

**НИКОЛАЙ ВИКТОРОВИЧ РАЗУВАЕВ**

УДК 130.2

доктор юридических наук, доцент,  
заведующий кафедрой гражданского  
и трудового права Северо-Западного  
института управления Российской академии  
народного хозяйства и государственной службы  
при Президенте РФ,  
Санкт-Петербург, Россия  
nrasuvaev@yandex.ru

## **ТИПЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И СМЫСЛОВАЯ РЕЛЕВАНТНОСТЬ КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ: ОТ КЛАССИКИ К ПОСТНЕКЛАССИКЕ**

*Аннотация:* В статье рассматривается проблема смысловой релевантности культурных ценностей. В работе показано, что в условиях цифрового поворота происходит радикальная трансформация культурной реальности, затрагивающая ее основополагающие характеристики (такие, как культурное пространство/время, а также вещественное и нарративное измерения культуры). Очевидно, что столь радикальные трансформации не могут не затронуть и аксиологического измерения культуры, следствием чего становится утрата ценностями их смысловой релевантности, представляющая собой один из аспектов проблематизации культуры в цифровой среде. По мнению автора, подобная проблематизация, затрагивающая смысловую релевантность ценностей, при всем ее радикализме, не является чем-то уникальным. Похожие ситуации возникали в исторической ретроспективе, в условиях смены типов рациональности. В работе показано, что переход от классической рациональности к неклассической влек за собой столь же радикальный культурный поворот, результатами которого стали аксиологический релятивизм и признание контекстуальной детерминированности культурных ценностей, ставшие примечательными особенностями духовной ситуации XIX–XX вв. В работе делается вывод о том, что ответом на утрату

смысловой релевантности культурных ценностей должно стать появление нового типа рациональности (рациональности постнеклассической), способного обеспечить процедурные условия консенсуса по поводу эпистемологических, моральных и эстетических ценностей современной культуры.

*Ключевые слова:* культура, культурная реальность, цифровая трансформация культуры, типы рациональности, культурные ценности, классика, неклассика, постнеклассика.

*Для цитирования:* Разуваев Н.В. Типы рациональности и смысловая релевантность культурных ценностей: от классики к постнеклассике // Studia Culturae. 2024, 4 (62). С. 39–61. DOI: 10.31312/2310-1245-2024-62-39-61.

**NIKOLAY V. RAZUVAEV**

Dr Sci. (Law), Associate Professor,  
Head of department of civil and labor law of  
North-West Institute of Management of  
the Russian Presidential Academy of National Economy  
and Public Administration,  
St. Petersburg, Russia  
nrasuvaev@yandex.ru

## **TYPES OF RATIONALITY AND THE SEMANTIC RELEVANCE OF CULTURAL VALUES: FROM CLASSICAL TO POST-NON-CLASSICAL**

*Abstract:* The article deals with the problem of semantic relevance of cultural values. The paper shows that under the conditions of the digital turn, a radical transformation of cultural reality is taking place, affecting its fundamental characteristics (such as cultural space/time, as well as the material and narrative dimensions of culture). Obviously, such radical transformations cannot but affect the axiological dimension of culture, resulting in the loss of values' semantic relevance, which is one of the aspects of the problematization of culture in the digital environment.

In the author's opinion, such problematization, which affects the semantic relevance of values, despite its radicalism, is not unique. Similar situations have arisen in historical retrospect, in the context of changing types of

rationality. The paper shows that the transition from classical to non-classical rationality entailed an equally radical cultural turn, which resulted in axiological relativism and recognition of the contextual determinacy of cultural values, which became notable features of the spiritual situation of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries. The paper concludes that the answer to the loss of semantic relevance of cultural values should be the emergence of a new type of rationality (post-nonclassical rationality), capable of providing procedural conditions for consensus on epistemological, moral and aesthetic values of modern culture.

**Keywords:** culture, cultural reality, digital transformation of culture, types of rationality, cultural values, classical, nonclassical, post-nonclassical.

**For citation:** Razuvaev N.V. Types of Rationality and the Semantic Relevance of Cultural Values: from Classical to Post-Nonclassical // *Studia Culturae*. 2024, 4 (62). P. 39–61. DOI: 10.31312/2310-1245-2024-62-39-61.

## Цифровой поворот и его культурологическое значение

Цифровой поворот в культуре выводит на передний план такие проблемы, обсуждение которых приобретает поистине глобальные масштабы, причем тотальность дигитального поворота, не оставляющего гуманитариям места для свободной рефлексии, загоняя их в относительно узкую воронку тем, имеющих большее или меньшее отношение к цифровизации и цифровым технологиям, иронически оттеняется отсутствием в интеллектуальном дискурсе семиотических средств, необходимых не только для решения актуальных проблем, но даже для их правильной постановки. Речь идет, в частности, об определении места нынешней культурной ситуации на шкале времени, препятствующего заданию темпорального фрейма, который служит необходимым условием и отправной точкой для любого дальнейшего теоретизирования.

