

## **ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ**

DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.3.1-160-179

УДК 130.2

### **ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ РЕЛИГИИ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ**

**Нагорнов Евгений Александрович,**

*кандидат культурологии,*

*доцент кафедры естественнонаучных и гуманитарных дисциплин*

*Балахнинского филиала*

*Нижегородского государственного университета им. Н.П. Лобачевского,*

*Россия, 603950, Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23*

*доцент кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин*

*Московского университета им.С.Ю. Витте*

*Россия, 115432, Москва, 2-ой Кожуховский проезд, 12*

#### **Аннотация**

Предметом исследования является мировоззренческая близость религии и технологии в культуре. Рассматривается диалектическое взаимодействие культурных миров религии и технологии, сопоставляется религиозная и технологическая картины мира, исследуется типология религиозного и технологического субъектов. Особое внимание уделяется репрезентации взаимодействия религии и технологии в европейской истории идей, а также онтологическому статусу мышления в культурных практиках религии и технологии. Вкладом автора в исследовании темы является поиск новых методологических подходов к концептуализации взаимодействия религии и технологии. На базе диалектического, сравнительно-исторического, генеалогического и структуралистского методов в ходе исследования выявлено, что религия, как и технология, в ходе своего исторического становления отгалкивается не от мышления, не от скрытой истины бытия, но от активистской воли своих субъектов. То есть опирается не на раскрытие бытия, но на его *делание*, на его дальнейшую трансформацию.

Основная проблема исследования заключается в культурологическом анализе самих мыслительных установок технологического и религиозного субъектов, в анализе статуса мышления в их субъективных практиках, в рассмотрении их ценностных установок. Расширено распространённое инструменталистское понимание технологии до отдельного активистского ценностного мировоззрения. Автор отказывается от количественного вещественного измерения технологии в пользу ее качественного мировоззренческого измерения.

В результате анализа разных методологических подходов и концепций установлена мировоззренческая близость между культурными мирами религии и технологии, а также между их действующими субъектами. Приведены обоснованные примеры исторической и культурологической компаративистики названных объектов из европейской истории идей и совре-

менной философии техники; выявлена схожесть ценностных установок религиозного и технологического субъектов, выражающаяся в отказе от мышления и бытия, характерных для субстанциалистского мировоззрения античности. Новизна исследования заключается в расширении проблематики изучения религиозных феноменов, в разработке новых взглядов на теорию происхождения религии.

**Ключевые слова:** религия, технология, магия, миф, активизм, культура, Новое время, христианство.

#### **Библиографическое описание для цитирования:**

Нагорнов Е.А. Технологическое содержание религии: постановка проблемы // Идеи и идеалы. – 2019. – Т. 11, № 3, ч. 1. – С. 160–179. – DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.3.1-160-179.

#### **Введение**

На сегодняшний день исследователи-гуманитарии, изучающие религию и ее становление, опираются на различные научно-исследовательские концепции и подходы: идеалистическую концепцию происхождения религии, теорию «идеальных типов», натуралистическую теорию, психологическую, биологизаторскую, компенсаторную концепции и т. д. Распространены социологические и антропологические концепции генезиса религии. Историческая методология накопила богатый арсенал методов для исследования культурного феномена религии. Но практически нет исследований, рассматривающих происхождение религии в рамках технологического культурного контекста. Крайне мало исследований, исходящих из историко-диалектического взаимодействия культурных миров религии и технологии, сопоставляющих в рамках становления культуры религиозную и технологическую картины мира, рассматривающих типологию религиозного и технологического субъектов. Мало работ, пытающихся, вслед за К. Марксом, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы [13, с. 383]. В современной России, где церковь претендует на статус официальной идеологии, всё больше утверждается идеалистическая концепция происхождения религиозных институтов, идея «имманентного развития религии». Всё чаще выдвигается концепция происхождения религии, притом претендующая на *единственность*, о которой можно сказать: «Эта концепция в действительности религиозна: она предполагает религиозного человека как первичного человека, от которого исходит вся история, а действительное производство средств к жизни и самой жизни заменяет в своем воображении религиозным производством фантазий» [14, с. 39].

Исходя из этого основная задача нашего исследования заключается в культурологическом анализе самих мыслительных установок техно-

логического и религиозного субъектов, в анализе статуса мышления в их субъективных практиках, в рассмотрении их ценностных установок, в рассмотрении тех исторических этапов, когда, по выражению Э. Дэвиса, «теология становится технологией» [8]. Как правило, эти направления остаются за пределами интересов современных исследователей культуры. Предмет исследования данной статьи – мировоззренческая близость религии и технологии. Акцент делается на поиске новых подходов к концептуализации религии. Рассматривая данные объекты с позиций философии техники и истории идей, автор выстраивает соответствующую методологию для их анализа на базе диалектического, сравнительно-исторического, генеалогического, структуралистского подходов. Полученные результаты могут расширить проблематику изучения религиозных феноменов, добавить новые точки зрения на теорию религиогенеза, особенно для современных технорелигий.

### 1. Репрезентация взаимодействия религии и технологии в европейской истории идей

В научной литературе, изучающей сегодня технологию как таковую, в основном рассматриваются чисто технологические проблемы современного мира: прогресс нанотехнологий, развитие виртуальной реальности, негативные последствия техногенного фактора и т. п. В словаре технология толкуется как «совокупность производственных методов и процессов в определенной отрасли производства, а также научное описание способов производства» [16, с. 797]. В этом контексте технология ближе к древнегреческому понятию *techné*, обозначающему «искусство» или «мастерство». У греков *техне* было встроено в природу (*фюзис*) и связано с искусством как способ раскрытия глубинных свойств бытия, раскрывающее то, что в нем сокрыто. Античные концепции *техне* рассматривают технику как искусство производства вещей, воплощающее в себе знание, подражающее природе и выступающее в качестве образца для понимания/выведения изменчивого природного бытия. То есть *техне* понимается как искусство выведения из потаенности, как «про-изведение на свет» среди самобытно существующей природы-*фюзиса*.

