

РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.1.2-342-356

УДК 130.2

ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ СУБЪЕКТЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Нагорнов Евгений Александрович,

кандидат культурологии,

доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин

Балахнинского филиала Национального исследовательского Нижегородского

государственного университета им. Н.П. Лобачевского,

Россия, 606400, Нижегородская обл., г. Балахна, ул. Дзержинского, 21;

доцент кафедры гуманитарных и естественно-научных дисциплин

Московского университета им. С.Ю. Витте,

Россия, 115432, г. Москва, 2-й Кожуховский проезд, 12

ORCID: 0000-0001-8180-9538

evnagor@yandex.ru

Аннотация

В условиях идеологического утверждения церкви в современном российском обществе всё чаще постулируется неотмирное происхождение религиозного субъекта, из которого выводится всё многообразие окружающего мира. Такой метафизический *единственный* взгляд на исток религиозного субъекта представляется автору методологически неверным и обедняющим исследовательское поле. В статье в рамках компаративистского подхода рассматриваются ценностные установки технологического (научного) и религиозного субъектов. Демонстрируется мировоззренческая близость данных субъективностей, выстраиваются новые пути концептуализации религиозного субъекта. Автор исследует сущностную близость процессов сборки религиозных и научных (технологических) идеологических машин. Рассматриваются типологии религиозного и технологического субъектов, ведется поиск новых методологических подходов, могущих стать средством переосмысления устоявшихся практик исторического описания религиозного субъекта. С точки зрения автора, религия близка науке, особенно на ранних стадиях своего развития. Религия, как и наука, не намерена мириться с предлагаемыми историческими и социальными обстоятельствами установленного миропорядка, но хочет сама формировать их на своих условиях. И религиозный субъект, и ученый, разрабатывающий новое революционное направление, хотят активистски изменить мир, властвовать в нем согласно своим правилам. Торжество религиозного и технологического субъектов рассматривается в исследовании как «вторжение новых акторов», как результат кропотливой работы по созданию собственных *сетей*. Это позволяет объединить изобретателей эпохи модерна и, например, первых христиан. Позволяет соединить миры науч-

ной лаборатории и религиозной общины, активно рекрутирующих своих сторонников. Такое понимание религиозного субъекта может стать средством переосмысления устоявшихся идеалистических практик его репрезентации, а также идей «имманентного развития религии». Настоящее исследование пытается несколько расширить трактовку религиозного субъекта, поставить под вопрос его метафизическую тотальность и универсальность, создать новое исследовательское поле для будущих изысканий.

Ключевые слова: религия, технология, активизм, субъект, наука, христианство.

Библиографическое описание для цитирования:

Нагорнов Е.А. Технологический и религиозный субъекты мировоззрения // Идеи и идеалы. – 2021. – Т. 13, № 1, ч. 2. – С. 342–356. – DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.1.2-342-356.

На фоне утверждения идеалистической концепции происхождения религиозного субъекта основной проблемой исследования является столкновение идейного мира *homo religiosus* с миром человека науки и технологии эпохи модерна. Используя, в частности, достижения типологического, генеалогического, компаративистского метода и акторно-сетевого подхода, мы пытаемся ответить на вопросы: что общего между учеными эпохи модерна и, например, первыми христианами? Что представляют собой религиозный и технологический субъекты, которые формируют соответствующую активность, базирующуюся на определенной идеологии? Можно ли говорить, что эти исторические типы человеческого сознания говорят от имени *веры*? Можно ли рассматривать, например, христианство как радикальный «перевод» прежнего иудаизма или языческих религий, так же как наука модерна была «переводом» прежней науки? Данное сопоставление заявленных субъективностей позволит обновить исследовательскую стратегию рассмотрения религиозного субъекта, дополнить господствующую сейчас идеалистическую парадигму его репрезентации.

Для автора настоящей статьи религиозная и научная вера – это во многом близкие понятия. Идеи, желания, предпочтения религиозного и научного субъектов во многом совпадают. Их субъективные картины мира, базирующиеся на деконструкции, десубстанциализации мира, также достаточно схожи в своей тотальности. Не случайно наука когда-то развивалась в монастырях и оттуда шагнула в мир. И религиозный, и научный субъекты являются носителями активистского мировоззрения. И тот и другой конструируют свои реальности. И в религии, и в науке субъект стремится доминировать над объектом. И технологический, и религиозный субъекты исходят из незавершенности объективной реальности, ее несовершенства, требующего их активного вмешательства. Оба они одинаково претенду-

ют на обладание абсолютной *истиной* и направлены в своей активности на дальнейшее творение/преобразование/использование мира. Исходя из своего понятия *совершенства*, и религия, и технология связаны не столько с познанием бытия, сколько с обретением возможностей его дальнейшего преобразования, где в соответствии с реляционной концепцией мировоззрения материя эксплицируется в качестве *материала* для нового мира, а не в качестве самодостаточной субстанции – и полностью зависит от воли творца-субъекта.

