которое становится «чудовищно выпяченным»

(Ф. Ницше), подчиняющим любое имеющее заявить о себе своеобразие. Предмет «причесывает под себя» любой объект и культура в целом предстает как совокупность («ансамбль») интерпретированных феноменов. Предметные интерпретации в ходе их освоения переселяются в бытие человека, делая и его идентичность предметной. Вполне резонно также интерпретировать мету в качестве формы, а объект как материю (содержание). Историко-философские ассоциации (с учением Аристотеля о компонентах, причинах вещи) добавляют концептуальных красок и позволяют представить предметность бытия человека как метаморфоз в «горизонтальном» и «вертикальном» смыслах. Горизонтальный метаморфоз имеет преимущественно объектный смысл, затрагивая предметную среду обитания человека. Вертикальный метаморфоз предполагает переселение формы из предметной среды в распределенную среду форм деятельности, в энергийную составляющую бытия человека. На пике этого процесса метаморфоза естественно находится переселение формы в сферу мышления и существенное акцентирование энергийной, феноменологической составляющей человеческого бытия. Проблема феноменов культуры и предметной идентичности человека,

представляется находящейся в русле размышлений как раз о вертикальном метаморфозе. Опираясь на эту методологию, возможно подойти к ведущей методологической идее о принципиальной необходимости в начале любого разговора о бытии человека осуществлять демаркацию предметной и энергийной составляющих этого бытия. Если такой демаркации не произведено в самом начале обсуждения, претендующего на философскую концептуальность, можно с полной уверенностью утверждать, что понимания сути бытия человека достигнуто не будет, о чем бы речь ни велась. Предметная сторона теоретического осмысления как отражение доминирования предметности реального бытия радикально исказит представление о человеке, и он будет сведен к одному из интересующих в каком-либо аспекте предметных качеств объекта и его теоретического отражения. Ограничение теоретических средств исследования только предметной стороной заблаговременно обеспечивает безраздельное господство редукции по всему полю размышлений о человеке. С другой стороны, принципиальная предметность бытия человека не позволяет устранить ее окончательно и принуждает вести речь не об исчезновении предметности бытия, а о его структурных, заданных все теми же метами (орудиями, символами, знаками, универсалиями) уровнях, предметных слоях. Культура в целом, без внутренней дифференциации на предметные формы может быть рассмотрена как однокачественное средство, функция которого внести социокультурное своеобразие в природно преднаходимое естественное бытие человека. Между тем, если обратиться к фактической неоднородности культуры как средства, мы получим подход, фундаментально опробованный И. Кантом в его учении об априорных формах чувственности, рассудка и разума. Меняя качество культурного опосредования в отношении человека к миру, он получает каждый раз новый уровень предметного бытия, который по-новому задает экспозицию мира, вводит в новый круг мировоззрения и, соответственно — в новую персональную идентичность самого субъекта, личности, человека. На чувственном, эстетическом уровне у Канта преобладает структурированное пространство и временем телесно-чувственное бытие и соответствующая идентичность. Математически говоря, чувственность, как слой бытия, предстает в виде функции от априорного средства как аргумента. Трансформация аргумента приводит к трансформации чувственно-телесного мировосприятия и к изменению самоинтерпретации человека. В итоге трансформации априорных форм в их иерархи-

ческом строении, когда попеременно выходят, вслед за пространством и временем, на первый план исследования категории и идеи, обосновывается идея чистого разума как свободно детерминирующей поведение человека силы. Чистый практический разум становится определяющим фактором в «Критике практического разума», в учении о категорическом императиве. Отделение чистого разума от предпосылок его становления вполне можно рассматривать как вариант демаркации предметной стороны бытия человека от его энергийной стороны. Сила, энергийность чистого (непредметного) Я подхватывается И. Г. Фихте в качестве созидающего начала. Логика восхождения к продуктивной непредметности нередко встречается в истории философии и в философско фундированных науках. Старейшая традиция такого восхождения есть в платонизме. Например, в диалоге «Пир», при вертикальном восхождении предметно универсализирующей мысли, энергийность Эроса сопряжена с предметностью телесного бытия, душевного бытия, предметностью мироздания и предметностью идеи Эроса, как такового, вообще. Каждый раз получается предметно обновленный слой бытия, коррелированный с другим уровнем энергийности, а значит, и с другим уровнем самосознания, самоосмысления. На вершине предметного восхождения вновь оказывается непредметность идеи Эроса как такового. Вновь осуществляется демаркация предметности и энергийности.