Легко заметить те практически непреодолимые лексические затруднения в нахождении временного признака, способного адекватно охарактеризовать социокультурные

пропозиции цифровой эпохи в измерениях прошлого, настоящего и будущего. В самом деле, с наступлением постсовременности, прилагательное *современный* утратило ранее присущую ему определенность, зафиксированную в толковых словарях русского и других языков, приписывающих презенсу значение абсолютно длящегося настоящего в противоположность завершенному или незавершенному прошлому, с одной стороны, и не наступившему еще будущему, с другой.

С приходом века постмодерна лишь обыденному, повседневному словоупотреблению, но никак не специальной научной речи, осталась доступной роскошь доверяться мнимой достоверности словарных значений. Напротив, социально-гуманитарный дискурс все более стремится избегать использования соответствующего термина в приложении к текущему культурному состоянию, дабы не провоцировать двусмысленности и многозначности восприятия, относящего понятие «современный» к эпохе модерна, которая, согласно всеобщему признанию, уже завершилась, сменившись постмодерном, постпостмодерном и иными темпоративами, приобретающими тенденцию либо поглощать настоящее, либо вытеснять его в физическое или историческое прошлое.

Мы наблюдаем тем самым стремительную инфляцию будущего, имеющего при этом настолько общий характер, что неизбежно присущие ему смысловые лакуны и пустоты не заполняются каким-либо конкретным содержанием, но при этом занимают все больше места в гуманитарно-научной картине мира [1; 2; 3]. Одновременно, самым парадоксальным образом, будущее перестает привлекать к себе внимание, а рефлексия относительно грядущего состояния социальной и культурной реальности, и неизбежно связанные с нею попытки спрогнозировать перспективы и пути развития человечества, вызывают все меньшую заинтересованность [4, с. 19].

Отсюда напрашивается вывод о том, что дигитализация культурных феноменов оказала решающее влияние на

переформатирование культуры, начиная с таких ее базовых онтологических характеристик, как пространство и время. Результатом подобного переформатирования становится проблематизация ключевых категорий, ранее составлявших суть культуры, придавая ей стабильность и способность к динамике. В условиях цифрового поворота проблематизируются как слова, так и вещи, если под вещами понимать не просто материальные предметы окружающего мира, но прежде всего конструкты, создаваемые в соответствии с базовыми интенциями, которые характерны для любой культуры и выступают необходимыми предпосылками творческой деятельности<sup>1</sup>.

В цифровой реальности вещи утрачивают свою идентичность, переходя в виртуальное пространство, где стирается отчетливая граница между материальностью вещи и ее образом, выполняющим к тому же отчетливую утилитарную функцию, ранее считавшуюся присущей скорее предметам, чем идеальным структурам. В свою очередь, виртуализация предметного измерения культурного пространства фатальным образом повлияла на большие и малые нарративы, — начиная с элементарных коммуникаций, целиком лежащих в горизонтах жизненного мира, и заканчивая великими нарративами философских и научных систем.

Рассмотренные изменения затрагивают саму сущность культуры как смыслопорождающего механизма. Не будет преувеличением утверждать, что дигитализация придала мощный стимул к мультиплицированию культурных смыслов, истинностная и нормативная релевантности которых оказываются явно недостаточными для того, чтобы оказывать

---

<sup>1</sup> Ощущение сконструированности мира вещей особенно обострилось в начале минувшего столетия, задолго до цифровой революции. Уже в произведениях Р.М. Рильке содержится, наряду с авангардистским пафосом рукотворности предметной реальности, призыв вернуться к естественным истокам этого мира, к тем корням, из которых, подобно растениям, берут свое начало любые вещи. См.: [5, с. 156].

воздействие на субъектов культурной коммуникации. Как следствие, последние, лишённые четких поведенческих ориентиров, оказываются запертыми в ловушке бессмысленности виртуализирующегося социокультурного пространства. Иного и не приходится ожидать, коль скоро отсутствует внятное, прежде всего ценностное, различие между истиной и заблуждением, добром и злом, красотой и безобразием, противоположность между которыми ощущается как мнимая в контексте тотального эпистемологического, нравственного и эстетического релятивизма эпохи цифровой трансформации.

Логическим следствием проблематизации культурного пространства становится и утрата определенности культурным временем, о которой выше шла речь. В частности, утратил свой смысл образ истории как прогрессивного движения из прошлого в будущее, сопряженного с накоплением смыслов, ростом знаний, а также с неизбежным совершенствованием результатов нравственной и эстетической деятельности. В постисторическую эпоху не только история, но и сама дихотомия настоящее/будущее перестает восприниматься как нечто заслуживающее доверия, а следовательно, постмодерн, вытеснивший современность в область исторического прошлого из переходного и промежуточного отрезка исторического времени превращается в состояние перманентного кризиса, в нечто такое, что, по всеобщему признанию, должно, но никак не может завершиться.