Но технология – это не просто «сумка с инструментами» (А. Тойнби), но отдельное могущественное изобретательское мировоззрение / мироотношение, по своей мощи, особенно в современном мире, не уступающее религиозным формам общественного сознания. Согласно немецкому философу Х. Блюменбергу, «техника – это не царство определенных объектов, возникающих в результате человеческой активности, а некое состояние отношений человека к миру» [7, с. 81]. В нашем понимании технология, начиная с эпохи Ренессанса и Нового времени, исходит не из раскры-

тия бытия, выведения его из потаенности, но из его *делания*, изобретательства. Это сближает религию и технологию как мировоззренческие стратегии. Преобразовательный, активистский элемент религиозной культуры, направленный на творение «нового мира» и проявляемый через идею изобретения, через парадигму *техне*, через трудовую активность исторического субъекта, обогатит ее теоретическую проблематизацию.

Советский исследователь А.А. Зворыкин понимал технику как «совокупность приемов, направленных на борьбу с силами природы и к видоизменению материи» [9, с. 7]. Поразительно, но почти так же характеризовал христианского бога античный апологет и христианский философ III–IV вв. н. э. Арнобий, обращающийся к технологическим метафорам, чтобы убедить язычников. Арнобий считает Христа «Богом **высших сил**, посланным к нам высочайшим Царем ради величайшего дела» [3, с. 149]. По его словам, «Одним из нас был Тот, Который... через одно свое посредство исцелял, по простому слову Которого успокаивались яростно бушующие моря и утихали бури и ураганы, Который сухими ногами ходил по глубочайшим пучинам и ступал по поверхности моря, причем воды приходили в оцепенение, и природа покорно подчинялась...» [Там же, с. 151]. Эта мысль несет четкие технологические коннотации. Арнобия не интересует, *как* Христос покорял моря, воздух и т. д. Важно только то, что это *сделано* – природа покорена неведомому господству благодаря сверхъестественной божественной силе. Только к такому богу он хочет иметь отношение, быть с ним связанным.

То же мы видим и в современной технологии, где всё многообразие мира сводится к технологической функциональности, к моментальному проявлению силы, к нажатию на кнопку. Этой технической функциональностью не могут, согласно Арнобию, похвастать языческие боги, лишённые «силы имени» Христа и являющиеся покровителями каких-то отдельных человеческих профессий: «Кто из них мог когда-либо одним словом или одним властным повелением – я не говорю – морской шторм или ярость бурь обуздать и укротить, умерших возратить к жизни..., но что гораздо легче, одним воспреещением исцелить чирей, чесотку или мозоль?» [Там же, с. 437]. Христиане, по Арнобию, веруют в Христа «по причине Его великих дел и могущественных сил, которые Он обнаружил и проявил в различных чудесах и вследствие которых каждый мог необходимо прийти к вере и с уверенностью признать, что это дела не человека, но некой божественной и сокровенной силы» [Там же, с. 173]. Главным является техницистское понимание природы Христа, его силовой потенциал, отсутствующий в других религиях.

Для подтверждения мировоззренческой близости религии и технологии обратимся от поздней античности к идейному наследию эпохи модер-

на. Немецкий философ культуры уже XX в. О. Шпенглер в своей работе «Человек и техника» утверждает: «Следует избегать и другой ошибки: технику *нельзя* рассматривать инструментально. Речь идет не о создании инструментов-вещей, а о *способе обращения с ними*, не об оружии, а о *борьбе*, о мироотношении... Речь идет повсюду *не* о вещах, но о *целенаправленной деятельности*. Всё это – *стороны одной деятельной, борющейся, одушевленной жизни*» [22, с. 456]. Человек у Шпенглера – это не просто «*tool making animal*», но творец своей жизни, рассматривающий всю остальную природу в качестве фона, пассивного объекта и средства. О. Шпенглер обращает внимание не на инструменталистское начало, а на идейный, мировоззренческий характер техники, на ее ценностный багаж, рассматривающий мир как «добычу». Для него техника есть *тактика всей жизни в целом*. Она – внутренняя форма *способа* борьбы, который равнозначен самой жизни, поэтому ее *нельзя* понимать инструментально. В данной традиции налицо переход от распространенного количественного, предметного измерения технологии как *средства* к ее качественному мировоззренческому измерению. Это и есть основные оси сближения культурных миров религии и технологии, когда земная технология дополняется сверхъестественной технологией религии.

Знаменитый польский писатель-фантаст XX века Ст. Лем также считал, что «всякая технология, в сущности, просто продолжает естественное, врожденное стремление всего живого господствовать над окружающей средой» [11, с. 25]. Эта гомеостатическая деятельность, в которой человек пользовался технологиями как своеобразными органами, и сделала его могущественным «хозяином земли». Лем демонстрирует *активистское* понимание технологии: «Человек не столько приспосабливает себя к окружающей среде, сколько преобразует эту среду в соответствии со своими потребностями-ми» [Там же, с. 26]. Рассматривая взаимоотношение *протехнологии* и мифа как первобытной формы религиозных верований, он отмечает: «Теоретической базой вполне эффективной технологии порою служил миф или суеверие: в этом случае технологический процесс либо начинался с магического ритуала, либо же сам превращался в магический ритуал, в котором прагматический элемент переплетался с мистическим» [Там же, с. 31].

В качестве примера Лем приводит постройку лодки у примитивных народов, где нередко производственный процесс носил литургический характер. Таким образом, можно говорить о мировоззренческом взаимодействии религии и технологии уже с эпохи палеолита. Сакральные мифы обеспечивали сохранение жизненно важных технологий, закрепляя их авторитетом божественного прадеидствия, божественного примера и образа. Миф включает технологию в легендарное повествование, наделяет ее божественным смыслом и значением, является ее неотъемлемым культурным фоном.

Обращает на себя внимание и следующая мысль Ст. Лема, проясняющая активистскую взаимосвязь религии и технологии: «Огромным было усилие всех верований, концентрирующееся на утверждении, что мир принадлежит человеку либо как объект, **подлежащий овладению**, либо как вериги, кои следует сбросить» [12, с. 110]. То есть и религии, и технологии активно стремятся к овладению миром. Причем способность технологии создавать мифологию характерна, по Ст. Лему, не только для примитивных культур, но и для современной научной технологии: «Как каждая наука, кибернетика создает собственную мифологию... В кибернетике и поныне блуждает средневековый миф о гомункуле, искусственно созданном разумном существе» [Там же, с. 128]. О технологии XX–XXI веков мы можем сказать, что она создает уже не только мифологию, но и религию.

