



ПЕРМСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
Классика будущего

ISSN 2076-0590

НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ

Выпуск 17(38)
2026





ISSN 2076–0590

Научный журнал

Издается с 2014 г.

Выходит 2 раза в год

НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ
NEW IDEAS IN PHILOSOPHY

2026
Выпуск 17 (38)

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Пермский государственный национальный исследовательский университет» (ПГНИУ)

Founder: Perm State University

Редакционная коллегия

Гл. редактор –

Вячеслав Владимирович Корякин
(к. филос. н., доц. каф. философии ПГНИУ)

Олег Александрович Барг (д. филос. н., доц., Пермь),

Елена Михайловна Березина (к. филос. н., доц. каф. культурологии и социально-гуманитарных технологий ПГНИУ),

Наталья Ириковна Береснева (д. филос. н., проф. каф. культурологии и социально-гуманитарных технологий ПГНИУ),

Александр Юрьевич Внутских (д. филос. н., проф., зав. каф. философии и права ПНИПУ),

Олег Аршавинович Габриелян (д. филос. н., проф., зав. кафедрой философии КФУ),

Сергей Владимирович Комаров (д. филос. н., проф. каф. философии, декан философско-социологического ф-та ПГНИУ),

Рудольф Львович Лившиц (д. филос. н., проф., Гатчина),

Юрий Викторович Лоскутов (к. филос. н., доц. каф. философии ПГНИУ),

Лева Асканазович Мусаелян (д. филос. н., проф. каф. философии ПГНИУ),

Сергей Владимирович Поросенков
(д. филос. н., проф. каф. философии ПГНИУ)

Editorial board

Editor-in-Chief –

Vyacheslav V. Koryakin (Candidate of Philosophy, Associate Professor)

Oleg A. Barg (Doctor of Philosophy, Associate Professor),

Elena M. Berezina (Candidate of Philosophy, Associate Professor),

Natalya I. Beresneva (Doctor of Philosophy, Associate Professor),

Alexandr Y. Vnutschikh (Doctor of Philosophy, Associate Professor),

Oleg A. Gabrielyan (Doctor of Philosophy, Professor),

Sergey V. Komarov (Doctor of Philosophy, Associate Professor),

Rudolf L. Livshits (Doctor of Philosophy, Professor),

Yuri V. Loskutov (Candidate of Philosophy, Associate Professor),

Leva A. Musayelyan (Doctor of Philosophy, Associate Professor),

Sergey V. Porosenkov (Doctor of Philosophy, Associate Professor)

Редакционный совет

Надежда Васильевна Бряник (д. филос. н., проф., УрФУ, Екатеринбург),

Лев Абрамович Закс (д. филос. н., проф., УрФУ, Екатеринбург),

Эдуард Арменакович Коркотян (PhD, ст. науч. сотр., отд. нейробиологии Института им. Вейцмана, Израиль),

Сергей Владимирович Орлов (д. филос. н., проф. каф. истории и философии, ГУАП, Санкт-Петербург),

Александр Алексеевич Строканов (PhD, проф., руководитель департа. социальных наук, директор Института русского языка, истории и культуры, госуд. колледж в Лондоне, США)

Editorial council

Nadezhda V. Brianik (Doctor of Philosophy, Professor, Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia),

Lev A. Zaks (Doctor of Philosophy, Professor, Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia),

Eduard A. Korkotian (PhD, Senior Scientific Researcher, Department of Neurobiology, Weizmann Institute, Israel),

Sergei V. Orlov (Doctor of Philosophy, Professor, Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, St. Petersburg, Russia),

Aleksandr A. Strokanov (PhD, Professor, Head of the Department of Social Sciences, Director of the Institute of Russian Language, History and Culture, Lyndon State College, USA)

*Издание включено в национальную информационно-аналитическую систему
«Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ)*

Адрес учредителя и издателя:

614068, Пермский край, г. Пермь, ул. Букирева, 15
Пермский государственный национальный исследовательский университет

Адрес редакционной коллегии:

614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15,
Пермский государственный национальный исследовательский университет
Философско-социологический факультет, кафедра философии
Тел. +7 (342)239-63-92
E-mail: philosophy-psu@mail.ru

Отпечатано в типографии ПГНИУ.
614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15. Тел. (342) 239-65-47. E-mail: tipograf@psu.ru

Подписано в печать 05.06.2026. Выход в свет 10.06.2026
Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 5,00. Тираж 100 экз. Заказ 67