Именно поэтому для адекватного описания происходящих на наших глазах культурных изменений требуется прежде всего найти такой понятийный ряд, который, позволяя расположить различные состояния социокультурной реальности в качестве последовательно сменяющих друг друга дуга на шкале времени, был бы лишен той чисто формальной привязки к физическому времени, в котором абстрактное прошлое сменяется настоящим, в свою очередь перетекающим в не менее абстрактное будущее. Создание подобного понятийного

ряда выступает необходимой предпосылкой для общей теории социокультурных изменений, приобретающей особенную актуальность в условиях цифрового поворота.

### **Единство истинности и значимости как идеал классической рациональности**

Средствами решения задачи, о которой идет речь, располагает наука, имеющая своими предметами не только внешнюю эволюцию культурных феноменов в ее наиболее наглядных проявлениях, но и способы внутренней организации этих феноменов, структурно представляющих собой значащую связь соотнесенных друг с другом элементов, причем соотнесенных не только в последовательности, но и в совместном сосуществовании. Мы имеем в виду лингвистику, которая, начиная с XVII столетия, выступая образцовой моделью культуры, дает в руки других наук понятийный аппарат, использование которого позволяет достичь высокой степени точности и верифицируемости результатов, освободившись одновременно как от поверхностных псевдофилософских спекуляций, так и от плоской фактографичности, выхолащивающей научное знание.

Вот почему именно у лингвистики восприняли другие гуманитарные науки парадигмы описания культурной реальности, последовательно сменявшие друг друга по мере трансформации самой этой реальности, а именно универсальную грамматику, возникшую на рубеже XVI–XVII веков, сравнительно-исторический подход, созданный Боппом и Гумбольдтом в начале XIX столетия и, наконец, структурный подход, достигший своего расцвета к середине минувшего столетия. Именно смена перечисленных парадигм, формирующихся в недрах лингвистики и затем властно распространяющих свою экспансию на все прочие области культурного знания навела Мишеля Фуко на мысль о том, что в основе

гуманитарных наук, по крайней мере, с начала века Возрождения, лежат особого рода исторические априоры, в рамках которых «познания, рассматриваемые вне всякого критерия их рациональной ценности или объективности их форм, утверждают свою позитивность и обнаруживают, таким образом, историю, являющуюся не историей их нарастающего совершенствования, а, скорее, историей условий их возможности» [6, с. 34].

Эти исторические априоры, названные «эпистемами», не просто дают ответ на вопрос, как возможно знание о культуре, но и само воспроизводство культурных феноменов, подобно тому как парадигмы языка (также являющиеся историческими априорами) задают условия возможности не только описания языковых структур, но и самой речи. Вместе с тем кажется очевидным, что поверхностные структуры языка, равно как и само познание, необходимо предполагающее внешнее выражение в доступных для адресатов формах, коренятся в мышлении, которое воспринимает мир сквозь призму лингвистических категорий, но одновременно и задает эти категории, реализуя в них свою способность к универсализации реальности, конструируемой на основе единичных эмпирических данных, из которых мышление творит свои объекты<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> По словам В.Б. Шкловского: «Одна национальная культура отличается от другой культуры особенностями своего понятийного строя, тем как она обращается с миром действительности, делит его, как она его расчленяет и как она обращается с каждой такой частью и с единством этих частей. При сравнении, при сопоставлении, сближении различных национальных характеров, то есть при сближении различных понятийных и одновременно как бы по-разному чувствующих систем, при сопоставлении, другими словами, различных слепков с действительности, возникают удивляющие вещи, реальность которых, в свою очередь, обладает и явной реальностью, и условностью, и снова нереальностью». См.: [7, с. 136–137].

Констатация указанного обстоятельства дает возможность сделать следующий шаг, обратившись от эпистем как исторических априори к типам рациональности, являющимся теми более широкими смысловыми контекстами, в рамках которых эти эпистемы превращаются из «вещей в себе», лишенных динамического измерения, в частные проявления стадийности человеческой культуры, неразрывно связанные как с предшествующим, так и с последующим ее развитием. По мнению М.К. Мамардашвили, являвшегося одним из тех мыслителей, кто впервые ввел понятия классической и неклассической рациональности, в основе классической рациональности лежит «идея внеличного естественного порядка, бесконечной причинной цепи, пронизывающей все бытие, трансцендирующей помещенного в него человека и обладающей при этом рационально постижимой структурой. Это образ мира “как он есть”, независимо от человека и человечества, живущего своей естественной жизнью, несоизмеримой с возможностями человеческого вмешательства и решения» [8, с. 378].