В исследовании, посвященном Луи Пастеру, Б. Латур отмечает: «Идея, даже гениальная, даже спасительная, никогда не перемещается сама по себе. Нужна сила, которая бы явилась и подхватила ее в силу ее же собственных мотивов, переместила ее, а то и извлекла на свет» [8, с. 48]. В этой зависимости идеи от *силы* и кроется, на наш взгляд, один из важных аспектов мировоззренческой близости религии и технологии, близость религиозного и технологического субъектов. И тот и другой действуют в универсуме культуры от имени *силы*. И тот и другой жаждут *массового обращения* всех несогласных с ними. Сам характер истины и идейного производства носит здесь во многом силовой характер активистской парадигмы *технэ*, ориентированной на покорение сущего, а не на его осмысление или созерцание. Без силового раскрытия данных культурных практик мы многого в них не увидим. В них важен этот силовой баланс, «продолжение войны другими средствами». Это и есть смысловое интегрирующее ядро, объединяющее разные методические подходы в отношении данных субъектов. Поэтому методологической задачей является изучение силового наполнения религии и науки.

Первым моментом сближения религиозного и технологического (научного) субъекта является именно соотношение сил. Оба актора-субъекта говорят от имени великих невидимых сил, выразителями которых они являются. Оба отказываются от мышления в духе античного созерцательного субстанциалистского *эпистемэ* в пользу Воли, с ее парадигмой *технэ*, ориентированной на покорение окружающего мира, на его дальнейшее преобразование. И для религиозного, и для технологического субъекта характерна ситуация, когда, говоря словами М. Хайдеггера о Новом времени, «отменить себя субъективность отныне уже не может». В результате и научная лаборатория, и, например, иудео-христианская община, как никакие другие культурные инстанции, готовы делиться рассуждениями на тему «как устроен мир» и как его «подчинить порядку».

Удивительно и совпадение природы исторического начала, истока этих «агентов». Б. Латур отмечает: «Пастерианцы – давайте не будем забывать, что поначалу это было несколько десятков человек, – в свою очередь, оседлали и перевели движение гигиенистов» [8, с. 56]. То есть они совер-

пили перемещение (или перевод) стремления гигиенистов, присоединившись к их проекту, но добавив к нему элемент, который придаст силы и гигиенистам, и пастерианцам. Но если эту ситуацию мы перенесем, например, на исторические реалии распространения христианства I века н. э., то мы можем сказать, что крайне малочисленная, слабая иудео-христианская община на окраине Римского мира «оседлала и перевела» существующее здесь мессианское движение, активно развернувшееся в этом регионе. Это позволило форсировать его до уровня мировой преобразующей силы и «глобальной сети», не оставив никаких шансов многочисленным языческим конкурентам, сделало из него мощнейшее христианское общественное движение. Великий социальный философ Х. Арендт, рассматривая протестантизм, отмечает «чудовищную силу, присущую исключительно религиозной установке, ориентированной на потустороннее, когда она начинает действовать внутри мира» [1, с. 336].

Кем же были великие ученые модерна, и что у них общего с *homo religiosus*? Так, например, Пастер для Б. Латура – это «олицетворение, имя нарицательное и увеличительное стекло огромного общественного движения, страстно желающего, чтобы он оказался прав, принимающего все его лабораторные опыты “с поспешностью” и действительно “распространяющего” их “необычайно широко”» [8, с. 65]. Но то же самое мы видим, например, в деятельности первых христианских общин времен апостола Павла, «поспешно» принимающих его учение и распространяющих его необычайно широко по всему миру. В работе Б. Латура Пастер по отношению к гигиенистам создает общий закон и принцип тотального распространения сетей, которыми они хотят владеть. Но разве этого нельзя сказать об апостоле Павле по отношению к христианским общинам? Согласно современному французскому философу А. Бадью, исследующему паулинизм, «для Павла, как и для тех, кто думает, что революция есть самодостаточное следствие политической истины, Христос – это *пришествие*, он тот, кто упраздняет прежний режим дискурсов» [3, с. 29].

Христианство раз и навсегда отменяет прежний режим религиозных дискурсов со всеми их богами, жрецами и культами. Но то же делает и пастерианство в мире науки. При этом оба *пришедших* идеологических течения выступают от имени силы и власти. Являются примерами крайнего субъективизма. В пастерианстве, да и во многих других научных направлениях модерна, скрыто «изначальное устройство источника власти, возникновения которой никто не ожидал» [8, с. 71]. Но это же характерно и для начальных этапов многих религиозных движений прошлого. Характерно оно и для современных радикальных религиозных движений, в том числе связанных с технологией (например, для дианетики).