Такова культурная линия, связующая миф, магию и религию с технологией, начиная от первобытности и до наших дней.

Ж. Симондон, выдающийся французский исследователь техники XX века, также отмечает: «Техничность появляется как один из двух аспектов решения проблемы связи человека с миром, другим одновременным и соотносящимся аспектом является возникновение определенных религий» [17, с. 97]. То и другое есть «вставка» в мир, т. е. нечто искусственное, то, что привносится в мир самим изобретающим субъектом, а не существует до него в естественном, готовом раз и навсегда виде, как это бы хотелось традиции религиозного идеализма. По Ж. Симондону, «техника и религия представляют собой два симметричных и противоположных типа опосредования, однако они образуют пару, поскольку каждая из них является только фазой первоначального опосредования» [17, с. 112].

Современная исследовательница Мюриэль Комбэ отмечает, что религия и технология связаны у Симондона через феномен *изобретения* как составляющие «театра индивидуации» живого существа, транслирующего «изобретенное техническое сущее» [24, с. 61]. Причем изобретение рассматривается Симондоном как «влияние будущего на настоящее, виртуального на актуальное» [Там же]. В идейной транскрипции М. Комбэ человек у Ж. Симондона играет роль «медиатора (transducer) между машинами»: люди «обеспечивают функцию настоящего, поддерживая корреляцию, потому что их жизнь состоит из ритма, окружающих их машин, которые они связывают вместе» [Там же]. Но для нас здесь идет речь не только о технических машинах, но и о «машинах» религиозных, выполняющих те же онтологические задачи становления человека. Речь идет о религии, репрезентирующей мощь и величие. Ж. Симондон утверждает: «В технике необходимо, чтобы вся реальность пронизывалась, затрагивалась, обрабатывалась техническим объектом, отделенным от мира и могущим быть примененным в любой точке в любой момент. Технический

объект отличается от природного бытия тем, что он не является частью мира» [17, с. 114]. Этот подход мы можем распространить и на религию, на религиозного трансцендентного объекта с его сверхъестественным отношением к миру. Религия в своем технологическом совершенстве, будучи независима от мира, также может продемонстрировать свою силу в любой точке культурного пространства. Вот почему, согласно М. Комбэ, Ж. Симондон, как до этого и М. Хайдеггер, видел в феномене техничности ценности, «лежащие за пределами полезности» [24, с. 62], т. е. несомненное мировоззренческое начало, пропускающее через технические сети конкретных ансамблей, через «мир множественности техник».

В результате мир становится активистским *представлением* технического и религиозного субъекта, полагается, изобретается им. Не случайно современный английский исследователь техники К. Митчем называет технику «овеществленным догматизмом»: «Техника хорошо знает, как надо что-то конструировать и как надо производить. Техника обладает эффективным методом, исключаяющим все другие методы. И в этом отношении техника не обладает знанием собственных границ, она не признает их. Она не способна познать саму себя» [15, с. 44]. Это позволяет сблизить религию с технологией в их неограниченной тяге к покорению мира, к его совершенствованию.

Эти взгляды европейских мыслителей разных интеллектуальных традиций ценны прежде всего тем, что в них мы видим силовое, волевое технологическое наполнение религиозной идеи в целом и идеи всемогущего бога в частности. По словам П.Д. Юркевича, представителя русской религиозной философии, религиозная идея в рассмотренных нами работах выступает в качестве «объективного деятеля, который заведывает происхождением и образованием явлений...» [23, с. 117]. В этом определении мы видим мировоззренческое сближение религиозного сознания с *технологией изобретения*, наметившееся в русской философии XIX века задолго до современной философии техники.

## 2. Статус мышления в религии и технологии:

### ОТ МЫШЛЕНИЯ К ВОЛЕ

В своей последней работе «Жизнь ума» выдающийся политический философ современности Х. Арндт приводит слова М. Хайдеггера из работы «Что зовется мышлением?»: «Мышление не приносит знания, как это делает наука..., не решает загадок вселенной. Мышление не наделяет нас непосредственно силой действия» [2, с. 11]. А вот религия и технология наделяют субъекта, связанного с ними, *силой действия*. Это значит, что в этих культурных практиках мышление отнюдь не является главным, а ценными представляются другие способности и возможности исторического субъекта. В этом плане для нас знаменательна другая мысль Х. Арндт – о «чу-

довищной силе, присущей исключительно религиозной установке, ориентированной на потустороннее, когда она начинает действовать внутри мира» [1, с. 336].

Отсюда главная задача заключается в том, чтобы показать, что религиозные и технологические практики коренятся не в созерцательной субстанциональной парадигме мышления о бытии (*эпистеме* досократиков), а в противоположной – активистской, изобретательской – парадигме *технэ*. Не благоговение, не благодарность перед бытием и миром двигают этими субъективными практиками, но идеи радикального усовершенствования и преобразования мира. Истина религии и технологии – это отнюдь не *вечная истина* субстанциональных философов-мудрецов, она во многом носит активистский, насильственный характер, требует соответствующего субъекта-преобразователя. Нацеливает на *технологическое* видение мира.

Именно об этом типе субъекта М. Хайдеггер говорил: «...человек, в соответствии с присущим новому времени представлением о нем, – это субъект, субъект же этот сопрягается с кругом объектов по мере того, как обрабатывает их. Он, так или иначе, изменяет мир, а такое изменение в свою очередь заявляет о себе в нем, в человеке... индустриальное общество – это доведенная до крайних пределов “яйность”, т. е. субъективность» [20, с. 447]. Данный исторический субъект не вдумывается в бытие, но «обрабатывает» его, начинает исследовать природу как некую область собственно-го представления. Он уже задействован тем видом раскрытия потаенности, который заставляет его наступать на природу как на стоящий перед ним предмет исследования, пока и сам предмет тоже не исчезнет в беспредметности состоящего-в-наличии. Мыслитель говорит: «Представление уже не раскрытие себя вещам, а схватывание и постижение. Не власть присутствующего, а господство хватки» [19, с. 115].