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Лившиц Р.Л.</i> Надутилитарная бесполезность философии	4
<i>Лоскутов Ю.В.</i> Основные направления критики в адрес культуры постмодерна	13
<i>Удалов И.Д.</i> Марксистское понимание НТП: особенности и эвристический потенциал	25
<i>Усков М.Д., Корякин В.В.</i> Знаковый фетишизм как форма товарного фетишизма	50
<i>Шшикина М.К.</i> Социально-философский анализ цифровизации религии в России	66
<i>Захряпин А.А.</i> Концепция металогичности бытия в онтологии С.Л. Франка	79

CONTENTS

<i>Livshits R.L.</i> The supra-utilitarian uselessness of philosophy	4
<i>Loskutov Y.V.</i> Main areas of criticism directed at postmodern culture	13
<i>Udalov I.D.</i> A Marxist understanding of scientific and technological progress: characteristics and heuristic potential	25
<i>Uskov M.D., Koryakin V.V.</i> Sign fetishism as a form of commodity fetishism	50
<i>Shishkina M.K.</i> Socio-philosophical analysis of religious digitalization in Russia	66
<i>Zakhryapin A.A.</i> The concept of the metalogicity of being in the ontology of S.L. Frank	79

НАДУТИЛИТАРНАЯ БЕСПОЛЕЗНОСТЬ ФИЛОСОФИИ

Р.Л. Лившиц

Доктор философских наук, профессор,

независимый исследователь

Гатчина, Ленинградская область, 188006, Россия

rudliv@yandex.ru

Существенное понижение статуса философии как учебной дисциплины в современных условиях – прямой результат проводимых в России реформ образования. Эти реформы базируются на перестроечной идеологии, выраженной словами «возвращение в лоно мировой цивилизации». На деле «реформы» представляют собой ломку системы образования, доставшейся Российской Федерации от советского периода развития нашего общества. Показано, что советская система образования возникла на основе дореволюционной как ее продолжение и развитие в новых условиях. А дореволюционная система образования в России была ориентирована универсалистски, т.е. нацелена на всестороннее развитие личности. Идейные истоки такой установки восходят к идеологии Просвещения и, далее, к античности.

Современный капитализм поражен глубоким духовным кризисом, что находит свое проявление не только в увеличении количества полов сверх установленного природой, но и в безраздельном господстве потребительства. Попытка возвращения в такое «лоно» привела нашу страну к крайне негативным последствиям. На повестке дня – вопрос о возвращении системы образования к универсалистской парадигме и, следовательно, об обретении философией подходящего статуса в системе учебных дисциплин.

Ключевые слова: система образования, универсалистская парадигма, духовно суверенная личность, гуманистический идеал, реформа образования.

Реформа российского образования началась сразу же, как только оно перестало быть советским, и продолжается фактически и по сию пору. В сущности, слово «реформа» – это эвфемизм, призванный завуалировать подлинный смысл тех изменений, которые выпали на долю отечественной системы образования в послесоветские годы. Более точные слова, отражающие суть этих перемен, – ломка, разрушение, погром. Подлинный характер изменений в отечественном образовании раскрыт в небольшой по объему, но отличающейся богатством содержания монографии Д.К. Богатырева и И.И. Докучаева [1]. (Наша рецензия на нее опубликована в журнале

«Вопросы культурологии» [2]). Реформа – это частичное изменение в рамках данного качества. Но, как блестяще показано Д.К. Богатыревым и И.И. Докучаевым, «реформаторы» вознамерились изменить не частности, а суть системы образования. Исторический парадокс состоит в том, что *реформа* образования была осуществлена большевиками, которые и осознали себя революционерами, и были ими на самом деле. А наши современники, именующие себя реформаторами, в действительности оказались радикалами, которые поставили своей целью слом целостной системы образования, на практике доказавшей свою высочайшую эффективность, свое полное соответствие реальным потребностям советского общества. Благодаря этой системе Россия в облике СССР сумела в кратчайший срок совершить цивилизационный рывок и тем самым уберечь себя и народ от провала в историческое небытие.