«Классикой жанра» подобных восхождений, приводящих к демаркации предметности и энергийности является «Форма стоимости» К. Маркса. За теоретически резюмированной историей становления денег и демаркации денег и товара скрывается оформление энергийной составляющей, «духа наживы». Последний становится сущностью капитализма ($D - T - D'$), но вначале он получен именно как результат демаркации чистой стоимости («кристалла абстрактного труда»), в которой нет ни грана потребительной стоимости. Это чистая предметно сопряженная энергийность. «Золотая лихорадка», наступившая в эпоху первоначального накопления капитала, ярко характеризует энергийность этого исторического периода. Для решения, прежде всего, теоретических задач необходимо было додумать до логического завершения разделение предметности и энергийности (товара и денег), чтобы затем перейти к «Форме прибавочной стоимости», чтобы продемонстрировать то, как работает «дух наживы», энергийная составляющая, на самовозрастание, оформляющееся в экономических масках личностей собирателя сокровищ, ростовщика, купца, промышленного капиталиста, банкира.

Классической является также демаркация энергичности и предметности в учении неоплатоников. Единое, как центральная категория, у них принципиально непредметно, Единое только энергично. Поэтому Единое нельзя даже мыслить (Прокл), оно не схватывается в мыслительных формах, как элементарных единицах Ума. На уровне Души и материального мира предметность приобретает овеществленный характер и становится совсем далека от энергичной чистоты Единого. Эти методологические, структурирующие мир установки неоплатонизма сыграли свою роль в христианском осмыслении мироздания. Радикальное разделение мира на сферу Творца и сферу Творения, в светской интерпретации, вполне может быть представлено как демаркация предметной и энергичной составляющей бытия человека.

Основная часть

Феномены культуры (предметности) и духовное становление человека

В целом в светском понимании движение человека в сторону чистой энергичности может быть представлено как «вертикальное» восхождение по предметным слоям бытия и проживание «на вершине» экстатического, духовно рождающего состояния, которое сродни «майевтике» Сократа. В русле этой логики предстает мироздание и человек в нем у Псевдо-Дионисия Ареопагита, у Филона Александрийского, у Аврелия Августина и других выдающихся мыслителей. Средневековье — эпоха доминирования символизма и удвоения смысла культурных феноменов. Это удвоение смысла становится более понятным, если уже имеется концептуальная схема интерпретации исторических событий, описываемых в различных источниках.

Демаркация бытия человека на предметность и энергичность, являясь такой концептуальной схемой, как следует из сказанного выше, имеет три отчетливо выделяемых этапа. Это этап предметного восхождения, этап высшего, «пикового», духовно рождающего переживания и этап нисхождения духовно родившейся души. Каждый шаг нисхождения предстает как рождающее переосмысление нижележащих слоев предметного бытия. Это преобразование как мира, так и идентичности личности человека. Упомянутый выше двойной смысл символизации предстает в таком случае как предметно детерминированный и энергично детерминированный. Предметная детерминация следует строго за «земными» смыслами бытия. В ней доминирует реальность, единичность, уникальность, чувственно определенная конкретность,

ограниченность, конечность. Напротив, когда человек, переживший духовно рождающую вспышку энергичности («событие Духа»), возвращается в мир, он видит этот мир смысловым образом изменившимся, полным энергично обусловленных символизаций. Реальность предметного бытия может отступить на второй план, а на первый план может, соответственно, выйти та предметная концептуальная схема, которая в мгновение откровения, события духа, стала символизировать чистую энергичность. Концептуальная схема тут становится символической матрицей духовного события.

События духа как духовно рождающие человека состояния, были описаны многими выдающимися мыслителями. Это то, что случалось с ними реально и оказало потрясающее воздействие на жизнь в целом. Известно, например, что Декарт, разрабатывая проект всеобщей математики, когда находился в войсках герцога Баварского, с 10 на 11 ноября 1619 года испытал интеллектуальное откровение по поводу основ «удивительной науки»: «мыслю — существую», и дал обет совершить паломничество к Святому Дому в Лоретто. О своих событиях духа, как экстатических состояниях, писали Аврелий Августин, Б. Паскаль, И. Кант, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и другие мыслители. При этом они всегда подчеркивали энергичный характер события. Например, И. Кант говорил, что в 1770 году на него «снизошел великий свет», что обусловило концептуальный переход от докритического периода его творчества к собственно критическому периоду.