Наука и техника получают невиданный взлет в эпоху Нового времени начиная с проектов Бэкона и Декарта. От Бэкона с его «знание – сила» к Ницше с его *волей-к-власти* лежит единый путь. Весь мир становится представлением, чем-то находящимся в субъекте и для субъекта. Сущее больше не рассматривается как «присутствие», ценится не как «подлежащее», но исключительно как *материал* для нового мира. Это является общим и в религии, и в технологии. И религиозный, и технологический субъект исходят по отношению к миру из своего субъективного представления о том, ка-ким он должен быть. Само бытие становится чем-то преходящим, в отличие от формирующего его субъекта.

Согласно М. Хайдеггеру, «бытие как стихия мысли приносится в жертву технической интерпретации мышления» [21, с. 193]. Мысль перестает быть «мышлением бытия», становясь мышлением возможностей его дальнейшего преобразования. Х. Блюменберг отмечает: «Технизация не только



обрывает свою фундирующую связь с теоретическим действием, возникающим в жизненном мире, но сама начинает регулировать жизненный мир; при этом сфера, в которой мы еще не ставили вопросов, идентична той, в которой мы уже не ставим вопросов» [7, с. 83]. Это сближает техно-логию и религию, также желающую не *осмыслить* бытие, но *преобразовывать* его с позиции своих догматов, с позиции субъективной религиозной веры. Недаром уже в Ветхом завете говорится, что природа существует для человека, и он предназначен быть ее властелином (Быт., 1, 26). В этой точке религиозное изобретательство дополняется для нас технологическим изобретательством, ориентированным на подчинение мира, на вырывание его глубинных тайн. По мнению В.В. Библихина, «Хайдеггер понимает историческую эпоху как характерный способ “воздержания” (эпохе) бытия от своего прямого обнаружения. В эпоху “постава” (т. е. в наше технологическое время. – Е.Н.) бытие скрыто как никогда человеческим стремлением самостоятельно воссоздать его; это – эпоха подмены бытия его представлением» [6, с. 437]. В.В. Библихин утверждает: «Науки захвачены истиной вещей, а не истиной бытия» [Там же]. Но, по нашему мнению, это началось задолго до эпохи модерна. Уже в древних религиозных культах бытие вытеснялось его представлением, навсегда сливаясь со становлением. Становилось текучим, виртуальным, во всем зависящим от субъекта.

Какие же способности будут выдвигаться на первый план в религии и технологии, если мышление оказывается невостребованным активистским субъектом этих практик? Какие ценностные диспозитивы в них будут пре-валировать?

Согласно Х. Арндт, в эпоху модерна мышление становится «служанкой науки» и начинает следовать «решающему убеждению модерна, что я могу знать только то, что сам сотворил» [2, с. 17]. Задачей мышления становится найти ключ к тем законам природы и вселенной, которые скрыты в явлении. То есть мышление всё больше склоняется в технологическую сторону, к тому, что открывается при помощи приборов, расширяющих и заостряющих наши органы чувств. На первый план всё больше выходит делание и изобретательская сила познающего субъекта. Это, по нашему мнению, характерно как для науки и технологии Нового времени, так и для его активистских религий. Как пишет Х. Арндт, «в действительности в нашем мире нет более явной и радикальной противоположности, чем противоположность между мышлением и деланием» [Там же, с. 76]. Мышление как таковое становится бесполезным умственным занятием, которое не сулит никакого результата и «не наделяет нас непосредственно силой действовать» (М. Хайдеггер). Напротив, *делание* приобретает важный онтологический статус в культуре субъекта Нового времени (*homo faber*). Это проявляется как в его технологической, так и в религиозной практике, что бли-

стательно показал М. Вебер: в теологических системах Нового времени спасается только технически совершенный субъект, доказавший на деле свою успешность и результативность в капиталистическом мире; религиозный субъект, в своей вере отсекающий всё лишнее на пути к своей технически выверенной цели.

На историческую сцену выходит *воля* как активистская способность субъекта. Уже средневековый философ Дунс Скот считал, что «полной причиной Воли является воление и ничто иное» (цит. по: [2, с. 77]). Причем воля здесь понимается как «сфера деятельности». Исторические же истоки подобного понимания лежат, по мнению Х. Арндт, «в раннем христианстве, в открытии Воли и опыта волящего эго... Воля предвидит то, что может принести с собой будущее, которого еще нет» [Там же, с. 80]. Но воля предвидит, не пассивно ожидая, а активно подготавливая это будущее, деятельно приближая его. То есть воля вполне согласуется с изобретенной тем же христианством идеей поступательного линейного исторического прогресса. На этом пути деятельного «волящего эго» нет места мышлению и созерцанию, но есть место для активности субъекта в его воле к усовершенствованию окружающего мира. Поэтому можно говорить, что в мировоззренческом и ценностном плане «волящего эго» первых веков христианства совпадает с «волящим эго» Нового времени.

В этом отличие ветхозаветного иудео-христианского бога от греческих богов, которые были гораздо ближе к созерцанию, чем к деланию и преобразованию природы. Х. Арндт отмечает: «Страсть к видению, предшествующая в греческом языке жажде познания, была основным моментом греческого отношения к миру. Что бы ни проявлялось – природа и гармонический порядок космоса, то, что идет своим чередом, и то, что “вызывают к жизни” человеческие руки, а также всё то, что привносит в область человеческих деяний человеческая доблесть, – на всё это прежде всего надо смотреть и им любоваться» [2, с. 130]. В греческой традиции мышление было залогом приближения к бессмертию, к созерцательной деятельности бессмертных богов, созерцающих раз и навсегда данную вечность мира и бытия. Но, как отмечает Х. Арндт, «с приходом христианства, несущего свою “благую весть”, сообщающую людям, что они – не смертные, но, вопреки их прежним языческим верованиям, обречен мир, а они воскреснут во плоти после смерти» [Там же, с. 139], – ситуация меняется. Мышление уступает место *вере*, которой теперь предстоит *двигать горами*. По мнению Х. Арндт, «изначально божественные темы метафизики, вечное и необходимое, пережили потребность “достичь бессмертия” посредством усилий ума и “пребывать” в присутствии божественного, – ставшие бесплодными, когда вместе с ростом христианства вера заменила собой мысль в качестве источника бессмертия» [Там же, с. 140]. Вера как новое активистское изме-

рение религиозного субъекта вытесняет традицию созерцательного мышления греческого мира. Мир не воспринимается больше как что-то вечное, существенное, неизменное, он берется с позиций субъективного изменения и текучего становления. Мифический хронотоп заменяется историческим прогрессом. Сущее отныне рассматривается с позиции активной веры, которая является для нас примером техницистской формы мышления. Этот подход полностью возобладает уже в технологии модерна.