Напротив, для рациональности неклассической, проблематизирующей эту объективную реальность, которая противостоит субъекту в акте познания, противоположность этих двух полюсов является лишь относительной. В самом деле, для неклассического мышления деятельность онтологического, эпистемологического и праксеологического субъекта в той же мере является условием существования реальности и залогом ее бытия, в какой эта последняя предопределяет существование субъекта. Эта взаимообусловленность онтологических полюсов реальности, с одной стороны, выступает предпосылкой для ее активных трансформаций (самоорганизации и саморазвития), источником которых выступают акты культурного творчества человека, буквально созидającego реальность, становящуюся культурным феноменом во всех своих проявлениях.

С другой же стороны, результатом проблематизации становится кризис культуры, достигший своего апогея в условиях цифрового поворота, лишившего человеческую индивидуальность ее прочного смыслового ядра и одновременно сделавшего ускользающе зыбким мир вещей и явлений. Ведь коль скоро всякий акт познания «оказывается проблематичным и обремененным предпосылками, требующими выявления и вынесения на свет божий, то исчезают прозрачность бытия “вселенной объектов” и непрерывность порядка в ней: сцепление этих предпосылок и условий, с одной стороны, и непрерывный ход процессов в отражаемой действительности, с другой, не могут быть охвачены и пройдены одним движением ума. Уяснить себе ставшее вдруг плотным тело нельзя теми же актами саморефлексивной и тождественной себе мысли, какими в сознании даны и прояснены внешние содержания» [8, с. 411].

Введение категорий классической и неклассической рациональности, таким образом, позволило переформатировать *хронотоп* культурной реальности, заменив градации прошлого, настоящего и будущего на его временной шкале классикой и неклассикой, имеющими более содержательный характер, чем привычные для нас древность, средние века, современность и постсовременность. При чем классика охватывает собой разнообразные состояния культуры — от античности до века Просвещения, — уже ставшие достоянием свершившегося прошлого, тогда как неклассика не просто тождественна настоящему, но включает в себя будущее, по крайней мере, настолько, насколько это будущее определяется кризисными явлениями и служит предметом не столько твердого знания, сколько предположений и догадок.

В рамках классической рациональности культура в ее онтологическом измерении мыслится в виде совершенных форм, чья действительность укоренена в реальности самой природы или даже сверхприродного мира, мира Божественного

Откровения, сообщающего культурным творениям устойчивость и неизменность. Впервые, как известно, подобная установка была реализована еще Платоном, ставшим провозвестником или даже первым представителем классического миропонимания. Историками философии принято считать Платона родоначальником объективного идеализма («линия Платона»), противопоставляя его воззрения античному и современному материализму («линии Демокрита») [9]. При этом упускают из виду, что характерные особенности античного мышления и языка не позволяли оперировать категориями идеального и материального в отрыве друг от друга, а тем более в их противопоставлении друг другу.

В самом деле, даже беглый смысловой анализ основных понятий платоновской философии (таких, как «эйдос», «идея», «логос» и т.п.) позволяет сделать вывод о том, что их совершенство и заведомое превосходство над земными вещами, позволяющие выступать этим культурным формам первопричиной бытия материальных предметов, кроется не в идеальности, то есть не в отсутствии материального субстрата, как таковом, но в категориальной общезначимости [10, с. 230–231], собственно, и выступающей важнейшим свойством классического типа культуры, концентрированным выражением которого служили как античный, так и современный платонизм<sup>3</sup>.

Таким образом, в парадигме классической рациональности не существовало непроходимых границ между культурными смыслами и природой, являвшейся, так сказать, «идеальной культурой», культурой *par excellence*. Для Платона,

---

<sup>3</sup> Отметим, что в многочисленных диалогах Платона эйдосы соотносятся не с природными объектами, а с вещами *рукотворными* («эйдос стола», «эйдос чаши», «эйдос ложа»), что дает основание видеть в эйдосах феномены именно культуры, а не природной или сверхприродной реальности, как это нередко происходит. См.: [11, с. 391].

убежденного в том, что истина, благо и красота есть по природе своей (и эйдетически) одно и то же, вопрос о дихотомии природы и культуры еще не стоял, поскольку естественные законы и волеустановленные правила поведения мыслились им в качестве различных аспектов всеобщего порядка вещей во Вселенной, частью которого выступал и человек [12, с. 270–296]. Даже извечный оппонент Платона Демокрит придерживался того же мнения, утверждая в одном из своих сочинений, что Афина Тритогения (Трижды рожденная) недаром рассматривается как разумность, ибо «из разумности рождаются следующие три вещи: благостно мыслить, безупречно говорить, должное делать» [13, с. 32].

### **Смысловая релевантность культурных ценностей в контексте неклассической рациональности**

Свое наивысшее выражение классический идеал рациональности нашел в триедином основном вопросе философии И. Канта, создавшем идейные предпосылки для осмысления природы и сущности культурных ценностей, которые лежат в основе социальных норм, не только принципиально отличающихся от природных законов, но и во многих отношениях противоположных им. Вместе с тем, Кант все еще остается в рамках классической парадигмы рациональности, поскольку не исключает хотя бы гипотетическую возможность того, что законы чистого разума и максимы разума практического имеют единую природу, что позволяет устранить антиномию должного и сущего, разрешению которой фактически посвящены основные кантовские работы.