И научная лаборатория, и религиозная община – это идеологические образования, исполненные *мессианского* сознания, формирующие соотношения сил, задающие определенные силовые линии, распространяющие сети и вовлекающие новых сторонников, сокрушающие прежний порядок вещей. Оба активно вступают в толщу современных им социальных обменов, участвуя в ниспровержении прежних порядков и учреждая новые. Наука, как и религия, сама изобретает понятия, уточняет их, настаивает на объективности и важности этих умозаключений для бытия человека. Пастер не просто учреждает общество на биологии, как его обычные современники, – нет, он заново формирует само общество, в которое теперь постоянно и повсюду вторгаются новые акторы. Всё это акторы, которые заново определяют свой мир и с которыми теперь придется считаться.

Сходное направление мысли можно проследить и в регистре религии: достаточно обратить внимание на историческое распространение христианства или ислама. Уже Ф. Энгельс, рассматривая революционность раннего христианства, говорил: «В нем нет ни догматики, ни этики позднейшего христианства; но зато есть ощущение того, что ведется борьба против всего мира и что эта борьба увенчается победой; есть радость борьбы и уверенность в победе, полностью утраченные современными христианами и существующие в наше время лишь на другом общественном полюсе – у социалистов» [12, с. 15].

У социалистов, и, добавим от себя, у ученых. Здесь также происходит невиданное ранее вторжение новых акторов, радикально изменяющих прежнюю картину мира. В результате получается, что наука модерна в своих романтических ожиданиях является чем-то бóльшим, чем просто светский проект. Наиболее четко это проявляется, например, в феномене «супернатурализма» XIX века с его верой в науку и общественный прогресс. Американский культуролог Э. Саид, изучающий развитие методологии ориентализма в XIX веке, отмечает: «Он (ориентализм. – С. Н.) представляет собой свойственную, по ощущениям Флобера, всему XIX веку склонность перестраивать мир в соответствии с имагинативным видением, иногда дополненным специальными научными методами» [10, с. 175]. Наука этого периода ни много ни мало стремится к возрождению человечества. Появляются новые технологические и секулярные религиозные проекты, создаваемые разнообразными идеологами, позитивистами, эклектиками, оккультистами, традиционалистами и идеалистами. Достаточно вспомнить, что от изобретения телеграфа ожидали связи с потусторонним миром: «Технологии коммуникаций всегда обладали миллениаристским зарядом» [5, с. 32]. Как пишет американский исследователь техники Э. Дэвис, «телеграф, мгновенно преодолевающий расстояния, был воспринят как явный признак самопровозглашенного долга молодой страны: построить

рай на земле» [5, с. 247]. Согласно Э. Саиду, «не следует забывать, до какой степени большая часть духовных и интеллектуальных проектов конца XIX века представляли собой возрожденную теологию» [10, с. 175]. То есть наука сформировала «секулярный постпросвещенческий миф, в общих чертах которого безошибочно угадывалось христианство» [10, с. 175].

Это мессианское сознание и энтузиазм ученых и позволяют сблизить религиозную веру и веру в науку, ставшую «секулярной религией» XIX века. Научные идеи, как когда-то религиозные, должны были теперь изменить жизнь к лучшему. Это позволяет Э. Саиду утверждать, что «ориенталист мог считать свой метод и позицию почти что позицией секулярного творца, человека, который создает новые миры подобно Богу, некогда сотворившему прежний мир» [10, с. 79]. Получается, что прежние религиозные парадигмы человеческой культуры были вновь восстановлены, заново введены в оборот и обрели другую жизнь в научных секулярных рамках. Одна культурная сила дополнила другую. Религия обрела новую жизнь в сциентизме.

Эта посюсторонняя громадная активность, прежде всего, и сближает для нас культурные миры и ценностные диспозитивы технологического (научного) и религиозного субъектов. В ходе своего развития культурные события религии и технологии всё больше превращаются из «сообщения о грядущем» в учения, проводящие четкие различия и стоящие под знаком власти над миром.

В плане сравнения религиозного и технологического (научного) субъектов, выявления их культурной и мировоззренческой близости также представляется интересной идея Б. Латтура относительно уникальности, *единственности* пастерьянства, которая близка *единственности* религии: «Вы думали, с микробами можно не считаться. Но это важные действующие лица. А кто о них узнал? Мы и только мы в своих лабораториях. Значит, чтобы решить свои проблемы, общество должно считаться с нами и проходить через наши лаборатории» [8, с. 79]. Ну чем не иллюстрация к уникальности христианского Бога в транскрипции античного апологета III–IV вв. Арнобия: чтобы «решать свои проблемы», общество отныне должно обращаться к технологически мощному и эффективному Богу христиан, а не к многочисленным слабым локальным богам-специалистам язычников. Только этот Бог сможет помочь всем страждущим, только Он является *истинным*. А монополия на этого Бога есть только у христианской общины. Только она может выступать от имени данного «агента», апеллировать к Его силам. А все остальные религии – лишь «бесполезное служение ничтожным предметам».