В результате мышление всё более становится активистским, приближается к техницистскому проективному истолкованию явлений субъектом в духе парадигмы *технэ*. Так, например, в философии Эпиكتета, пропагандирующего внутреннюю свободу и оказавшего влияние на раннее христианство, мышление сливается с *технэ*. Х. Арндт пишет: «Мышление и понимание – всего лишь приготовления к действию. Иными словами, мышление становится *techne*, особым родом ремесла, возможно, чтобы размышлять о высшем – и, конечно же, о самом насущно необходимом, потому что его конечный продукт – устройство собственной жизни» [2, с. 154]. Мышление начинает втягиваться в процесс изменения субъективной картины мира. Эпиктет называет это «действием»: «Действие, в котором ты действуешь в унисон не с кем иным, как с самим собой, которое призвано изменить тебя самого» [5, с. 41, 42]. Возникает ситуация, когда «не сами вещи, а представления о них делают человека счастливым, добро и зло не в вещах, а в нашем отношении к ним, поэтому стать счастливым – в нашей воле» [18, с. 568].

Не следует рассматривать философию Эпиكتета как пассивное созерцательное мироотношение. По нашему мнению, «действие» Эпиكتета может легко переходить от имманентности субъективного мира к преобразованию сущего и обратно, поскольку оно отвечает за формирование картины мира самим субъектом. Не будем забывать, что речь идет здесь об «убеждении» со всеми вытекающими из этого последствиями. Не случайно стоицизм Эпиكتета так легко контаминировался с христианским учением, дополнялся христианской *верой*. И то и другое в одинаковой степени порвало с прежней традицией греческой созерцательности, с традицией *эпистемэ*, в пользу техницистского истолкования мышления. Как отмечает Х. Арндт, «мышление в одинаковой мере опасно для всех убеждений и само по себе не порождает никакого нового убеждения» [2, с. 174]. Оно не создает ценностей, «не выясняет раз и навсегда, что есть “добро”, оно не подтвердит, но, скорее, поколеблет принятые правила поведения» [Там же, с. 190].

Это и является общим как для религиозной, так и для технологической картины мира. Мышление отвергается технологическим и религиозным субъектами, на его месте утверждается *воление*, достигшее своего пика в классической философии модерна. По определению Х. Арндт, «воление

– это внутренняя способность, при помощи которой люди принимают решение о том, “кем” они хотят быть, в какой форме они хотят показать себя миру явлений» [Там же, с. 209]. Предмет воли – «не объекты, а проекты, в определенном смысле формирующие личность, которой можно вменить нечто в вину или превозносить за что-то и которая уже может быть ответственной не только за свой поступки, но и за все “Бытие” в целом, за его характер» [Там же].

Как пишет Х. Арндт, «способность Воли была неизвестна античным грекам и была открыта вследствие опыта, о котором ничего не слышали вплоть до I века христианской веры» [Там же, с. 235]. Причем воля в данной традиции начинает рассматриваться как источник действия, как способность «безусловно начинать новый ряд событий» (Кант). Начинается процесс, общий и для религии, и для технологии. Иницируется постоянное изменение, неустанное движение, которые превращают бытие в становление, вместо того чтобы позволять ему *быть*, и в результате постоянно низводят его до состояния данной наличности. И религия, и технология ориентированы на становление, на то, что еще только будет, что позволяет Х. Арндт определить Волю как «ментальный орган для будущего». «В тот момент, когда мы обращаемся в уме к будущему, нас интересуют не “объекты”, но проекты, и уже не так важно, формируются ли они спонтанно или как превосхищаемые реакции на будущие обстоятельства» [Там же, с. 243]. Именно иудео-христианская религия как новая вера утверждала, что «человек был сотворен по образу Божию и потому наделен подобием способности творить наново» [Там же, с. 247]. Эта черта позднее активно проявится в технологических проектах Нового времени, «потому что основная и полностью новая концепция модерна – представление о Прогрессе как определяющей силе в человеческой истории, ставит беспрецедентный акцент на будущем» [Там же, с. 248]. Неслучайно мыслители модерна на первое место ставили Волю. Так, Шеллинг утверждает: «В последней, высшей инстанции – нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее выражение» (цит. по: [Там же, с. 374]). Воля становится основанием действительности.

Таким образом, прежняя греческая парадигма благоговения мышления перед бытием уходит в прошлое. Выдвигается феномен воления, проявляющийся как в религиозном, так и техницистском целеполагании и нетерпении. Х. Арндт отмечает: «В отличие от мышления, никакое воление не осуществляется только ради него самого, чтобы получить удовлетворение от самого акта. Всякий волевой акт не только соотносится с особенным, но, что очень важно, устремлен вперед, к цели, где “чего-то хотеть” превращается в “что-то сделать”» [Там же, с. 265]. Так, Д. Скот утверждал: «Воля

есть сила, поскольку она сама может чего-то достигать» (цит. по: [2, с. 266]).

При этом, определяя волящее эго, Х. Арндт отмечает: «Волящее эго, глядя вперед, а не назад, имеет дело с тем, что находится в нашей власти, но чье свершение еще никоим образом не определено» [Там же]. Отсюда напряженность, обеспокоенность, тревога, которые характерны как для религиозной (особенно в протестантстве Нового времени), так и технологической картины мира.

Это объясняет, почему религия и технология выбирают активистское мироотношение. По мнению Х. Арндт, «напряжение можно преодолеть только действием, то есть совершенно отказавшись от умственной деятельности» [Там же, с. 267]. Вместо того чтобы созерцать присутствующее Бытие, и религия и технология говорят «нет» своему теперешнему положению, своему *сейчас*, ради создания своего собственного будущего. В этом сокрыта ловушка для *волящего эго* религии и технологии. Согласно М. Хайдеггеру, «возникает мнение, будто источник воли к воле – человеческая воля, между тем как, наоборот, человек задействуется волей к воле, не осмысливая того, что он задействован» (цит. по: [2, с. 276]). Субъект религии и технологии, даже если бы и пожелал этого, уже не может независимо «осмыслить» воление, так как в своем активизме отказался от мышления и созерцательности в пользу *действия*. Рассуждая о раннем христианстве апостола Павла, Х. Арндт отмечает: «Интерес представляет только собственное Я, а вовсе не древний *поус*, внутренний орган истины, незримое око ума, направленное на незримое в зримом мире, но *dynamis logike*, чье главное отличие состоит в том, что оно включает способность “исследовать само себя” и возможность “одобрять или не одобрять” собственные действия» [Там же, с. 298]. На историческую сцену отныне выходит активистский субъект религии, иницирующий и оценивающий собственные действия с позиции своих религиозных представлений.