По словам философа, «необходимая связь надежды на блаженство с неустанным стремлением сделать себя достойным блаженства не может быть познана разумом, если положить в основу только природу, а должна быть предметом надежды в том случае, если высший разум, повелевающий

согласно моральным законам, будет положен в основу и как причина природы» [14, с. 663]. Тем самым Кант выступает против исключения фактора свободы из сферы действия природных законов. Учитывая непознаваемость мира вещей в себе (*Dingen an Sich*), невозможно утверждать, что эти вещи в своем скрытом от постижения чистым разумом бытии подчиняются не человеческой свободе, а лишь природной необходимости.

Напротив, для Канта имеются достаточные основания полагать, что свобода, являющаяся основным предикатом человеческого бытия, диктует законы чистого разума в той же мере, что и законы разума практического. А потому, в практическом плане целесообразно полагать, что мир природных явлений, подобно культурной реальности, является царством свободы, имеющей, следовательно, универсальный характер для человека как разумного существа во всех ипостасях его бытия. Вместе с тем именно кантовская критика придала мощный импульс проблематизации классической рациональности, результатом чего стало, с одной стороны, отделение мира природных законов от мира культурных ценностей и, с другой стороны, внутренняя дифференциация этих последних на три противоречащих друг другу аксиологических группы, а именно на ценности *познания*, *этические*, или поведенческие, ценности, и *эстетические* ценности, или ценности художественного восприятия.

В парадигме неклассической рациональности все перечисленные группы ценностей лишены своего естественного основания, поскольку не имеют референтов в виде явлений и процессов, происходящих в природном мире, будь то мир физических явлений или живой природы. Иными словами, культурные ценности выступают необходимым проявлением той «естественной искусственности», которая характеризует самого человека, лишенного особого места в реальности неорганической или органической природы, не закрепленного

в этой реальности и, следовательно, нуждающегося в обосновании собственного бытия, становящегося ускользающе зыбкой по мере того, как в ходе исторической эволюции совершенствовались неестественные и сверхъестественные навыки человеческого существа (в частности, навыки прямохождения и орудийного производства) [15, с. 251].

Уже давно было замечено, что уязвимость человека как живого существа, с одной стороны, уменьшается благодаря этим навыкам, позволяющим успешно добывать пищу, строить жилища, шить одежду, делающих человека менее зависимым от неблагоприятных условий внешней среды. С другой стороны, с каждым из этих навыков человеческое существо становится все более эксцентричным, меняется его положение в окружающем мире, а это, в свою очередь, трансформирует структуры внешней реальности таким образом, что человеку всякий раз приходится к ним приспосабливаться заново, перестраивая себя не только физически или психологически, но и онтологически, в плане собственного бытия.

Вот почему культура и культурные ценности выполняют компенсаторную функцию, восполняя биологическую недостаточность человека за счет активизации его творческих способностей. Как и другие феномены культурного мира, ценности являются результатами творческой активности людей, воплощающими в себе разнообразные смыслы, обеспечивающие укоренение в реальности человека, но уже не как биологического существа, а как творца культуры и участника культурной коммуникации. Вместе с тем эта компенсаторность, как это становится все более очевидным, обладает лишь ограниченной эффективностью, поскольку сама по себе не свободна от изъянов, важнейшим из которых следует считать смысловую амбивалентность феноменов культуры. Последние, будучи для человека «второй природой» (подчас более реальной, чем природа «первая»), вовсе не обладают той интуитивной самоочевидностью, которую имеют природные явления.

Указанная особенность культурных феноменов, прежде всего ценностей, делает их произвольными и противоречащими друг другу, причем, как уже было отмечено, смысловой релятивизм и взаимная противоречивость смыслов, воплощаемых в ценностях, создает предпосылки для кризисной ситуации, проявляющейся в разрыве культурного пространства по трем перечисленным аксиологическим осям — эпистемологической, этической и эстетической. Каждая из этих осей, претендуя на то, чтобы служить основой для всех прочих измерений, демонстрируют при этом свое несовершенство, объясняющееся присутствующей в них идеологической нагрузкой, призванной подчинить индивида действию обезличенных субъектов политического или иного господства, отчуждающих культурные смыслы, создаваемые членами общества, от этих последних [16, с. 47–48].

Ущербность эпистемологического, аксиологического и эстетического релятивизма в качестве предпосылки кризисности духовной ситуации современной эпохи была осознана еще Н. Гартманом, по словам которого, «за смещением истины и значимости кроется нечто гораздо более опасное: смещение истины и ее критерия... Познание и заблуждение во всех областях жизни и знания существуют в нераздельном смещении, все успехи в постижении мира суть поступательное исправление ошибок, а критика ошибок должна осуществляться только с учетом всех обстоятельств. В этом внутренняя причина кажущейся относительности истины, как приватной в личных воззрениях, так и объективно-исторической — в смене эпох» [17, с. 85].