Для времени Арнобия была характерна конкуренция религий, для модерна – конкуренция различных научных направлений, претендующих на

свою *единственность*. Но и в эпоху Пастера было немало людей, становившихся представителями опасных и темных сил, с которыми теперь нужно было считаться. По мнению Б. Латура, «не одни лишь гигиенисты выдумали новые силы. Были те, кто повсюду заставлял действовать фею электричества, те, кто повсюду насаждал лиги за колонизацию или за развитие гимнастических обществ, за распространение телефона, радио или X-лучей» [8, с. 79]. Если для эллинистической Александрии, согласно Э. Дэвису, был характерен «шведский стол» самых разнообразных восточных религий, то для модерна – «шведский стол» наук и технологий, стремящихся к гегемонии. Так, и Фрейд, и Пастер «говорят от имени невидимых, вытесненных, смертельно опасных сил, к которым необходимо прислушаться, если мы не хотим, чтобы цивилизация погибла» [8, с. 79].

От имени этих сил, как показывает история, очень часто выступала в прошлом и религия, утверждая преимущество своего взгляда на мир. Б. Латур заключает: «Пастерианцы, как и психоаналитики, становятся в позу эксклюзивных интерпретаторов популяций, недоступных ни для кого другого» [8, с. 79]. Верующие также часто говорят от имени невидимых, смертельно опасных сил, к которым необходимо прислушаться. Разве не этим духом пропитаны Послания Павла или Откровение Иоанна Богослова? Они тоже, если следовать научному дискурсу, являются «эксклюзивными интерпретаторами популяций, недоступных ни для кого другого». Они тоже выступают от имени *невидимых сил*, монополизируя их. Только эти силы исходят не от Разума и его законов, но от всемогущего Бога. Только их принадлежность к технологически совершенному единственному Богу дает гарантию господства над «невидимыми силами» и их укрощения. Дает им власть в мире благодаря близости к сверхъестественной технологии своего Бога благодаря *вере* в Него. Дает шанс на спасение. Всё это наделяет дополнительной эвристичностью сравнение технологического и религиозного мира. Позволяет увидеть в науке модерна с ее романтическими ожиданиями нечто большее, чем просто светский проект.

Рассмотрим далее мировоззренческую близость религиозных и технологических (научных) идей религиозного субъекта и ученого эпохи модерна. Согласно Б. Латуру, «микроб – это не просто идея, витающая в головах ученых, это способ выбирать раскидываемые ими сети. Микроб – это образ действий, нацеленный на определенное употребление и определенный тип установления связей и перемещения...» [8, с. 85.]. То есть микроб в данной интеллектуальной традиции – это то, что русский религиозный философ П.Д. Юркевич называл «объективным деятелем», говоря об *идее*. Он реально меняет мир вокруг себя. Он закладывается в основу нового научного идеологического мифа, становясь его главным героем. Но это еще и предмет *веры*, который должен заставить поверить всех сомневающихся.

Как отмечает современный российский философ О. Хархордин, «наука – это любопытная система убеждения людей... Наука как система убеждения победно порождает веру» [11, с. 7]. В этом плане интересен исторический факт обращения хирургов в пастерианцев. Б. Латур, прибегая к религиозному понятию *веры*, отмечает: «Энтузиазм хирургов в достаточной мере показывает, что невозможно различить “веру” и “знание”. Представлен весь диапазон отношений между акторами – от скептического равнодушия до самого страстного фанатизма. Верят в то, от чего чего-то ждут; в этом смысле вера, как и знание, основана на ожидании чего-то ответного... Вера в антисептический метод открывает перед хирургами новые пространства» [8, с. 87]. То есть мы видим, что отношение к пастерианству и его adeptам становится чуть ли не религиозным. Гигиенисты «начинают творить свою эпоху», как когда-то первые христиане или мусульмане творили свою. При этом акторы формируют свои сообщества, создают свою историю. В результате присоединения к пастерианцам гигиенисты выглядят современными, опережая всех остальных, заставляя время работать на себя. То же происходило и с язычниками, облакающимися в *истинного* Бога, ибо отныне они побеждали время и соприкасались с вечностью всемогущего единого Бога, не имеющего конкурентов в античном мире.