Три фазы события духа можно было бы определить как три этапа развития свободы в бытии человека. Первая фаза — «свобода от...», когда осуществляется в конечном счете тотальный сброс с сознания любой предметности. Первая фаза может быть характеризована как феноменологическая редукция, как «взятие в скобки» любого предметного содержания сознания во имя очищения его интенциональности. Осознание интенциональности как таковой это и есть осознание энергичности, логика чистой захваченности предметом как таковым, вообще. Необходимо фиксировать вторую фазу бытия свободы человека как «свободу в...», которая выступает результатом тотального освобождения сознания от любой предметной определенности. Впрочем, одна предметная определенность остается в данном случае как принципиально неустранимая и коррелированная с полнотой свободного энергичного бытия человека. Это предметность слова «непредметность» или просто «безотносительно не» (Гегель), «нетости» (Хайдеггер). Частица

«не» выполняет роль предметно отрицающего средства и фокусирует собой все богатство возможных интенциональностей, всех предметных направлений сознания. Пока чистая энергийность бытия человека сопряжена только с этим «не», мы имеем дело с пребыванием бытия в себе, еще не ступившем в предметную определенность мира, не выделившуюся из энергийной «сплошности». Соответственно, и возможная персональная идентичность человека еще скрыта в этой неразличности, еще внеличностна. В этой связи, представляет интерес следующий этимологический анализ известной поговорки: «Свято место пусто не бывает». Акцент в ней сделан на «не бывает» и, тем самым, осуществляется смысловое проскакивание важнейшей фазы пребывания энергийности в ее чистом виде, в «свободе в...». Устранить эту поспешность перехода в третью фазу определения свободы, третью фазу энергийности, возможно, если изменить запись: «Свято место пустым «не» — бывает». Скрытое стало явным. То, что в спешке одностороннего определения не замечалось, стало отчетливо фиксируемым и полностью осознанным. Подобный вариант интерпретации поговорки сосредоточен на абсолютно главном, на фазе чистой энергийности, феноменологически редуцированной интенциональности сознания. Это позволило устранить безраздельное господство предметности, отметить «дыру» в предметном бытии человека, через которую становится возможным ускользание от тотальной, порой невыносимой, принудительности бытия. Предметная неопределенность чистой энергийности предстает как источник творческого преобразования бытия, как созидание «из ничего» (Платон). «Не» как не позволяющая предметность оборачивается своей противоположностью: позволяющей предметностью. «Кто был ничем, тот станет всем».

Но ментальный опыт сплошного запрета выступает категорическим императивом, лежащим в дальнейшем в основе любой моральной нормы, любого морального и правового установления. Противоречие, которое связано с реакцией человеческой поспешности преодоления чистой энергийности бытия может быть представлено как базовое противоречие нашей эпохи. «Отдушина» чисто энергийного «не» — предметного бытия не должна быть «заткнутой» никакой предметной определенностью, ее нужно брать в ее собственном значении неопределенного бытия как такового. Символизаций этого спасительного от предметности «ухода в ничто» великое множество. Их реальная предметность не самодовлет. Они — слуги ничтожности бытия. Альпинист покидает равнинную предметность своего фи-

зического бытия чтобы символизировать ничтопредметность ее в символе гор. Горы радикально прерывают привычную предметность бытия, они уводят человека ввысь, они открывают неиссякаемые горизонты возможной свободы. Для мореплавателя именно море, океан «ничтожит» предметность суши и символизирует предметную неопределенность. Предметно определенные берега уходят вдаль. Обыденная предметность преодолена. Ее непредметность — море — символически выразило «свободу в...». Оно играет в данном контексте роль формы, освобожденной от предметного содержания. Мореплавателем еще не овладела тоска по покинутому предметному содержанию, он еще захвачен и увлечен свободой как таковой, своей «свободой в...». Он открыт всем штормам, усталость от единообразия бегущих волн еще не коснулась его глаз, он жадно увлечен нетостью покинутых берегов. Но третья фаза, «свобода для...» предметно-энергийного метаморфоза, конечно, неизбежна. Платон это хорошо подметил и изобразил метафорой души как колесницы, запряженной двумя конями: белым и черным. Белый конь рвется в непредметные выси Гиперурии, занебесную сферу обитания идей, которые полны энергийности, неистраченной мощи творческого созидания. Душа пребывает среди идей, как в родной области обитания, но тоска по содержанию («черный конь») переводит ее стремления в фазу возвращения в предметный мир вещей. «Возвращаемся мы, просто некуда деться» — говорит поэт об упомянутых альпинистах и вместе с ними — обо всех возможных символизациях *не* — предметного бытия. Но душа несет в себе память второй фазы события духа, которая может припоминаться, даже будучи всецело погруженной в предметный мир, теперь уже в «свободу для...».

Теоретическая ценность трехфазного анализа свободы духа, трехфазного метаморфоза энергийности связана с метафизической технологичностью процесса. Фаза предметного очищения сознания, духовного бытия, выполняет роль феноменологической редукции, технологическая роль которой — очистить энергийную сферу духа и не допустить ни малейшего предметного присутствия насколько максимально это возможно. Минимум предметного присутствия — упомянутая частица «не», с помощью которой устраняется любая другая предметность. Эта же отрицающая единица языка выступает и с положительной стороны, как только подвергнуть ее, в свою очередь, отрицанию: двойное отрицание есть утверждение. Тотальность («сплошность») отрицания оборачивается тотальностью утверж-

дения. Небытие оборачивается бытием как таковым, бытием вообще.