Мы видим, что религия и технология относятся к «сфере действия» и рассматривают волю как «орган будущего». Если, как пишет Х. Арндт, повлиявший на христианство Эпиктет призывал силу воли «заботиться только о том, что во власти человека, и это относилось исключительно к внутреннему миру человека» [Там же, с. 301], то в дальнейшем христианская мысль, например, в сочинениях Августина отойдет от этой *атараксии*, инкапсуляции воли. Воля отдельного человека теперь будет опираться на *веру* в трансцендентного Бога, которой не было у Эпиктета. Воле недостаточно уже внутреннего мира человека, она «воспринимает себя как причину свершающихся событий, которых в ином случае не было бы...» [Там же, с. 313]. Воля отныне готовит почву, на которой будет разворачиваться действие. Человек в августиновской трактовке – это способность к некоторому новому *началу*, которого не было до творения человека. То есть превалирует техницист-

ское толкование природы человека. Поэтому человек здесь – это индивидуальность, которая проявляет себя в Воле: «человек заброшен в меняющийся и движущийся мир как новое начало» [Там же, с. 298]. Х. Арндт отмечает: «В этом отношении он (человек) был образом Бога-Творца; но поскольку он был бранным, а не вечным, эта способность была полностью устремлена в будущее» [Там же, с. 332]. Говоря о философии Дунса Скота, Х. Арндт пишет: «Для него главное различие между христианами и язычниками лежит в библейском представлении о происхождении вселенной: мир Книги Бытия возникает не через эманацию предопределенных необходимых сил, так что его существование было бы также полностью необходимым, но через творение ex nihilo решением Бога-Творца, который, как мы должны предположить, был полностью свободен сотворить иной мир» [Там же, с. 353]. То есть Бог-Творец благодаря своей Воле, своей сверхъестественной технологии и вызвал наш мир из небытия, хотя мог этого и не делать.

Такое представление о Воле вызревало в религии, чтобы затем проявиться в технологии модерна с ее, как определял Ницше, «картезианской верой в “я” как в субстанцию, как в единственную реальность нас породившую, на основании которой мы вообще приписываем вещам реальность» (цит. по: [2, с. 369]). Идея Прогресса как проекта Человечества зарождается именно в упомянутых нами религиозных учениях прошлого. Религия и технология хотят одного – властвовать в мире. М. Хайдеггер отмечает: «Воление есть воление-к-господству. В волении-к-господству никогда не было бы воления, если бы воля оставалась только желанием или стремлением, вместо того чтобы исконно быть только одним – повелением... Власть только тогда власть, когда она остается возрастанием власти и повелевает себе увеличивать саму себя» (цит. по: [2, с. 396]). То есть в природе власти лежит распространение и расширение того, что мы и видим на примере исторической деятельности религиозных и технологических субъектов, исходящих из *забвения* бытия и мышления, активистски изменяющих мир с позиций своих научных и религиозных *истин*, что чревато определенными цивилизационными и культурными катастрофами, а также экзистенциальной пустотой самого субъекта. Неслучайно Х. Арндт отмечает: «Сама природа техники – это воля-к-воле, а именно стремление подчинить весь мир своему господству и управлению, естественным концом чего может быть только полное разрушение» [Там же, с. 398]. Это мы можем отнести и к любой радикальной религии, желающей не вдумываться в бытие, но распоряжаться им согласно своему «волению-к-господству». Этого не было в античной созерцательной картине мира, но пришло вместе с иудео-христианской религией, чтобы реализовать себя в технологии.

В технологии наиболее ярким примером «воления-к-господству» нам представляется судьба *homo faber*, активистского технологического субъекта Нового

времени, активно покоряющего и преобразующего природу, вырывающего у нее ее тайны. Х. Арндт отмечает: «Homo faber действительно господин и хозяин не только потому, что он господин природы или научился ее себе подчинять, но также и потому, что он господин самому себе, своему действию и бездействию...» [1, с. 336]. Человек Нового времени начинает сам «изготавливать» природу, претендуя на место Творца. Х. Арндт замечает: «Продуктивность и творческая гениальность, эти боги и божки Нового времени, вот законодательные идеалы для homo faber с его фабрикующим изготовительством, т. е. те самые идеалы, по которым он мерит себя... Новый перенос постановки вопроса с *почему* и *что* на *как* несет с собой то, что предметы познания являются процессами возникновения, а не вещами или вечными законами движения» [Там же, с. 389]. Мир развоплощается, виртуализируется в изобретательской и религиозной активности homo faber'a. Технологическая эффективность сопровождает не только технологию, но и религию Нового времени. Это позволило В. Беньямину рассматривать капитализм как «религиозное явление»: «Христианство во времена Реформации не способствовало приходу капитализма, но само обратилось в капитализм» [4, с. 103].

Бытие как самоценный объект мысли постепенно утрачивается субъектом модерна, на первое место выступают процессуальность, эффективность и становление, изобретательность и поиск новых возможностей *совершенства*. В результате *homo faber*, реализующий свое воление, выросшее из религиозного источника, ведет себя точно так же, как и религиозный субъект прошлого: он ищет не познания бытия, но возможностей его дальнейшего преобразования по своей воле. Это техницистское понимание религии наиболее ярко проступит в технорелигиях XX века: техноязычестве, сайентологии, эскапизме, нью-эйдж, НЛО-культурах и т. д.

Дом религии и технологии – это царство Воли, а не мышления. Говоря языком Ж. Делеза, религиозное и технологическое предприятия являются «деспотическими машинами», постоянно ретерриториализующими сложившиеся культурные дискурсы и практики на своих условиях *силы* и *перевода*. В этом близость их мировоззренческой структуры. Религия – это не некий метафизический универсальный «естественный объект», застывший раз и навсегда в своей непроницаемой трансцендентной тотальности. Она вполне исторична и содержит определенные практики (в том числе и технологические), дискурсы, ценностные диспозитивы, формирующие соответствующего религиозного субъекта.