Интересным представляется рассмотреть и культурное распространение религии и технологии, которое является формой применения к миру определенной политики сквозь время и пространство. Согласно Б. Латуре, «не стоит говорить, будто в открытия Пастера поверили, потому что они были убедительны. Они стали убедительны, потому что гигиенисты верили в них и заставляли всех остальных их реализовывать» [8, с. 95]. Это напоминает историческую картину развития раннего христианства среди иудейских общин или распространение ислама среди бедуинских племен. Вера в новую чудодейственную научную технологию смыкается с верой в новую всемогущую религию. При этом важным аспектом сближения религиозного и научного субъектов являются сами пути распространения их идей, сами устанавливаемые цепочки трансляции научного и религиозного знания, пути их заданной культурной коммуникации и всеохватной генерализации. Здесь смыкаются культурные миры ученого-энтузиаста и религиозного фанатика, закладываются новые территории для будущих компаративистских решений. Как отмечает Б. Латур, «причина – всегда следствие длительной работы многих и долгой борьбы, а потому ответственность за нее нельзя приписывать отдельным акторам» [8, с. 89]. Без кропотливой работы, например, ранних христиан по распространению сетей, без создания церковного тела не было бы и универалистского взлета новой религии *совершенного* Бога. По мнению основателя медиологии Р. Дебре, «нет такого создания ценностей, которое не было бы производ-

ством или переработкой предметов и подвигов: не бывает движения идей без движения людей и благ (паломников, товаров, колонов, воинов, послов): не может быть новой субъективности без вспомогательных средств для памяти (книг или свитков, гимнов и эмблем, инсигний и памятников) [4, с. 97]. Согласно Р. Дебре, «для того чтобы передавать, сначала необходимо осуществлять коммуникацию» [4, с. 17]. И религиозный, и технологический субъект зависят от продвижения своих идей: «Если бы Иисус из Назарета не осуществлял коммуникацию со своим окружением, не беседовал с учениками, не ораторствовал перед толпами, то христианская Церковь никогда не смогла бы обеспечить передачу послания евангельской вести через эпохи и континенты» [4, с. 17]. Но коммуникация важна также и для технологии и науки, нуждающихся в трансляции своих сетей и результатов.

Так, например, в результате кропотливой работы гигиенистов, этих новоявленных адептов новой секулярной религии, Пастер становится *символом веры* новой гигиены: «Сами гигиенисты нуждались в том, чтобы сделать “Пастера” тем, кто диктует все их решения. Можно спорить с гигиенистом, с Пастером спорить нельзя» [8, с. 97]. В результате «набравшаяся сил, структурированная гигиена творит будущее и теперь уже говорит без колебаний, обладая властью, новой властью во всех смыслах этого слова... Всё подвергается смещению, сдвигу, переводу» [8, с. 98]. Так же и христианство (да и другие религии) рекрутировало своих сторонников и становилось мощным социальным и мировоззренческим движением, убирая и оттесняя своих противников с дороги. В этом плане христианство напоминает пастерианство, технологическую веру модерна, становящееся новой силой, которая переворачивает весь мир, изобретая новый источник «политической власти». Ранняя иудео-христианская община и зародившаяся пастерианская лаборатория – вот рычаги будущего мирового переворота. И та и другая не намерены мириться с предлагаемыми историческими и социальными условиями установленного миропорядка, но хотят сами формировать их на своих условиях. И та и другая хотят одного – активистски изменить мир, властвовать в нем. Либо через изобретение совершенного всемогущего Бога, либо через изобретение совершенного научного метода. Они своеобразные инвазивные точки диверсий по отношению к устоявшемуся порядку вещей. И та и другая говорят от имени множеств, которые подчиняются только им, призывают к преобразованию мира. Б. Латтур, говоря о пастерианцах, отмечает: «Им удастся переместить болезни в пространство лаборатории, где они полновластные хозяева... Чтобы преуспеть в этой операции, им нужно заново перевести то, чего хотят другие, в такие термины, чтобы они смогли “взять верх”» [8, с. 105]. То же мы видим и в христианских общинах, куда стекаются все чаяния страждущих. И только в них им гарантировано утешение и защита, а также и силовая

поддержка в их начинаниях. Иудаизм *закона*, подвергшийся переводу, теперь получает от христианства, так же как и гигиена от пастерианства в эпоху модерна, свое новое «оправдание» и основывается на новом религиозном базисе *веры* с ее гарантией технологического совершенства.

Таким образом, мы видим, что близость между религиозным и технологическим субъектом коренится в их активистском мироотношении, обладающем определенной идеологией. И тот и другой активно вмешиваются в мир сообразно своим представлениям. И тот и другой проводят четкую силовую линию репрезентации: отменить себя субъективностью уже не может. Формируется картина мира, когда мир в каждый момент и в каждой точке подвержен захвату со стороны человека. Современный российский мыслитель О. Матвейчев отмечает: «Наука и техника получили невиданный прогресс в Новое время, начиная с проектов Бэкона и Декарта. От Бэкона с его “знание – сила” до Ницше с его волей-к-власти лежит единый путь... Весь мир становится представлением, то есть чем-то находящимся в субъекте и для субъекта, а то и полагаемым самим субъектом» [9, с. 14].