Еще на излете Гражданской войны В.И. Ленин в своей речи на III съезде РКСМ [3] наметил стратегию реформирования системы образования, доставшейся большевикам от императорской России. Сущность его идеи лучше всего передается известными словами: «Коммунистом стать можно лишь тогда, когда обогатишь свою память знанием всех тех богатств, которые выработало человечество» [3, с. 305]. Подчеркнем: *всех* богатств, всех сокровищ культуры. В том числе, разумеется, и тех, что рождены русским гением. Императорская Россия при этом не отвергалась как некий исторический уродец, как монстр, который подлежит уничтожению. При всем критическом отношении к ней большевики не отрицали ее достижений, о чем, кстати, со всей определенностью заявлял В.И. Ленин в своей программной речи на III съезде РКСМ. Процитируем соответствующее высказывание: «Учение, воспитание и образование молодежи должно исходить из того материала, который оставлен нам старым обществом. Мы можем строить коммунизм только из той суммы знаний, организаций и учреждений, при том запасе человеческих сил и средств, которые остались нам от старого общества» [3, с. 301]. Как видим, руководитель молодого советского государства находил в наследии, доставшемся большевикам от императорского периода нашей истории, цивилизационный потенциал, на который можно и нужно опираться в процессе созидания нового общества. Возьмем другое важное высказывание, мимо которого обычно проходят комментаторы. «Старая школа, – говорит В.И. Ленин, – заявляла, что она хочет создать человека всесторонне образованного, что она учит наукам вообще. Мы знаем, что это было насквозь лживо, ибо все общество было основано и держалось на разделении людей на классы, на эксплуататоров и угнетенных» [3, с. 303]. Как видим, здесь старая школа выступает как предмет решительного и бескомпромиссного осуждения за свойственное ей лицемерие, но вовсе не за то,

что она ставила своей целью формировать всесторонне развитую личность. Сама по себе универсалистская установка в деле воспитания и образования не подвергается В.И. Лениным сомнению, более того, воспринимается как нечто само собой разумеющееся, как очевидная норма. И, добавим, как базисная ценность.

Иными словами говоря, в его понимании система образования должна быть нацелена на формирование духовно зрелой, универсально развитой личности, способной овладеть нужной обществу профессией, в том числе и самой сложной. Однако стоит подчеркнуть, что подготовка кадров необходимой квалификации и в потребном количестве рассматривалась вождем революции не как главная задача системы образования, а как задача прикладная, вытекающая из основной. Разумеется, система образования обязана обеспечить страну врачами, учителями, инженерами, воинами и т.д. Однако её нельзя сводить к функции «кузницы кадров». Генеральная цель, ради достижения которой эта система создается и функционирует, – возрастание цивилизационного потенциала общества в целом. Отсюда, в частности, следует, что деятельность учителя – не оказание услуг, а общественное служение, высшей целью которой является формирование социально зрелой личности, способной в реальных общественных условиях освоить созидательный тип жизнедеятельности. И человек, взращенный в системе образования, ориентированной именно таким образом, обладает способностью встраиваться в новые реалии за счет актуализации тех граней своей натуры, которые обществом востребованы.

В сущности, ленинская программа глубоко консервативна. И ее пафос, если разобраться, сугубо охранительный. Основатель советского государства зовет не к революционной ломке старой культуры, а к тому, чтобы бережно сохранить ее лучшие достижения и глубоко, по-настоящему их освоить.

Революционный путь разрешения социальных противоречий обладает тем существенным достоинством, что он позволяет быстро и решительно избавиться от оков, мешающих обществу двигаться вперед. Однако революции совершенно чужда такая добродетель, как чувство меры. Она всегда хватается через край и в своем ниспровергательском пафосе губит порой и то, что себя далеко не изжило. Разлив революционной стихии, накрывший Советскую Россию в первые годы ее существования, не дал руководству страны возможности тотчас же приступить к реализации ленинских идей относительно реформы системы образования. В первое десятилетие после окончания Гражданской войны расцвело педагогическое экспериментаторство, никак не связанное с задачами, стоявшими перед обществом. Но мало-помалу накал революционных страстей ослабел, и перед политическим авангардом во весь рост встала задача создания системы образования,

которая на деле способна обеспечить цивилизационный рывок. На мировом политическом горизонте явственно обозначились предгрозовые облака, они стремительно темнели, на глазах превращаясь в тучи. Не нужно было обладать особой проницательностью, чтобы понимать: схватка с капиталистическими хищниками неизбежна. Советская страна в силу своей культурной и технической отсталости не могла рассчитывать на благополучный для себя исход предстоящей битвы. Единственный шанс выжить – привести систему образования в соответствие с потребностями момента.

В 1931 году принимается Постановление ЦК ВКП (б) «О начальной и средней школе» [4], в основе которого лежат идеи, высказанные В.И. Лениным в процитированной выше речи. Существовавшая в тот момент школа была подвергнута в указанном документе критике за то, что она «не подготавливает детей как всесторонне развитых строителей социализма» [4, с. 354]. Весьма характерно выражение «всесторонне развитые строители социализма». Это, конечно, не случайная оговорка, а выражение гуманистической природы советской системы образования. В сущности, советский проект есть попытка реализации идеалов Просвещения, а советская система образования – плоть от плоти данного проекта.