### Выводы

Анализ мировоззренческой близости религии и технологии, претендующих на трансформацию окружающего мира со своих ценностных позиций, выводит на проблему изучения религиогенеза в контексте активист-

ской парадигмы *технэ*. Технологический вектор религии является для нас определяющим в интерпретации культурного феномена религии. Такое понимание заставляет переосмыслить устоявшиеся идеалистические концепции религиогенеза, насаждаемые официальной церковью, дает дальнейший горизонт для гуманитарных исследований, открывает новую проблематику и новые ракурсы в изучении религии, формирует новые подходы к ее концептуализации. Подобная экспликация религии позволяет пересмотреть устоявшиеся интеллектуальные практики рассмотрения религии как на уровне новых предметных областей, так и на уровне самой аксиоматики культурологических исследований.

В ходе исследования мы увидели, что как религия, так и технология отталкиваются не от укорененности в бытии, но от дела-действия. Для данных практик характерна *реляционная* картина мира, требующая активистско-го субъекта, ориентированного на изобретательскую, силовую парадигму *технэ*, на идею бесконечного становления, а вовсе не на созерцательное умонастроение. И в религии, и в технологии всё в результате упирается в некую систему сил. Религия и технология раскрываются через феномен силы и воли, через активное вмешательство в дела мира, от перво-бытной магии до современных совершенных религий. Движение и преобразование, создание новых технорелигиозных гибридов и идейных мутаций, появление новых актантов и *сетей* – вот оси сближения религии и технологии. Их картины мира в этом совпадают. Культурный феномен религии не столько трансцендентен, сколько имманентен посястороннему материальному технопрактическому бытию человека, отзеркаливает его. Вот чего не видит официальная церковная историография.

Если для ранних мифологических верований первобытных обществ, согласно К. Леви-Строссу, было характерно «отсутствие соревновательно-го духа», «жизнь в согласии с природой, умение договариваться с божествами земледелия» [10, с. 87], то для развитых *совершенных* религий, рассмотренных нами, как и для технологий, картина будет принципиально иной. Поэтому претензии религии и технологии на репрезентацию естественно-го порядка вещей требуют дальнейшего изучения.

### Литература

1. *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
2. *Арендт Х.* Жизнь ума / пер. с англ. А.В. Говорунова. – СПб.: Наука, 2013. – 517 с.
3. *Арнобий.* Против язычников. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 382 с.
4. *Беньямин В.* Учение о подобии: медиаэстетические произведения: сборник статей. – М.: РГГУ, 2012. – 288 с.



5. *Эпиктет*. Беседы Эпиктета. – М.: Ладомир, 1997. – С. 41–42.
6. *Бибихин В.В.* Примечания // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 437.
7. *Блюменберг Х.* Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 81.
8. *Дэвис Э.* Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2008. – 480 с.
9. *Зворыкин А.А.* История техники. – М.: Соцэкгиз, 1962. – 772 с.
10. *Леви-Стросс К.* Узнавать других. Антропология и проблемы современности. – М.: Текст, 2016. – 158 с.
11. *Лем Ст.* Сумма технологий. – М.: Весь мир, 1968. – 607 с.
12. *Лем Ст.* Фантастика и футурология. В 2 т. Т. 1. – М.: АСТ: Хранитель, 2005. – 380 с.
13. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1, кн. 1. Процесс производства капитала. – М.: Политиздат, 1978. – 598 с.
14. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 3. – С. 39.
15. *Митчем К.* Что такое философия техники? / пер. с англ. под ред. В.Г. Горохова. – М.: Аспект Пресс, 1995. – 149 с.
16. *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / РАН. Институт русского языка им. В.В. Виноградова. – 4-е изд., доп. – М.: Азбуковник, 1999. – 944 с.
17. *Симондон Ж.* Суть техничности // Синий диван. – 2013. – Вып. 18. – С. 93.
18. *Философский словарь*. – М.: Политиздат, 1987. – 590 с.
19. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 115–121.
20. *Хайдеггер М.* Исток искусства и предназначение мысли // Хайдеггер М. Исток художественного творения. – М.: Академический проект, 2008. – С. 440.
21. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 193–198.
22. *Шпенглер О.* Человек и техника // Культурология XX век: антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 454.
23. *Юркевич П.Д.* Идея // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – С. 9–69.
24. *Combes M.* Gilbert Simondon and the philosophy of the transindividual. – Cambridge, MA: The MIT Press, 2013. – 146 p.

Статья поступила в редакцию 29.12.2018.

Статья прошла рецензирование 12.04.2019.

DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.3.1-160-179

## TECHNOLOGICAL CONTENT OF RELIGION: STATEMENT OF THE PROBLEM

**Nagornov Evgeny,**

*Cand. of Sc.(Culturology),*

*Associate Professor,*

*Department of Humanitarian and Socio-Economic Sciences*

*Balakhna branch of the*

*Lobachevsky State University of Nizhny Nongorod,*

*23 Gagarin Avenue, Nizhny Nongorod, 603950, Russian Federation*

*Associate Professor,*

*Department of Humanitarian and Natural Sciences*

*Moscow Witte University, MUIV,*

*12, 2-nd Kozhukhovskiy proezd, Moscow, 115432, Russian Federation*

### Abstract

The subject of this article is the ideological proximity of religion and technology in culture. The author examines the dialectical interaction of the cultural worlds of religion and technology, compares the religious and technological worldviews, explores the typology of religious and technological subjects. Special attention is paid to the representation of the interaction of religion and technology in the European history of ideas, as well as the ontological status of thinking in the cultural practices of religion and technology.

A special contribution of the author in the study of the topic is the search for new methodological approaches to the conceptualization of the interaction of religion and technology. On the basis of the dialectical, comparative historical, genealogical, structuralist methods, the study revealed that religion, like technology, in its historical formation is repelled not from thinking, not from the hidden truth of being, but from the activist will of its subjects. That is, they rely not on the revelation of being, but on its doing, on its further transformation.