### **Цифровая трансформация культуры и становление постнеклассического идеала рациональности**

Торжество релятивистской установки, определяющей аксиологический фундамент культуры, углубилось в цифровую

эпоху, в которой получили развитие господствующие интенции неклассической рациональности. Более того, если в рамках последней культурные ценности интерпретировались в качестве выражения смыслов, хотя и контекстуально обусловленных, но жизненно важных для всех тех, кто принадлежит к соответствующей культуре, то теперь дигитализация ценностей повлекла за собой их превращение в знаковые формы, не имеющие конкретных означаемых. Одной из предпосылок рассматриваемого процесса является примечательный феномен, в специальной литературе получивший название «иконического поворота» [18, с. 48; 19, с. 111 и сл.].

Как известно, в диахронной ретроспективе эволюция человеческой культуры как семиотической системы может быть представлена в виде смены стадияльно следующих друг за другом типов знаковой коммуникации, а именно ручной жестовой речи, основными средствами которой были индексальные знаки, речи визуальной, самыми наглядными проявлениями которой являлись рисуночные (иконические) знаки, и речи акустической, опосредствуемой знаками-символами. При этом переход на каждую следующую ступень развития культурного семиозиса предполагал способность знаковой коммуникации к передаче все более абстрактного содержания речевых актов, в том числе содержания ценностно-значимого, что, в свою очередь, существенно увеличивало способность культур к передаче этих ценностей как в синхронии, так и в диахронной ретроспективе [20, с. 93–94].

Цифровая культура, в артефактах которой визуальное означающее безусловно доминирует над означаемым, вбирая его в себя в качестве одного из элементов, стирает отчетливую грань, отделяющую предметы объективного мира от их визуальных образов, как это характерно для живописи, скульптуры и других видов изобразительного искусства. Таким образом, происходит своеобразный регресс культуры, отказ от достигнутой ранее способности продуцировать сложные

смыслы и воплощать эти смыслы в знаково-символические формы, имеющие абстрактный (ненаглядный) характер. Присущая цифровой культуре стремление к изобразительности и доминированию досимволических средств смыслопорождения препятствует взаимопониманию индивидов и достижению ими обоюдного согласия, особенно в тех случаях, когда речь идет о культурных ценностях, которые по самой своей природе не предполагают однозначной интерпретации даже на уровне простой их дефиниции.

Для того, чтобы убедиться в этом, достаточно обратить внимание на то, с какими противоречиями сталкивается в контексте неклассической рациональности философский и гуманитарно-научный дискурс о ценностях, даже столь универсальных и базовых для любой культуры, как свобода, справедливость, равенство и т.п. Не вызывает сомнения, что всякая попытка их определения, будучи лишенной аксиоматичности, с самого начала вызывает разногласия. Это препятствует созданию условий для успешной коммуникации по поводу культурных ценностей, требующей в качестве необходимого первичного условия сближение противоречащих взглядов, признание наличия неких не вызывающих разногласий общих позиций, на которых стали бы возможными как теоретическая рефлексия по поводу культурных ценностей, так и их практическая реализации субъектами культурного творчества.

Иными словами, преодоление того аксиологического кризиса, которым оказалось чревата неклассическая рациональность, проблематизирующая ценностные категории, возможно лишь на пути признания универсальности базовых в той или иной культуре ценностей, их общую для всех участников культурной коммуникации значимость. Признавая контекстуальную обусловленность культурных ценностей и их смысловую относительность, мы одновременно вынуждены приписывать этим ценностям общую значимость, наличие

в них смыслового ядра, неизменного для любых исторических и культурных контекстов. Разумеется, подобная смысловая универсальность свидетельствует не о естественном характере культурных ценностей, но об их коммуникативной природе. Как и иные культурные феномены, ценности обретают смысловую релевантность на основе взаимопонимания, причем последнее не может быть достигнуто в контексте неклассической рациональности, но требует выхода за ее пределы и формирования принципиально нового типа научной рациональности, а именно рациональности *постнеклассической*.

Легко заметить, что если классическая рациональность была связана всеми своими предикатами с эпистемологическим дискурсом и релевантными ему по смыслу ценностями, а неклассическая рациональность сложилась на базе эстетического дискурса (недаром именно художественная культура XIX–XX вв. внесла особый вклад в разрушение классического идеала рациональности), то постнеклассическая рациональность имеет своей колыбелью дискурс этический и юридический. В самом деле, именно в сфере политики, права, а также политико-правовых ценностей, особую роль играет де-libерация, имеющая своей целью, как полагал еще Аристотель, не столько познание истины, сколько достижение взаимопонимания и обоюдного согласия по вопросам, имеющим принципиальное значение для гражданского коллектива [21]. Иными словами, смысловая релевантность ценностей, в контексте постнеклассической рациональности, во многом определяется согласием участников культурной коммуникации в вопросах об исходных принципах и правильности процедур этой последней.