Следует специально подчеркнуть: советская система образования – не антипод той системы, что существовала в дореволюционной России. Создатели новой системы опирались в своем творчестве на передовые традиции, сложившиеся в отечественной школе в прежние времена. Петр I, прорубая окно в Европу, посеял на русской почве семена западной культуры, давшие впоследствии обильные плоды. Обстоятельства сложились так, что в качестве матрицы системы образования был взят гумбольдтовский университет. Если же брать на предельную глубину, то сложившаяся в России система образования восходит к традиции, заложенной в Афинах. Объясним, что мы имеем в виду.

Генеральная функция образования – социализация человека. Но социализация в качестве кого? В качестве существа, умеющего выполнять определенные общественные функции, или в роли суверенной личности, обладающей способностью осваивать в конкретных условиях самые разные виды деятельности? В античной Греции на этот вопрос было дано два принципиально разных ответа. Один – Спартой, другой – Афинами. В Спарте была сделана установка на то, чтобы подготовить вступающего в жизнь человека к роли воина. В любом обществе это очень важная роль, но в Спарте она стала фактически единственной. Афины пошли иным путем, сделав своим ориентиром всестороннее развитие личности. Как показала практика, путь Спарты оказался тупиковым. Да, она одержала немало побед, но

не оставила после себя никакого значимого наследия. Она ушла в историческое небытие, говоря словами поэта, «не бросивши векам ни мысли плодотворной, ни гением начатого труда». А вот что касается Афин, то их духовное наследие просто невозможно переоценить. Идеология Просвещения – это вершинное достижение буржуазной культуры, в новых исторических условиях воспроизводящее принципиальную установку Афин на формирование духовно зрелой личности, обладающей способностью самостоятельно мыслить и действовать как суверенный индивид. Гумбольдтовский университет представлял собой такой тип учебного заведения, в котором установка на воспитание духовно зрелой личности, опирающейся на свой разум, нашла наиболее полное выражение. И Россия, выбрав в качестве ориентира именно этот тип учебного заведения, смогла в кратчайшие по историческим меркам сроки преодолеть цивилизационный разрыв, который отделял её от вкусившей плодов Просвещения Европы. В.И. Ленин, сам воспитанник «старой школы», прекрасно понимал, что для страны, за будущее которой большевики взяли на себя ответственность, иной путь губителен.

В основе предпринятой в Советском Союзе реформы образования – установка на формирование духовно зрелой личности, обладающей системным мышлением. Фактически в качестве ориентира была взята дореволюционная гимназия – этот мини-университет, дающий всесторонние и глубокие познания и приобщающий ученика к высокой культуре. Обстоятельства вынудили значительно упростить исходный образец, пожертвовав, в частности, мертвыми языками, необходимыми для повышения культурного потенциала учащегося. (В первые послевоенные годы имела место попытка ввести латинский язык в программу средней школы, однако она была быстро свернута [5]).

Система образования, выстроенная в русле гуманистической традиции, не может быть полноценной, если в ней отсутствует такая дисциплина, как философия. По этой причине во многих российских высших учебных заведениях философия входила в программу обучения. История преподавания философии в имперский период развития нашей страны полна драматических поворотов, о чем на богатом фактическом материале рассказано в статье А.Т. Павлова [6]. Несмотря на то что в российском образованном обществе существовали влиятельные обскурантистские настроения, философия пробивала себе дорогу на университетские кафедры. О том, каковы были бы результаты этого процесса при сохранении эволюционного типа социальных изменений, можно судить лишь предположительно, поскольку в России разразилась революционная гроза. Победившая партия большевиков видела свою цель в преодолении цивилизационного разрыва между

Россией и Западом, для чего требовалось создать систему образования, отвечающую самым взыскательным критериям. Ее главное назначение – обеспечить стране самодостаточность во всех ключевых сферах общественной жизни. И эту задачу руководство страны в кратчайшие сроки решило.