Рискнем утверждать, что в истории античной философии (в Элейской школе) апофатическое богословие Ксенофана, в русле рассмотренной логики, оборачивается тотальностью бытия у Парменида, который стал утверждать, что бытие есть, небытия же вовсе нет. В каждой точке и мгновении бытия небытие подавлено своим отрицанием. Парменид начинает онтологию, отделяя бытие от небытия. Зенон Элейский в своих апориях апагогически пытается обосновать первую аксиому своего учителя. В частности, это относится к пространству и времени в апориях «Стрела», «Дихотомия», «Ахилес и черепаха». Именно элеаты (Парменид, Зенон Элейский) попытались, удерживая в не подвижности и неделимости бытие как таковое, онтологически обосновать «свободу в...» с ее предметной (не-энергичной стороны). Энергичная сторона получила свое обоснование, в частности, у Платона и неоплатоников в теории бытия как Единого. Принципиально важно отметить именно момент самодостаточности энергичного бытия, того, что занимает и не может не занимать, пусть часто в светском исполнении, место Бога или реально является Богом. Бог жив этой энергичной «свободой в...», предметность является его воплощения, результаты его творческих актов. Н. А. Бердяев, к примеру, считал «меон», первичную свободу даже фундаментальнее Бога, бытия. Не вдаваясь в тонкости религиозных и светских различий, подчеркиваем только одно: необходимо фиксировать энергичную фазу бытия человека, как «свободу в...» и обязательно включать ее в структуру события духа, не ограничиваясь предметно маскирующей суть дела точкой зрения. «Метафизическая технология» не может миновать фиксации и пристального рассмотрения этого ключевого методологического требования. Что касается третьей фазы, в которой происходит нисходящее влияние энергичности и мировоззренческая перестройка духовных установок человека, то в этом случае решающую роль играет та предметная форма, которая будет, по существу, матрицей, конституирующей моделью по отношению к любому предметному бытию человека.

Событие духа несет в себе некую избранную, предпочтительную предметную мыслительную форму, которая берет на себя, говоря синергетически, функцию аттрактора и по-своему упорядочивает весь строй предметного бытия человека. Результатом такого упорядочения выступает вся система ценностей человека, например, «*ordo amoris*» в теории М. Шелера. При этом из-за конкуренции предметного и энергичного начал в бы-

тии человека в конечном счете может победить пирамидальная или кольцевая формы системы ценностей. С учетом того, что энергичность предметна предельно, ею руководит такой табуирующий предметный «пустяк», как частица «не», которая оставляет энергичность в ситуации крайней неопределенности, а точнее определенности только этим самым «не», «не» обеспечивает именно кольцевой охват всех предметностей, подчеркивая только значимость их всех в структуре бытия человека. Ни одна из предметных сторон этого бытия не выступает пирамидально доминирующей, а само «не» из-за предметной неопределенности не в состоянии выделить какое-либо избранное для человека предметное качество. Все, что есть в бытии человека, на своем месте нужно и важно. Оно не может быть заменено чем-либо другим.

Совсем по-другому обстоит дело в случае пирамидального строения системы ценностей в бытии человека. Пирамидальность есть результат выделяющего избрания какого-либо предметного качества бытия или какого-либо человека в структуре предметного бытия, или какого-либо стиля жизни, предмета и тому подобное. Энергичность в некотором смысле лишается своей универсально любящей функции («Человек может любить только универсально», согласно П. Тейяру де Шардену) и сосредоточивается на том, что избранно среди предметностей бытия. Структура избранного предметного бытия автоматически становится конституирующей по отношению ко всему строю жизни человека. Все ее предметное своеобразие подчиняется форме бытия вершины ценностной пирамиды, которая выступает иерархией ценностей. Ценности утрачивают самодостаточность и самозначимость. Они значимы только в связи с предметной структурой их матрицы — с предметной структурой вершины иерархической, пирамидальной системы ценностей. Всю энергичную палитру ценностного бытия человека при этом зачастую захватывает убогая, выхолощенная, абстрактная ценность, которая раздувается самим строем жизни во весь горизонт, заставляя человека принимать свою порой безраздельную «глупость» за последнее слово цивилизации. Так и слышится чудовищный скрежет механической концептуальной матрицы, которая перемалывает все на своем пути, создавая безжизненные копии своего предметного содержания. Пирамидальная система ценностей уродует, в конечном счете, самое основу жизни, структуры, действительно порождающие жизнь. Так, к примеру, капиталистический строй жизни привел человечество к ситуации, когда «на место человека становится вещь, а на место вещи становится человек»

(К. Маркс). Пирамидальная система ценностей, фиксированная К. Марксом под названием «Форма прибавочной стоимости», принципиально утвердилась в умах людей объективно, минуя критическое отношение и разумный анализ. Энергичность в ее чистом — кольцевом — смысле предстает не как ценность, а как ценностно образующее основание, созидающее ценности. Так, в «Капитале» К. Маркса ценностно образующим основанием выступает абстрактный труд, который сам по себе не ценность, но образует многообразие ценностей (стоимостей). В религиозной традиции ценностно образующим основанием выступает Бог. Проблема ценностно образующего основания должна быть поставлена в современной аксиологии как самый существенный момент ее методологических ориентиров. Соответственно, вопрос о природе энергичности и ее демаркации с предметностью приобретет должное значение.