Сказанное со всей отчетливостью можно проиллюстрировать на примере такой универсальной культурной ценности, как справедливость, смысловая релевантность которой изменялась в результате смены типов рациональности — от классического к постнеклассическому. Изначально категория

справедливости как синоним естественного закона и естественного права самым закономерным образом была связана с традицией классического юснатурализма, в силу чего эту традицию, можно считать реализацией идеи человеческого достоинства, раскрываемого сквозь призму взаимосвязанных феноменов справедливости и равноправия. Как полагают философы и юристы: «Справедливость является базовой ценностью права [22, с. 5].

Наступление постмодернистской эпохи означало конец глобальной убежденности в вечности, незыблемости и неизменности фундаментальной идеи справедливости как экзистенциального, сущностного равенства и равноправия всех индивидов в их соответствии правовым требованиям. В наши дни справедливость начинает рассматриваться как совокупность непрерывно меняющихся представлений, зависящих от социокультурного, политического и иных контекстов, делающих категорию справедливости в той или иной правовой культуре принципиально непереводимой на иные языки. Это, в свою очередь, ставит перед человечеством принципиальный вопрос: не является ли сама убежденность в сущностной связи права и справедливости своего рода иллюзией, на развенчание которой должны быть направлены усилия законотворцев и правоприменителей?

Ответ на этот вопрос в исторической ретроспективе напрямую зависел от типа рациональности, на который ориентировалась культура в ее конкретно-исторических проявлениях. Так, в контексте классической рациональности, получившей свое воплощение в юснатурализме, ценностная значимость справедливости и, следовательно, ее способность реализовывать себя в поведении индивидов, напрямую зависела от сущностной взаимосвязи с естественными законами, к числу которых принадлежит закон природного равенства индивидов. Такое представление было поколебленным в парадигме неклассической рациональности с присущим

ей представлением о зависимости ценности справедливости (и справедливости как ценности) от социокультурных обстоятельств места и времени.

Таким образом, смысл справедливости не является универсальным и неизменным, напротив, в большинстве исторических ситуаций нормальным является сосуществование конкурирующих и даже противоречащих друг другу идеалов справедливости, выбор между которыми оказывался весьма затруднительным. Неудивительно, что идеалом постнеклассической рациональности становится преодоление тотального релятивизма, усугубившегося в цифровую эпоху. Такое преодоление происходит на пути признания делиберативной природы культурных ценностей. Необходимой предпосылкой ценностной делиберации является возможность достижения взаимопонимания и обоюдного согласия по поводу присутствующего в каждой ценности, включая справедливость, некоего смыслового инварианта, в одинаковой мере приемлемого и разделяемого всеми участниками социокультурного и правового общения.

Основой этого смыслового инварианта является диалогическая сущность справедливости, выступающей важной предпосылкой достижения взаимопонимания, которое является необходимым условием эффективности правовой коммуникации. Справедливость как нормирующий принцип правовой коммуникации, в контексте постнеклассической рациональности, предполагает взаимное признание индивидами друг друга в качестве не обладателей истины в последней инстанции, но равноправных субъектов, обладающих уникальным и только им присущим местом в структуре жизненного мира. Не отрицая контекстуальную обусловленность ценностных оснований человеческого мышления, постнеклассическая рациональность способствует прояснению процедурных предпосылок консенсуса по поводу смысловой релевантности культурных ценностей.

Такой консенсус, достигаемый в дискурсивных практиках, безусловно, не обеспечивает истинности культурных ценностей, если под нею понимать соотносительность с феноменами объективной реальности, однако такая соотносительность едва ли служит надежным фундаментом для смысловой релевантности явлений культуры. Лишь признание субъектами коммуникативного действия друг друга в качестве лиц, обладающих общими знаниями и идеалами, а также способностью реализовывать их в поведении, в том числе в творческой деятельности, позволит обрести интуитивное единство и взаимодополняемость эпистемологических, этических и эстетических ценностей в цифровом пространстве.

#### Список литературы | References

1. Ankersmit F.R. *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley: University of California Press, 1994. 244 p.
2. Assmann A. *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. Munich: Carl Hanser Verlag, 2013. 336 s. (In Germ.)
3. White H. *The Practical Past*. Evanston: Northwestern University Press, 2014. 117 p.
4. Филюшкин А.И. Почему в современном мире будущее заменяют прошлым: история возвращается? // *Международная аналитика*. 2022. Т. 13. № 3. С. 16–29.  
Filiushkin A.I. Why in the modern world the future is replaced by the past: history returns? // *International Analytics*. 2022. Vol. 13. No. 3. P. 16–29. (In Russ.)
5. Рымарь Н.Т. О творческих истоках рильковских концептов «вещь» и «фигура» // *Слово и текст*. 2022. № 1 (48). P. 6–21.  
Rymar N.T. On the creative origins of Rilke's concepts "thing" and "figure" // *Word and Text*. 2022. № 1 (48). P. 6–21. (In Russ.)
6. Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. СПб.: Изд-во «А-сэд», 1994. 407 с.  
Foucault M. *Words and things. Archaeology of Humanities*. St. Petersburg: Publishing House «A-cad», 1994. 407 p. (In Russ.)