Советское общество по самой своей сути было не чем иным, как попыткой воплотить в жизнь проект Просвещения. Главное в данном проекте – стремление сформировать разумную личность, которая в своей жизни руководствуется не слепой верой, а знанием объективных законов мира. Ей чужды порывы иррациональных страстей, а долг для нее выше наслаждения. Сообщество таких разумных личностей способно выстроить гармоничные общественные порядки, открывающие перспективу позитивной социальной самореализации для *каждого* члена общества. В подобной системе идейных координат философия занимает центральное место, ибо именно она есть высшее выражение стремления к рациональному постижению действительности. И потому в советской высшей школе преподаванию философии уделялось большое внимание. Как только созрели материальные условия, философию включили в программу обучения во всех вузах. На преподавание этой дисциплины отводилось время, достаточное для основательного знакомства с ее ключевыми положениями. В Советском Союзе сформировалось довольно многочисленное профессиональное сообщество философов. Разумеется, философия, будучи мировоззренческой дисциплиной, выполняла идеологическую функцию, однако не это было главным. Философия оказывает общекультурное, гуманистическое воздействие на умы и тем самым способствует формированию системного понимания действительности. Человек, освоивший хотя бы азы философии, обретает способность видеть связь причин и следствий, отличать вещь от ее образа, видимость от сути, случайность от закономерности, форму от содержания и т.п. Но для человека, исповедующего прагматическую веру, изучение философии – занятие бесполезное, пустая трата времени.

Реформы образования, проводимые в соответствии с общим курсом на «возвращение России в лоно мировой цивилизации», имеют своей целью изменение сути образовательного процесса. Не формирование всесторонне развитой личности, а «подготовка конкурентоспособного субъекта рыночных отношений» – вот ныне императив, задающий смысл деятельности всего педагогического сообщества. Это означает разрыв не только с советским прошлым, но и со всей гуманистической традицией. Указанный разрыв отчетливо проявляется, в частности, и в том, что мировоззренческим дисциплинам в вузе отводится крайне скромная роль. Так, политэкономия, дисциплина по своей сущности философская, заменена в подавляющем

большинстве вузов экономикой, которая лишь описывает явления, а не раскрывает закон, коему они подчиняются. «Реформаторы» не решились исключить философию из вузовских программ обучения, однако значительно снизили объем часов, отводимых на изучение этой дисциплины. В сочетании с рядом других неблагоприятных факторов это приводит к ослаблению влияния философии на умы студентов, к превращению ее в некий малозначительный эпизод обучения, не оставляющий следа в сознании.

Часть преподавателей видит выход в том, чтобы придать философии сиюминутную актуальность. Эти настроения выражены, в частности, О.А. Габриеляном, предложившим превратить философию в нечто вроде прикладной психологии [7]. Однако философия, трактуемая таким образом, с течением времени неизбежно редуцируется, становится частной дисциплиной. На наш взгляд, неверна сама ориентация на извлечение из философии пользы. Следует прямо признать: никакой непосредственной пользы от философии нет. Она бесполезна, как, например, бесполезна симфоническая музыка. Философия существует не для того, чтобы решать текущие практические задачи. Исторически и логически философия – мощнейшее средство духовного возвышения человека, гарантия его, выражаясь словами А.С. Пушкина, самостояния.

На этом, собственно, можно было бы поставить точку, ибо главное сказано. Но есть еще один очень существенный сюжет, который в обсуждаемой связи нельзя обойти вниманием.

Капитализм давно прошел высшую точку своего развития и изменил идеалам гуманизма, под знаменем которого он одержал победу над феодальными общественными порядками. Деграция буржуазного общества обнаруживает себя не только в возрастании количества полов сверх установленного природой, но и в полном торжестве потребительства. Современный капитализм превратил потребление в главную (если не единственную) смысложизненную цель личности. Для человека, который живет ради потребления, а не потребляет, чтобы жить, философия вовсе не интересна. Никакой практической пользы от нее нет, а времени и сил на усвоение хотя бы базовых ее понятий требуется немало. Деграция современного капитализма проявляется, в частности, и в том, что он фактически отошел от стратегии Афин и свернул на дорожку Спарты. Образование в современном буржуазном обществе нацелено не на формирование всесторонне развитой личности, а на подготовку к определенной профессии. Задача – подготовить человека к выполнению конкретной социальной функции, определенной роли. Сейчас не античные времена, таких ролей очень много, но дело не в их количестве, а в принципиальном отказе от универалистской парадигмы.

«Реформаторы», ломая через колено советскую систему образования, действовали в логике базовой перестроечной идеологии: советское общество – исторический мутант, нам нужно возвратиться в лоно мировой цивилизации. Ради такого возвращения обществу была навязана Болонская система, ради него ввели ЕГЭ и тем самым принципиально изменили тип обучения. Из процесса, имеющего целью формирование системного мышления, оно стало способом тренировки прагматически ориентированной сообразительности. Существенное понижение статуса философии как учебной дисциплины – в том же ряду этих разрушительных действий «реформаторов».