С учетом сказанного возможно осуществить анализ современной ситуации в культуре в целом и отдельных ее феноменов, а также оснований идентичности человека. Всякий период в истории человечества может быть представлен не только с его содержательной стороны, всегда предполагающей социокультурную «эмпирию», возрастающее разнообразие и множественность разнообразных элементов мира человека, но и с точки зрения сменявших друг друга культурных доминант, особенностям которых содержание соответствует. С доминантным положением в культуре мифологии, религии, науки в значительной степени связывается особый дух времени, его особая энергичность; культурными доминантами задаются основные тренды совместного и индивидуального бытия людей и особенности различных феноменов культуры.

Мир современного человека — это мир, возникший в процессе и результате становления и развития цивилизации техногенного типа с присущими ей идентификационными характеристиками, набором мировоззренческих доминант и смыслов, составляющих ее «культурно-генетический код». Определяя содержание такого кода, В. С. Стёпин связывает его с особым типом понимания человека, мира, целей и предназначения человеческой жизнедеятельности. Понимание человека как активно преобразующего мир деятельного существа, с точки зрения идеала творческой, автономной, суверенной личности определяет систему ценностей обществ данного цивилизационного типа, соответствует приоритетному положению науки в культуре [1, с. 73—79]. Двадцатый век внес существенное дополнение в «культурную матрицу»

общества техногенного типа: положение доминирующей ценности приобрели идеалы научно-технической рациональности. Это привело к появлению обратной ценностно-мировоззренческой установки и оформлению дилеммы «сциентизм — антисциентизм» в культуре, сохраняющей свое значение и в настоящее время [2, с. 3—7].

Чем ближе к сегодняшнему дню, тем чаще в характеристике социокультурной реальности, человеческого бытия прибегают к указанию на то, что соответствует роли и значению технологий. Техника и технологии — постоянные и взаимосвязанные элементы мира человека, однако, именно в последнее время уровень и качество жизни общества и человека, их будущее, специфику культуры начали оценивать с точки зрения состояния и перспектив развития технологий. Инновационные технологии применительно к любым сферам жизни и деятельности людей представляют собой на сегодня самостоятельную и универсальную ценность для всех обществ техногенного типа. По всей вероятности, эти технологии следует учитывать при определении культурно-генетического кода современного этапа развития техногенной цивилизации, поскольку их наличие не нейтрально по отношению к пониманию настоящего и будущего человека и его мира (социальности и культуры), целей, идеалов и смысла деятельности.

Техника как объект философского осмысления имеет длительную историю. Хотя только с середины XIX века, когда присутствие техники стало очевидным влиятельным фактором в жизни цивилизованного человечества, философская рефлексия над техникой начала приобретать все более критический характер, учитывать неоднозначность феномена техники. В XX веке к его существованию и смыслу обратились многие, в том числе, крупнейшие мыслители, ученые и философы — О. Шпенглер, Н. А. Бердяев, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Л. Мэмфорд, Ж. Эллюль и др. Как это не раз бывало в истории философии, техника стала тем предметом, посредством которого философия вновь, в новых условиях, вернулась к своим принципиальным, фундаментальным вопросам — о мире, человеке, культуре, времени в его разных модусах, добру и злу, свободе и ответственности и прочих. Вопрос о технике обернулся вопросом о человеке.

Что касается технологии вообще и конкретных технологий, то как самостоятельный, отличный от техники, феномен, особенно в связи с его антропологическими и культурными смыслами, они привлекли внимание философов позже. Первоначально техника и технологии особо не различались. Возрастанию внимания философов к технологиям

способствовало то обстоятельство, что они стали не просто неотъемлемым элементом мира человека, но в этом мире не осталось нетехнологизированных лакун. Разработка и внедрение специальных технологий даже в то, что связано со сферами приватной, интимной жизни людей, пространство их духовной жизни на сегодняшний день является уже привычным и даже востребованным.