Этими субъектами и были Пастер, Морзе, Белл, Тесла и другие. Все эти новоявленные боги-изобретатели модерна, творцы миров, кумиры миллионов, покорявшие болезни и пространства, спустившие небеса на землю. Все их изобретения воспринимались современниками как *чудо* и обладали несомненным религиозным импульсом. Где, согласно Э. Дэвису, «технология – это магическое заклинание и трюк, приспособление, которое формирует реальность, исследуя скрытые законы природы и человеческого восприятия» [5, с. 75]. Можно сказать, что все эти спасатели человечества своими изобретениями сформировали светское ответвление христианского миллениаризма. По мнению Э. Дэвиса, здесь формируется «миф о прогрессе, который утверждает, что посредством служения делу разума, науки и технологии мы можем усовершенствовать себя и наше общество» [5, с. 94]. В результате, например, в Америке XIX века сложилась ситуация, когда религиозный и технологический энтузиазм подпитывали и усиливали друг друга. Эти квазирелигиозные ожидания и подготовили появление таких людей, как Пастер или Тесла. Как пишет Э. Дэвис, «к концу XIX века, когда электричество начало производить механическую силу и “волшебные замки”, полные электрических ламп, отбросили прочь древнего врага ночи, электричество приняло на себя смысловую нагрузку миллениаризма. Из всех Прометеев, которые подвели провода к этому электрическому Новому Иерусалиму, никто не упорствовал в своих мечтаниях больше, чем Никола Тесла, который хотел поставить на службу человечеству любую природную силу» [5, с. 75]. В этой точке ученый сам становится демиургом: «Но самым апокалиптическим заявлением Тесла было его утверждение, что, настроившись на частоту резонанса Земли, он может рассечь

планету как яблоко» [5, с. 287]. В результате своей деятельности изобретатели модерна, став творцами новых научных миров, сакрализировали технологию, вывели ее на новый квазирелигиозный этап.

Эхом этой деятельности вполне может считаться, например, феномен религии телеевангелизма, возникшего в 70-е гг. XX в. в США, и американской Христианской вещательной сети, для которой, по мнению Э. Дэвиса, характерны «техническое желание распространить Слово и экстатическая власть, которую Слово имеет над многими индивидами» [5, с. 122]. Из устной и рукописной христианская ойкумена становится электрической и более глобальной, а религия дополняется технологией в рамках прежнего активистского мироотношения.

В контексте рассмотренных нами примеров нам видится определенное совпадение религиозной и технологической субъективности, меняющих соотношение сил прежнего мира и выступающих от имени технологически совершенного и эффективного бога или же чудодейственного изобретения, обладающего несокрушимой мощью и являющегося источником чудес и *благодати*. Это позволяет рассматривать религию и науку как «серию переворачиваний силовых отношений» в рамках сложившегося доксологического дискурса, а отнюдь не как что-то пассивное, кроткое и миролюбивое. В религии, как и в научной технологии, существуют только испытания сил и слабостей. «Всё решается на поле битвы, – утверждает Б. Латур, – поскольку никто не соглашается с тем, кто кому должен подчиняться и кто должен командовать, кто должен быть частью, а кто целым» [8, с. 227]. То есть религия как реальная культурная сила приходит к власти не только метафизическим путем, но вполне материальными средствами.

Другими словами, религии и научные технологии – вот подлинные двигатели цивилизаций, зачинатели глобальных тектонических сдвигов культур, идейные моторы движения народов, основатели новых силовых иерархий. Определенные силы будут всегда стремиться мерить, вместо того чтобы быть измеренными. Они хотят действовать, а не претерпевать. Они хотят быть сильнее других. И эти силы для нас – культурные миры религии, науки и технологии. И там, и там – инструментальное реляционное отношение к миру с соответствующим типом активистского преобразующего субъекта-деятеля. Как отмечает современный бразильский антрополог Э.В. де Кастру в актуальной работе «Каннибальские метафизики», «верование – не ментальное состояние, а эффект отношений между людьми» [6, с. 144]. Именно культурные миры религии и технологии задают системы эквивалентности от первобытного мира до наших дней, нивелируют под себя любое проявление культурных и ценностных различий, иницируют войны и противостояния. И религия, и технология, говоря латуровским языком, создают «силовые линии», перемалывая сущее, создают свою

аксиологию. И та и другая хотят господствовать над другими историческими *актантами*, над другими историческими силами, практиками, людьми и вещами. То есть желают переводить их, объяснять, понимать, действовать за них, вести за собой, принимать решения, вдохновлять и принуждать работать. То есть претендуют на «перевод» их желаний на себя, когда субъективная интерпретация иного всегда утверждается силовыми методами. Другими словами, претендуют на *единственность* своих распространяемых сетей.