Оказалось, однако, что в этом самом «лоне мировой цивилизации» Россию ждут только в качестве поставщика дешевых ресурсов. За попытку не согласиться с этой унижительной ролью нашу страну обложили бесчисленными санкциями, взрастили против нас нацистского монстра и навязали народу войну. Фактически речь сейчас идет не о том, будем мы жить чуть лучше или несколько хуже, а о том, сохранимся ли мы как цивилизация или, потерпев стратегическое поражение, утратим политическую субъектность и навсегда сойдем с исторической сцены. В развернувшейся (не по нашей воле) битве существенную роль играет система образования. Продолжим ли мы и далее следовать курсу на «возвращение в лоно мировой цивилизации», чтобы окончательно отказаться от установки на формирование всесторонне развитой личности? Или все-таки восстановим, пока не поздно, альтернативную традицию, которая не в 1917 году возникла?

Список литературы

1. *Богатырев Д.К., Докучаев И.И.* Провинциализация империи. Очерки истории образования в постсоветской России. – СПб.: Изд-во РХГА, 2023. – 236 с.
2. *Лившиц Р.Л.* Книга о погроме отечественного образования // Вопросы культурологии. 2024. Т. XXI. № 2. С. 159–163.
3. *Ленин В.И.* Задачи союзов молодежи // В.И. Ленин. Полн. собр. соч. Т. 41. – М.: Политиздат, 1981. С. 298–318.
4. *Постановление ЦК ВКП(б)* «О начальной и средней школе» 25 августа 1931 г. // Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1986). Т.5. 1929–1932. – М.: Политиздат, 1984. С. 353–361. [Электронный ресурс] URL: <https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/445937?ysclid=mguo03pf10411318318> (дата обращения: 17.10.2025).
5. *Скворцов А.М.* Латинский язык в советских средних школах (1948–1954 гг.): филология и идеология // *Philologia Classica*. 2024. № 19(1). С. 164–181.
6. *Павлов А.Т.* Философское образование в России первой половины XIX века // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Том 15. Вып. 4. С. 86–98.
7. *Габриелян О.А.* Проектность философии // Новые идеи в философии. 2022. Вып. 10(31). С. 4–18.

THE SUPRA-UTILITARIAN USELESSNESS OF PHILOSOPHY

Rudolf L. Livshits

Freelance Researcher

Gatchina, Leningradskaya oblast', 188006, Russia

A significant decrease in the status of philosophy as an academic discipline in modern conditions is a direct result of the educational reforms carried out in Russia. These reforms are based on the perestroika ideology expressed by the words "return to the bosom of world civilization." In fact, the "reforms" represent a breakdown of the education system inherited by the Russian Federation from the Soviet period of the development of our society. It is shown that the Soviet education system arose on the basis of the pre-revolutionary one as its continuation and development in new conditions. And the pre-revolutionary education system in Russia was universalist-oriented, i.e., aimed at the all-round development of the individual. The ideological origins of this attitude go back to the ideology of the Enlightenment and, further, to antiquity.

Modern capitalism is struck by a deep spiritual crisis, which is manifested not only in the increase in the number of sexes beyond that established by nature, but also in the undivided dominance of consumerism. An attempt to return to such a "womb" led our country to extremely negative consequences. On the agenda is the return of the education system to the universalist paradigm and, consequently, the acquisition of a proper status for philosophy in the system of academic disciplines.

Keywords: education system, universalist paradigm, spiritually sovereign personality, humanistic ideal, education reform

УДК 304.9

DOI: 10.17072/2076-0590-2026-17-13-24

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ КРИТИКИ В АДРЕС КУЛЬТУРЫ ПОСТМОДЕРНА

Ю.В. Лоскутов

Кандидат философских наук, доцент

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, Пермь, ул. Букирева, 15

yuri-loskutov@mail.ru

Сегодня становится всё более актуальным анализ основных направлений критики в адрес культуры постмодерна, дезорганизующей общество. Прежде всего, эта критика подразделяется на общественно-политическую и философскую. Общественно-политическая критика постмодерна складывается из четырех основных направлений. Первое из них можно охарактеризовать как критику культивируемой постмодерном конформистской невежественности. Второе направление выступает против антидемократических тенденций постмодерна, а третье – против его дегуманизирующих тенденций. Четвертое направление общественно-политической критики постмодерна обвиняет его в повторстве социальному регрессу. Философскую критику в адрес культуры постмодерна и постмодернизма, как господствующей идеологии постмодерна, можно рассматривать в онтологическом, логико-гносеологическом, этическом и социально-прогностическом аспектах. Онтологическая критика при этом основана на принципах тотализации, эссенциализма и субстанциального подхода. С логико-гносеологической точки зрения, в основе постмодерна лежит парадокс лжеца: отрицание метанарративов само становится метанарративом. Истинность научного знания обретает легитимацию благодаря двум основаниям: внешнему, в качестве которого выступает общественно-историческая практика (в ее марксистской трактовке), и внутреннему, в роли которого выступает субстанциальное объяснение. Этическая критика постмодерна оправдана в свете научного рассмотрения заката капиталистического способа производства – сложной саморазвивающейся, человекомерной системы. Гетеронимное утверждение добродетелей противопоставляет себя постмодернистскому этическому произволу. С социально-прогностической точки зрения, формирование нового, не постмодернистского, типа культуры неразрывно связано с формированием нового целостного способа производства. При этом анализ деструктивных установок культуры постмодерна приводит к выводу о том, что преодоление постмодерна является диалектическим снятием Модерна, а не постмодерна как такового.