«Технология является социально приемлемой формой организации использования техники на основании научного знания (в древности — обыденного знания). Технологии основаны на знании (позднее — на науке), и чем выше уровень технологического развития, тем большая последовательность действий и объектов включается в технологию, тем жестче связь между ее элементами. Причем объектом преобразования выступает не только живая и неживая природа, но и социальная организация общества, и, конечно, сам человек во всем разнообразии своих психических и соматических проявлений» [3, с. 30]. Кроме того, и сам человек, его природа уже достаточно давно являются сферой применения современных технологий, не только медицинских и биомедицинских, связанных с поддержанием здоровья человека, но и с обоснованием возможности полной его трансформации, претензией на создание постчеловека у представителей трансгуманизма. Уровень развития технологий, их современные возможности и перспективы не раз становились объектом критического исследования, осмысления и обсуждения. Достаточно указать на концепцию «технологической сингулярности» (И. Гуд, Р. Курцвейл и др.), остающуюся уже несколько десятилетий предметом не только научных и общественных дискуссий, но и порождающую многочисленные произведения писателей-фантастов, кинематографистов. Однако не столько сами по себе технологии в их стремительном количественном и качественном развитии, сколько перспективы человека как существа и человечества являются предметом озабоченного внимания. Р. Курцвейл указывает на 2045 год как время, когда «безвозвратно перевернется» жизнь человека, не только исчезнут границы между физическим, биологическим и небологическим в человеке, но последнее постепенно станет более значимым и вполне достаточным для того, чтобы обойтись без наличия биологического.

Заключение

Проблема предметного и преодоления отчуждения человека в культуре

О «технологическом взрыве» как одном из трех главных вызовов XXI века пишет Ю. Н. Харари, указывая на перспективу «взлома человека» со

стороны «подрывных технологий» (disruptive technologies), искусственного интеллекта [4]. Речь в данном случае идет не только о том, что касается биологической, естественной природы человека (его тела, интеллекта, мышления, памяти, чувств), но и о многочисленных последствиях для его социального бытия: от появления «бесплезных людей» для различных сфер совместной жизни (экономической, политической), вытесненных за ненадобностью техникой, до новых форм социального неравенства, насилия, порабощения в различных их обликах на фоне развития цифровых технологий. Могущество, расширяющийся спектр возможностей этих технологий увлекает, они становятся новой формой «прельщения» (термин Н. А. Бердяева) для человека. Но это же ставит существование человека как самобытного, самостоятельного, уникального существа под вопрос, который вряд ли является осознанным в массовом сознании.

Как известно, Бердяев различал разные формы рабства человека, в том числе форму рабства у природы, являющуюся в его философии противоположностью свободы, личности, духа. При этом философ различал «элементарные» и «утонченные» формы рабства и прельщения человека у природы. Технику, техническую власть он связывает со стремлением человека освободиться от насилия над ним природной необходимости, на рабство у которой «он не дает сознательного согласия». Благодаря технике человек «частично освобождается от рабства у стихийных сил природы, но легко попадает в рабство у самой созданной им техники» [5, с. 58]. Современные технологии как никакие прежние технологии, созданные человеком, демонстрируют высокую степень его свободы от сил природы. Область невозможного для проникновения «hi-tech» выглядит стремительно сокращающейся, увлекая за собой человека. Если когда-то человеку требовались технологии для решения поставленных им задач, то в настоящее время есть ощущение, что технологии требуют человека в удобном для себя «формате». Соответствуя характеристике, связанной, по Н. А. Бердяеву, с «элементарной формой» рабства, отношение человека к некоторым из современных технологий (информационно-коммуникационных, в первую очередь) в то же время вполне может быть представлено через признаки его «утонченных» форм. Эти формы отличаются тем, что человек дает на них согласие и готов их «пережить экстатически»; в них присутствует добровольное подчинение человека тому, что притягивает его своим величием, соединяет с целым миром как своеобразным космосом, в который

способно переместиться практически все содержание человеческой жизни.

С. А. Смирнов, рассуждая об антропологическом смысле умных технологий, связывает ситуацию отношения человека к цифре с «глубинным, неизбывным, смертельным, онтологическим соблазном», который ему нравится, поддавшись которому очарованный им человек сам идет ему навстречу, не ставит себя под вопрос и не замечает для себя опасности. Суть онтологического соблазна в том, что «человек впервые испытывает искушение отказаться от самого себя... от своей собственной нормы». Добровольно и с воодушевлением соглашаясь передать свои человекообразующие функции умным гаджетам, человек втягивается в процесс «жизненного аутсорсинга» [6, с. 23—24]. Тренд на «уход» человека как самостоятельного субъекта является следствием, логическим завершением того, что связано с общей логикой утверждения себя человеком в мире за счет технико-технологического самоусиления. Но в итоге это оборачивается его ослаблением. На фоне возможностей современных технологий возможности человека самого по себе меркнут, уже не его способности, а способности технологий поражают воображение, самооценку человека не выглядит безусловно несомненной. «Онтологический соблазн» прямо указывает на антропологическую границу, которая задана не присутствием технологий в нашей жизни, она — в самом человеке. Техника и технологии, в том числе и соблазняющие современного человека, являются лишь ответом на внутренний соблазн человека быть сильным. Новые технические средства появлялись в истории в ответ на очередной запрос человека в еще большей способности овладеть миром объектов. Этот соблазн лежит в основе того отношения человека к себе и миру, того понимания себя и мира, которые связаны с субъект-объектной парадигмой мышления и действия. Она не раз подвергалась критическому анализу, поскольку чрезвычайно «огрубляет», прямолинейно сводит действительную сложность человеческого бытия, упрощая и редуцируя несводимое человеческое до схематичного человека-субъекта, а мир до объекта. Но то, что упрощено и функционально определено, алгоритмизируется, становится технологизируемым и воспроизводимым в своих стандартных качествах.