Hence, the main problem of the research lies in the cultural analysis of the mental installations of technological and religious subjects; in the analysis of the status of thinking in their subjective practices; in the consideration of their value attitudes. In addition, the work extended the popular instrumentalist understanding of technology to a separate activist value outlook. The author rejects the quantitative average material measurement of the technology in favor of its qualitative ideological measurement.

As a result of the analysis of different methodological approaches and concepts, it is possible to establish a certain ideological proximity between the cultural worlds of religion and technology, as well as between their actors. The main conclusions of the conducted research are: 1) the research gives reasonable examples of historical and culturological comparativistics of the named objects from the European history of ideas and modern philosophy of technology; 2) it reveals the similarity of values of religious and technological subjects, expressed in the rejection of thinking and being, characteristic of the substantialist worldview of antiquity.

The novelty of the research lies in expanding the problems of studying religious phenomena, in developing new views on the theory of the origin of religion.

**Keywords:** religion, technology, magic, myth, activism, culture, New time, Christianity.

**Bibliographic description for citation:**

Nagornov E. Technological content of religion: statement of the problem. *Idey i idealy – Ideas and Ideals*, 2019, vol. 11, iss. 3, pt. 1, pp. 160–179. DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.3.1-160-179.

**References**

1. Arendt H. *Vita activa, or about active life*. Stuttgart, W-Kohlhammer, 1960 (Russ. ed.: Arendt Kh. *Vita activa, ili O deyatel'noi zhizni*. Translated from German and English. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2000. 437 p.).
2. Arendt H. *The life of the mind*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (Russ. ed.: Arendt Kh. *Zhizn' uma*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2013. 517 p.).
3. Arnobius. *Protiv yazychnikov* [Against the Heathens]. St. Petersburg, St. Petersburg University Publ., 2008. 382 p. (In Russian).
4. Benjamin W. *Uchenie o podobii: mediaesteticheskie proizvedeniya* [The doctrine of similarity. Media Aesthetics]. Moscow, RGGU Publ., 2012. 288 p. (In Russian).
5. Epictetus. *Besedy* [Discourses]. Moscow, Ladomir Publ., 1997, pp. 41–42. (In Russian).
6. Bibikhin V.V. Primechaniya [Notes]. *Novaya tekhnokraticheskaya volna na Zapade* [A new technocratic wave in the West]. Moscow, Progress Publ., 1986, p. 437.
7. Blumenberg H. Zhiznennyi mir i tekhnizatsiya s tochki zreniya fenomenologii [The life world and the technicalization from the point of view of phenomenology]. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 1993, no. 3, p. 81. (In Russian).
8. Davis E. *Techgnosis. Myth, magic, and mysticism in the age of information*. New York, Harmony Books, 1998 (Russ. ed.: Devis E. *Tekhnognozis: mif, magiya i mistitsizm v informat-sionnyy epokhu*. Ekaterinburg, Ul'tra. Kul'tura Publ., 2008. 480 p.).
9. Zvorykin A.A. *Istoriya tekhniki* [History of technology]. Moscow, Sotsekgiz Publ., 1962. 772 p.
10. Levi-Strauss C. *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Paris, Edition du Seuil, 2011. 157 p. (Russ. ed.: Levi-Stross K. *Uznavat' drugikh. Antropologiya i problemy sovremennosti*. Moscow, Text Publ., 2016. 158 p.).
11. Lem St. *Summa tekhnologii* [The amount of technology]. Moscow, Ves' Mir Publ., 1968. 607 p. (In Russian).
12. Lem St. *Fantastika i futurologiya*. V 2 t. T. 1 [Fantasy and futurology. In 2 vol. Vol. 1]. Moscow, AST Publ., Khranitel' Publ., 2005. 380 p. (In Russian).
13. Marks K. *Kapital. Kritika politicheskoi ekonomii*. T. 1, kn. 1. *Protsess proizvodstva kapi-tala* [Capital. Criticism of political economy. Vol. 1, bk. 1. The process of production of capital]. Moscow, Politizdat Publ., 1978. 598 p. (In Russian).

14. Marks K., Engel's F. Nemetskaya ideologiya [German ideology]. Marks K., Engel's F. *Sochineniya* [Works]. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1955, p. 39. (In Russian).
15. Mitcham C. *Chto takoe filosofiya tekhniki?* [What is the philosophy of technology?]. Moscow, Aspect Press Publ., 1995. 149 p. (In Russian).
16. Ozhegov S.I., Shvedova N.Yu. *Tolkovyi slovar' russkogo yazyka: 80 000 slov i frazeologicheskikh vyrazhenii* [Explanatory dictionary of the Russian language: 80 000 words and phraseological expressions]. Moscow, Azbukovnik Publ., 1999. 944 p.
17. *Filosofskiy slovar'* [Philosophical dictionary]. Moscow, Politizdat Publ., 1987. 590 p.
18. Simondon G. Sut' tekhnichnosti [The essence of technicality]. *Sinii divan – Blue sofa*, 2013, iss. 18, p. 93. (In Russian).
19. Heidegger M. Vremya kartiny mira [Time for a Picture of the World]. *Nova-ya tekhnokraticheskaya volna na Zapade* [A new technocratic wave in the West]. Moscow, Progress Publ., 1986, pp. 115–121. (In Russian).
20. Heidegger M. Istok iskusstva i prednaznachenie mysli [The origin of art and the destination of thinking]. *Istok khudozhestvennogo tvoreniya* [The origin of the work of art]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2008, p. 440. (In Russian).
21. Heidegger M. Pis'mo o gumanizme [Letter of Humanism]. Heidegger M. *Vre-mya i bytie* [Time and Being]. Moscow, Respublika Publ., 1993, pp. 193–198. (In Russian).
22. Spengler O. Chelovek i tekhnika [Man and technology]. *Kul'turologiya. XX vek: antologiya* [Culturology of the XX century: anthology]. Moscow, Yurist Publ., 1995, p. 454. (In Russian).
23. Yurkevich P.D. Ideya [Idea]. Yurkevich P.D. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical works]. Moscow, Pravda Publ., 1990, pp. 9–69.
24. Combes M. *Gilbert Simondon and the philosophy of the transindividual*. Cambridge, MA, The MIT Press, 2013. 146 p.

The article was received on 29.12.2018.

The article was reviewed on 12.04.2019.