Ключевые слова: постмодерн, постмодернизм, метанарратив, капитализм, эссенциализм, этика, гуманизм

Введение

Если термин «постмодерн» обозначает текущий период в истории культуры, то постмодернизм является той культурной идеологией, которая преобладает в этот период [1, с. 155]. Сам по себе постмодерн выступает «духом времени» позднего капитализма, обусловленным ключевыми социально-экономическими чертами последнего [2, с. 140–141; 3, с. 181–182, 301–302, 453], причем таким духом, который отрицает предшествующую культуру Модерна (и прежде всего – версию Модерна, связанную с Просвещением [4, с. 54]), временами даже нигилистическим образом. В силу этого сложно дать какое-либо положительное содержательное определение постмодерна или постмодернизма, не связанное с логически отрицательными понятиями. Для постмодернизма характерно отрицание любой субстанциальности, целостности, тотальности в онтологии, гносеологический релятивизм, а также весьма произвольное отношение к этической проблематике.

Постмодернизм, при всей его точности в описании тех или иных частных проявлений культуры постмодерна, вряд ли можно считать теорией постмодерна, так как типичный постмодернизм враждебен традиционному пониманию теоретичности. Наиболее качественное объяснение постмодерна дают те теоретические концепции, которые сознательно дистанцируются от постмодернизма. Такой анализ, осуществляемый «со стороны», носит конкретно-исторический характер, что принципиально отличается от внеисторического подхода самого постмодерна. С позиции конкретно-исторического подхода, постмодерн предстает как стадия разложения Модерна, понимаемого в качестве проекта общественного развития, закономерно следующая за триумфом данного проекта [2, с. 704].

Знаменующий собой переход к постмодерну крах доверия к метанарративам способствует изменению статуса знания в западной культуре [5, с. 10–14]. Ж.-Ф. Лиотар задается вопросом о том, почему именно интеллектуалы детерминируют содержание знания? Иными словами, «вопрос доказательства составляет проблему, заключающуюся в необходимости доказать доказательство» [5, с. 107]. Всеобъемлющие теоретические метанарративы вытеснены из постмодернистской науки локальными языковыми играми [5, с. 154–157], в связи с чем из науки уходит идея обоснования универсальной истины [6, р. 23].

Эта идея уходит также из сегодняшнего общественно-политического сознания. В 2016 году Оксфордский словарь признал словом года «пост-правда» (post-truth). Данный термин, согласно составителям словаря, описывает ситуацию, при которой в процессе формирования общественного мнения эмоциональные призывы и персональные убеждения начинают преобладать над объективными фактами [7, р. 97]. Атмосфера постправды значительно облегчает манипуляции общественным мнением – с точки зрения постмодерниста С. Фуллера, истина оказывается всего лишь «тем, что определяется судьей, полномочным в рассматриваемом деле» [8, с. 58], и потому вопрос об истине Фуллер сводит лишь к вопросу о победе в той или иной языковой игре, правила которой при этом могут меняться на протяжении игрового процесса [8, с. 102–103]. В условиях пренебрежения объективной реальностью возникает сосуществование понятийной рациональности с мифом, равно как и сосуществование взаимоисключающих мифов. Это ведёт к катастрофическому сужению сферы рационализма и опасному росту иррационально-деструктивных тенденций, в том числе: в образовании, здравоохранении, академической науке, управлении экономикой и социальными процессами [9, с. 79]. Указанные тенденции постмодернизм одобрительно называет «шизофренией», причем «под шизофреническим мышлением понимается не столько трансформация сознания в психиатрическом смысле, сколько специфическая девиантность в отношении конвенционально обусловленных стандартов мышления» [10, с. 236]. Умаление рациональной субъектности в онтологии постмодернизма также связано со следующими концептами: «грамма» [11, с. 120, 124], «смерть автора» [12, с. 385], «симулякр» [13, с. 5–7] и «ризом» [14, с. 12–44].