Для современного человека технологический мир — привычная и комфортная среда обитания, в которой разворачивается, осуществляется человеческое существование. Эта среда — не просто инструментальное дополнение человека, она активна по отношению к нему, навязывает ему

«средовые архетипы, ритмы функционирования, эстетические образы и тому подобное» [7]. По характеристике Ж. Эллюля, это среда, «изнутри которой человек живет, чувствует, мыслит, приобретает опыт. Все глубокие впечатления, получаемые им, приходят к нему от техники. Решающим фактором является заполнение нашей мысли, как и нашей чувственности, механическими процессами» [8, с. 148]. Однако это не означает, что задача не потерять себя в этой среде для человека неразрешима. Технологии, чего бы они ни касались, предполагают объективирование. Но именно та сложность, которой отличается действительный человек как целостность, его принципиальная несводимость в качестве целостного и является «фактором защиты» от абсолютного захвата человека техникой и технологиями. Альтернативой рабству человека во всех его формах, в том числе и рабству, связанному с цивилизационными достижениями человечества, Н. А. Бердяев полагал свободу человека в духе. Духовное начало, свойственное человеку, недетерминировано миром и противостоит любым объективациям. При этом человек в своей истории создал множество способов как возвысить, так и «обуздать» это свободное начало, как выявить его, поддержать, так и допустить «забвение» духа, подавление его.

О необходимости антропологической альтернативы тренду «ухода» человека, об антропологической платформе, которая должна быть у национальной технологической инициативы, пишет С. А. Смирнов, связывая эту альтернативу с тем, в чем человек не может быть вытеснен и заменен никакой техникой, что он может осуществить только сам — с различными антропологическими практиками «испытания, преобразования, становления и развития человека», которые восстанавливают «норму человека» [6, с. 26]. А технологии, которые при этом имеются в виду — это гуманитарные технологии, «развивающие базовые качества человека (мышления, воображения, воли...), это технологии, в которых человек воспроизводится не как частичный, редуцированный, а как целостный, «полный» [9, с. 76]. Это по смыслу соответствует тому, что имеется в виду в концепте «заботы о себе», известном еще с античных времен и актуализированном в XX веке П. Адо и М. Фуко. Согласно Фуко, «технологии себя, позволяющие индивидам, самим или при помощи других людей, совершать определенное число операций на своих телах и душах, мыслях, поступках и способах существования, преобразуя себя, ради достижения состояния счастья, чистоты, мудрости, совершенства или бессмертия» [10, с. 100].

Технологии себя, прямо обращенные к преобразованию человека, следует отнести в силу этого к подлинно высоким технологиям. Фуко поясняет, что «забота о себе», соответствующая принципу «позаботься о самом себе» — это именно многообразии практик, исторически изменявшихся в соответствии с культурой определенного времени. Каждая из этих технологий связана с опытом самопознания. Фуко не случайно писал о том, что дельфийский принцип «познай самого себя» в греческих и римских текстах всегда был связан с принципом «позаботься о самом себе» («интересоваться собой», «заниматься собой»). И только при том, что забота о себе становилась реализуемой, действенным оказывался и принцип «познай самого себя», который имел значение как «технический совет» для обращения к оракулу с пониманием того, о чем просишь у него совета. В дальнейшем оба принципа оказались разделенными, и принцип «познай самого себя», по словам Фуко, «затмил» принцип «позаботься о самом себе». В каждой из технологий себя человек обеспечивал себе возможность понять себя как какую-либо форму «Я». Познанное о себе в технологиях заботы человек закреплял в дальнейшем в истории культуры в разных видах научного знания, «играх истины», каждая из которых ограничивает человека, подчиняет его как нераздельную целостность частным целям. Выстраивая определенное предметное знание о себе, человек допускает аскезу, отказываясь