7. Шкловский В.Б. О теории прозы. М.: «Советский писатель», 1983. 385 с.  
Shklovsky V. B. On the Theory of Prose. Moscow: «Soviet Writer», 1983. 385 p. (In Russ.)
8. Мамардашвили М.К. Необходимость себя: лекции, статьи, философские заметки. М.: Изд-во «Лабиринт», 1996. 432 с.  
Mamardashvili M.K. The Necessity of Self: Lectures, Articles, Philosophical Notes. Moscow: Labyrinth Publishing House, 1996. 432 p. (In Russ.)
9. Любичев А.А. Линия Демокрита и линия Платона в истории культуры. СПб.: «Алетейя», 2000. 256 с.  
Lyubishchev A.A. Line of Democritus and Plato's Line in the History of Culture. St. Petersburg: «Aletheia», 2000. 256 p. (In Russ.)
10. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: «Наука», 1993. 962 с.  
Losev A.F. Essays on Ancient Symbolism and Mythology. Moscow: «Nauka», 1993. 962 p. (In Russ.)
11. Платон. Государство // Платон. Сочинения. В 4 т. Т. 3. М.: «Мысль», 1994. С. 79–420.  
Plato. State // Plato. Works. In 4 vol. T. 3. Moscow: «Mysl'», 1994. P. 79–420. (In Russ.)
12. Калер Э. Истина, добро и красота // Калер Э. Избранное: Выход из лабиринта. М.: РОССПЭН, 2008. С. 270–296.  
Kahler E. Truth, Goodness and Beauty // Kahler E. Selected: Exit from the Labyrinth. M.: ROSSPEN, 2008. P. 270–296. (In Russ.)
13. Античные теории языка и стиля / под общ. ред. О. М. Фрейденберг. М.; Л.: ОГИЗ–Соцэкгиз, 1936. 344 с.  
Ancient theories of language and style / ed. by O. M. Freidenberg. Moscow; Leningrad: OGIZ-Sotsekgiz, 1936. (In Russ.)
14. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М.: «Мысль», 1964. С. 68–756.  
Kant I. Critique of Pure Reason // Kant I. Works. In 6 vol. T. 3. Moscow: «Mysl'», 1964. P. 68–756. (In Russ.)
15. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в антропологическую философию. М.: РОССПЭН, 2004. 368 с.  
Plesner H. The Steps of the Organic and Man. Introduction to Anthropological Philosophy. M.: ROSSPEN, 2004. 368 p. (In Russ.)

16. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. М.: «Прогресс», 1991. 417 с.  
Lukacs D. Toward an ontology of social being. Prolegomena. Moscow: «Progress», 1991. 417 p. (In Russ.)
17. Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб.: «Наука», 2003. 640 с.  
Hartman N. Toward the foundation of ontology. St. Petersburg: «Наука», 2003. 640 p. (In Russ.)
18. Бахманн-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 504 с.  
Bachmann-Medik D. Cultural turns. New guidelines in the sciences of culture, Moscow, New Literary Review, 2017. 504 p. (In Russ.)
19. Хренов Н.А. Эстетика и культура: культурологическая интерпретация эстетических трансформаций в XX веке // *Studia culturae*. 2023. № 58. С. 67–131.  
Khrenov N.A. Aesthetics and culture: Cultural interpretation of aesthetic transformations in the twentieth century // *Studia culturae*. 2023. № 58. P. 67–131. (In Russ)
20. Пирс Ч.С. Что такое знак? // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2009. № 3 (7). С. 88–95.  
Pierce C.S. What is a sign? // *Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political science*. 2009. № 3 (7). P. 88–95. (In Russ.)
21. Хабермас Ю. Вовлечение Другого. Очерки политической теории. Изд. 2-е, стереотип. СПб.: Наука, 2001. 417 с.  
Habermas J. Engaging the Other. Essays on Political Theory. 2nd edition, stereotype. St. Petersburg: Nauka, 2001. 417 p. (In Russ.)
22. Жива ли справедливость в праве: коллективная монография / под ред. Д.И. Луковской, Н.И. Малышевой, М.И. Юдиной. СПб.: «Алетейя», 2022. 304 с.  
Is justice alive in law: a collective monograph / ed. by D.I. Lukovskaya, N.I. Malysheva, M.I. Yudina. St. Petersburg: «Aletheia», 2022. 304 p. (In Russ.)