Можно сказать, что религиозный и научный субъекты в формировании своей активности исходят из единого мировоззренческого истока, идейного порыва, происходящего из силовой активистской парадигмы *технэ*, а отнюдь не из субстанциалистского созерцательного античного мироотношения (*эпистемэ*). Как справедливо замечает Б. Латура, «единственная функция эпистемологии заключается в страстном отрицании того, что существуют только испытания сил» [8, с. 285]. Но разве благодаря эпистемологии религия и технология претендуют на исключительное место в мире? Мы солидарны с мнением Б. Латура, что «доказательство всегда носит насильственный характер, а соотношение сил всегда есть мера реальности, единственная мера» [8, с. 304]. Достаточно вспомнить аргументацию античного апологета Арнобия против язычников: разве с позиции мышления или созерцательной исключительной мудрости и знания он возвышает христианского Бога и принижает положение языческих богов? Нет, исключительно с позиции соотношения сил и технологической исключительности и мощной эффективности. С позиции сверхъестественной мощи, которой нет у различных языческих богов, христианский Бог – бог «высших сил», а языческие боги «обожжены в гончарных печах» и сделаны из презренной материи. Поклонение им является для Арнобия «беспользным служением ничтожным предметам» [2, с. 149].

Вот эвристическое зерно дальнейшего соотнесения религии и технологии, обладающее несомненным культурологическим потенциалом. Как отмечает Э.В. де Кастру в своей работе по первобытным культурам Амазонии, «существуют лишь силы, приложенные к силам» [6, с. 122]. Такова предпосылка варварского мира дикарей («амазонского космопрактика»), но так ли уж она далека от предпосылок, развитых *совершенных* теологий и технологий? И те и другие стремятся трансформировать окружающий мир, «перевести» его, переделать его под себя, разбрасывая свои *сети*, формируя линии интерпретации, создавая своих субъектов и используя всевозможные силовые методы принуждения. В таком мире религия и наука выступают формой активного «технологического расширения» субъекта и направлены на покорение сущего. В науке, как до этого в магии и религии, возникает ситуация, когда, контролируя немногие точки, стано-

вится возможным влиять на множество случаев, которые до сих пор были вне власти человека.

Таким образом, наука и технология, начиная от «естественного супернаaturalизма» эпохи модерна и до наших дней, повсеместно становятся всемогущими, приобретая религиозный подтекст. Неслучайно современный итальянский философ Дж. Ваттимо в сборнике «Религия» определяет наше время как «религиозное возрождение», хотя «больше в парламентах, терроризме и медиа, чем в церквях, которые продолжают пустовать» [13, p. vii].

Литература

1. *Арендт Х. VITA ACTIVA*, или О деятельной жизни. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
2. *Арнобий*. Против язычников. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – 382 с.
3. *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма. – М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999. – 112 с.
4. *Дебре Р.* Введение в медиологию. – М.: Праксис, 2010. – 368 с.
5. *Дэвис Э.* Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2008. – 480 с.
6. *Кастру Э.В. де.* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 200 с.
7. *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та, 2006. – 237 с.
8. *Латур Б.* Пастер: Война и мир микробов, с приложением «Несводимого». – СПб.: Изд-во Европ. ун-та, 2015. – 316 с.
9. *Матвейчев О.* «Новое мышление» позднего Хайдеггера // Хайдеггер М. Что зовется мышлением? – М.: Академический проект, 2007.
10. *Саид Э.В.* Ориентализм. Западные концепции Востока. – СПб.: Русский мир, 2006. – 638 с.
11. *Хархордин О.В.* Предисловие научного редактора // Латур Б. Нового времени не было. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та, 2006. – С. 41–42.
12. *Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства. – М.: Политиздат, 1982. – 39 с.
13. *Religion* / ed. by J. Derrida and G. Vattimo. – Cambridge: Polity Press, 1998. – 110 p.

Статья поступила в редакцию 03.05.2020.

Статья прошла рецензирование 11.07.2020.

DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.1.2-342-356

TECHNOLOGICAL AND RELIGIOUS SUBJECTS OF THE WORLD VIEW

Nagornov Evgeny,

Cand. of Sc. (Culturology), Associate Professor

Department of Humanitarian and Socio-Economic Disciplines

Balakhninsky Branch of the National Research Lobachevsky,

State University of Nizhny Novgorod,

21 Dzerzhinsky Street, Balakhna, Nizhny Novgorod Region, 606400, Russian Federation;

Associate Professor of the Department of Humanities and Natural Sciences,

Moscow Witte University,

12, 2nd Kozhukhovskiy passage, 115432, Moscow, Russian Federation

ORCID: 0000-0001-8180-9538

evnagor@yandex.ru

Abstract

In the context of the modern ideological affirmation of the church in the Russian society, the supernatural origin of a religious subject is highlighted, from which all the diversity of the world is derived. Such a metaphysical approach to interpreting a religious subject seems to the author methodologically incorrect and impoverishes the research field. In the framework of the comparative approach, the article discusses the value orientations of the technological (scientific) and religious subjects. The author demonstrates the worldview proximity of these subjectivities and considers new ways of conceptualizing a religious subject. The author's contribution to the study of the typology of religious and technological subjects is the search for new methodological approaches that could become a means of rethinking the established practices of historical writings of a religious subject, both at the level of new subject areas and at the level of the axiomatics of cultural and historical research. For the author, religion is close to science, especially in the early stages of its development. Religion, like science, does not intend to put up with the proposed historical and social conditions of the established world order, but wants to form them on its own terms. Both a religious subject and a scientist, developing a new revolutionary direction, want one thing – to actively change the world, to rule in it according to their own rules. The triumph of religious and technological actors is considered in the study as “the invasion of new actors”, as a result of the painstaking work to create their own networks. This allows us to unite the inventors of the modern era and, for example, the first Christians. It allows you to connect the worlds of a scientific laboratory and a religious community that actively recruit their supporters. Such an understanding of the religious subject can become a means of rethinking the established idealistic practices of its representation, as well as the ideas of the ‘immanent development of religion’. The present paper attempts to expand the interpretation of the religious subject, to question its metaphysical totality and universality, and to create a new research field for the future research.

Keywords: religion, technology, activism, subject, science, Christianity.

Bibliographic description for citation:

Nagornov E. Technological and Religious Subjects of the World View. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2021, vol. 13, iss. 1, pt. 2, pp. 342–356. DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.1.2-342-356.

References

1. Arendt H. *Vita activa; oder, Vom tätigen Leben*. Stuttgart, W-Kohlhammer, 1960 (Russ. ed.: Arendt Kh. *VITA ACTIVA, ili O deyatel'noi zhizni*. St. Petersburg, Aleiteiya Publ., 2000. 437 p.).
2. Arnobius. *Protiv yazychnikov* [Against pagans]. St. Petersburg, St. Petersburg University Publ., 2008. 382 p. (In Russian).
3. Badiou A. *Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma* [Apostle Paul. Justification of universalism]. Moscow, Moscow Philosophical Fund Publ., St. Petersburg, Universitetskaya kniga Publ., 1999. 112 p. (In Russian).
4. Debray R. *Introduction à la médiologie*. Paris, Presses Universitaires de France – PUF, 2000 (Russ. ed.: Debre R. *Vvedenie v mediologiiyu*. Moscow, Praxis Publ., 2010. 368 p.).
5. Davis E. *Techgnosis. Myth, magic, and mysticism in the age of informatiomo* New York, Harmony Books, 1998 (Russ. ed.: Devis E. *Tekhnognozīs: mif, magiya i mistitsizm v informatsionnuyu epokhu*. Ekaterinburg, Ul'tra. Kul'tura Publ., 2008. 480 p.).
6. Castro E.V. de. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris, Presses Universitaires De France, 2009 (Russ. ed.: Kastru E.V. de. *Kannibal'skie metafiziki. Rubezhi poststrukturnoi antropologii*. Moscow, Ad Marginem Press, 2017. 200 p.).
7. Latour B. *Nous n'avons jamais ete modernes. Essai d'anthropologie symetrique*. Paris, Editions La Decouverte, 1991 (Russ. ed.: Latur B. *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoi antropologii*. St. Petersburg, Europe University Publ., 2006. 237 p.).
8. Latour B. *Pasteur: guerre et paix des microbes suivi de Irréductions*. Paris, La Découverte, 2011 (Russ. ed.: Latur B. *Paster: Voina i mir mikrobov, s prilozheniem "Nesvodimogo"*. St. Petersburg, Europe University Publ., 2015. 316 p.).
9. Matveichev O. “Novoe myshlenie” pozdnego Khaideggera [“New thinking” of late Heidegger]. Heidegger M. *Chto zovetsya myshleniem?* [What is called thinking?]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2007. (In Russian).
10. Said E.W. *Orientalism. Western concept of the East*. New York, Pantheon Books, 1978 (Russ. ed.: Said E.V. *Orientalizm. Zapadnye kontseptsii Vostoka*. St. Petersburg, Russkii mir Publ., 2006. 638 p.).
11. Kharkhordin O.V. Predislovie nauchnogo redaktora [Foreword by the scientific editor]. Latour B. *Novogo vremeni ne bylo* [There was no new time]. St. Petersburg, Europe University Publ., 2006, pp. 41–42. (In Russian).
12. Engels F. *K istorii pervonachal'nogo kbristianstva* [On the History of Primary Christianity]. Moscow, Politizdat Publ., 1982. 39 p. (In Russian).
13. Derrida J., Vattimo G., eds. *Religion*. Cambridge, Polity Press, 1998. 110 p.

The article was received on 03.05.2020.

The article was reviewed on 11.07.2020.