в самом себе от чего-либо. То же относится и к иным технологиям, к которым Фуко относит технологии производства, позволяющие человеку производить, трансформировать или манипулировать вещами; технологии знаковых систем, позволяющие использовать знаки, значения, символы или сигнификации; технологии власти, определяющие поведение индивидов и подчиняющие их определенным целям или силам посредством объективации субъекта. Все технологии сосуществуют, каждая значима в жизни людей. Каждая — указание не только на степень овладения предметным миром со стороны человека, но и на то, что он есть сам. Вопрос о технологиях и связанных с ними способах предметного бытия человека — вопрос об идентичности человека. Поэтому, увлекаясь и втягиваясь в гонку научного знания, научно-технический и технологический прогресс, человек стоит перед угрозой окончательного погружения в «игры» и забвения «истины» о себе, отречения от себя. С этой точки зрения важно осознавать и гуманитарные, антропологические следствия цифровизации. Снабжая человека невиданным до их появления удобствами, цифровые технологии тоже подчиняются общей логике развития — возрастание их возможностей связано с расширением сферы аскезы со стороны человека. Содержание аскезы, как и содержание технологий напрямую зависит от предметной определенности деятельности человека.

Список источников

1. Стёпин В. С. *Философская антропология и философия культуры*. М. : Академический проект ; Альма матер, 2015. 542 с.
2. Миронов В. В. *Образы науки в современной культуре и философии*. М. : Гуманитарий, 1997. 254 с.
3. Миронов А. В. *Философия науки, техники и технологий*. М. : МАКС Пресс, 2014. 272 с.
4. Харрари Ю. Н. 21 урок для XXI века. Синдбад, 2019. 416 с. URL: <https://www.labyrinth.ru/books/703577/> (дата обращения: 09.03.2022).
5. Бердяев Н. А. *О рабстве и свободе человека // Царство духа и царство Кесаря / сост. и послесл. П. В. Алексеева ; подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой*. М. : Республика. 1995. 383 с.
6. Смирнов С. А. *Человек и цифра: история соблазна // Вестник Челябинского государственного университета*. 2021. № 8 (454). С. 22—29.
7. Розин, В. М. *Философия науки и техники*. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/6309> (дата обращения: 09.03.2022).
8. Эллюль Ж. *Другая революция // Новая технократическая волна на Западе / сост. и вступит. статья П. С. Гуревича*. М. : Прогресс. 1986. 451 с.
9. Смирнов С. А. *Антропологическая платформа для национальной технологической инициативы (приглашение к дискуссии) // Философская антропология*. 2018. № 2. С.69—80.
10. Фуко М. *Технологии себя // Логос*. 2008 № 2 (65). С. 96—122. URL: http://www.intelros.ru/pdf/logos_02_2008/04.pdf (дата обращения: 09.03.2022).

References

1. Styopin VS. *Filosofskaya antropologiya i filosofiya kul'tury*. Moscow: Akademicheskij proek, Al'ma mater; 2015. 542 p. (In Russ.).

2. Mironov VV. Obrazy nauki v sovremennoj kul'ture i filosofii. Moscow: Gumanitarij; 1997. 254 p. (In Russ.).
3. Mironov AV. Filosofiya nauki, texniki i tehnologij. Moscow: MAKS Press; 2014. 272 p. (In Russ.).
4. Harrari YuN. 21 urok dlya XXI veka. Sindbad, 2019. 416 p. (In Russ.).
5. Berdyaev NA. O rabstve i svobode cheloveka, In: Czarstvo duxa i czarstvo Kesarya. Moscow: Respublika; 1995. 383 p. (In Russ.).
6. Smirnov SA. Chelovek i cifra: istoriya soblazna. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2021;8(454):22-29. (In Russ.).
7. Rozin VM. Filosofiya nauki i texniki. Available from: <https://gtmarket.ru/library/articles/6309>. (In Russ.).
8. Ellyul' Zh. Drugaya revolyuciya. In: Novaya texnokratich. volna na Zapade. Moscow: Progress; 1986. 451 p. (In Russ.).
9. Smirnov SA. Antropologicheskaya platforma dlya nacional'noj texnologicheskoy iniciativy' (priglasenie k diskussii). *Filosofskaya antropologiya*. 2018;2:69-80. (In Russ.).
10. Fuko, M. Texnologii sebya. *Logos*. 2008;2(65):96-122. Available from: http://www.intelros.ru/pdf/logos_02_2008/04.pdf. (In Russ.).

Информация об авторах

Невелев А. Б. — доктор философских наук, профессор.

Невелева В. С. — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и культурологии.

Information about the authors:

Nevelev A. B. — Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy of the Faculty of Eurasia and the East.

Neveleva V. S. — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies.

Статья поступила в редакцию 15.04.2022; одобрена после рецензирования 30.04.2022; принята к публикации 05.06.2022.

The article was submitted 15.04.2022; approved after reviewing 30.04.2022; accepted for publication 05.06.2022.

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.
The authors declare no conflicts of interests.