Постмодернизм выступает на практике как один из видов разрушительного духовного оружия, дополняющего военную агрессию Запада [2, с. 91], а потому теоретическое и практическое преодоление культуры постмодерна вообще, как и преодоление постмодернизма в частности, является необходимым условием реального гуманизма в наши дни. Если мы хотим преодолеть культуру постмодерна, то мы должны иметь общее представление о том, по каким направлениям и как именно она критикуется, однако такой анализ до сих пор отсутствует в научной литературе. Критика в адрес культуры постмодерна подразделяется прежде всего на общественно-политическую и философскую критику.

Общественно-политическая критика в адрес постмодерна

Общественно-политическая критика бьет по влиянию постмодерна на социальную жизнь и представляет собой синтез четырех основных аргументов.

Первый удар наносится по конформистскому невежеству, которое насаждает постмодерн. Т. Иглтон саркастично подмечает то, что для постмодернизма «отказ от поиска тотальности – это просто обозначение для отказа от поиска капитализма» [15, р. 11]. Э. Мейксинс Вуд развивает эту мысль: «Применительно к капитализму постмодернистский тезис о том, что реальность фрагментарна и потому доступна лишь фрагментарным "знаниям", оказывается особенно порочным и лишаящим силы. Социальная реальность капитализма "тотализируется" в беспрецедентных формах и степенях. Его логика товаризации, накопления, максимизации прибыли и конкуренции пронизывает весь социальный порядок, и понимание этой "тотализирующей" системы требует именно такого "тотализирующего знания", которое предлагает марксизм и отвергают постмодернисты» [16, р. 13]. В рамках постмодернистского мировоззрения целостные структуры и причинно-следственные связи уступают место разрозненным фрагментам и случайностям. Само понятие социальной системы, обладающей внутренним единством и объективными законами развития (например, понятие капитализма), объявляется несостоятельным. Вместо этого постулируется существование множества разнородных феноменов: типов власти, форм угнетения, идентичностей и дискурсов. Такой подход требует отказа не только от классических «великих повествований» (вроде просветительской веры в прогресс), но и от представления о связанном историческом процессе, подчиненном определенной логике и причинности. Как следствие, утрачивается и сама идея возможности сознательного «творения истории» [16, р. 8]. Отказ от поиска нового общественного синтеза превращает постмодерн в разрушительную силу, умножающую конфликты и риски для человека в мире, где больше нет общих правил [17, с. 66–68].

Второй удар – по антидемократическим тенденциям постмодерна. Обвинение постмодерна в антидемократичности выглядит на первый взгляд парадоксально, ведь постмодерн без устали говорит о терпимости ко всем мнениям. Однако именно такой радикальный релятивизм подрывает основы демократии. Политический плюрализм невозможен без объединяющих общество ценностей, отрицаемых постмодернизмом [16, р. 12]. У постмодернизма просто нет универсальных инструментов для того, чтобы оценить, какие политические силы полезны для общества, а какие – опасны

[6, p. 79]. Как указывает Т. Парфитт, если мы безоговорочно признаём абсолютную ценность всех культур, то мы неизбежно вынуждены принимать и различные специфические формы неравенства и эксплуатации, существующие в тех или иных культурах, включая калечащие операции на женских половых органах, использование детского труда и рабство [6, p. 27].

Третий удар наносится по дегуманизирующим тенденциям постмодерна. С точки зрения А.А. Трунова, стратегия нацизма и фашизма в эпоху постмодерна нацелена на утверждение «ярусной системы жизнеустройства». Такая система неизбежно складывается там, где получает легитимацию право насилия одних людей над другими, основанное на приватизированной презумпции антропологического неравенства [18, с. 58]. Постмодернистская война с гуманизмом превращает государства и народы в средства для осуществления чуждых им глобалистских целей, что противоречит кантовскому категорическому императиву.

Более того, постмодерн, расшатывая гуманистическое мировоззрение, выступает мировоззренческим фундаментом для постгуманизма [19, с. 163]. Постгуманизм, согласно его собственному взгляду, выступает «вторым поколением постмодернизма, которое ведет к окончательной деконструкции человека» [20, с. 25]. Один из ведущих выразителей постгуманизма Р. Пепперел заявляет следующее: «В постчеловеческую эпоху многие убеждения становятся излишними – не в последнюю очередь вера в человека. ... Человеческие существа, как и боги, существуют лишь постольку, поскольку мы верим в их существование. ... Сначала у нас были Бог, люди и природа. Рационалисты отказались от Бога, оставив людей в вечном конфликте с природой. Постгуманисты отказались от людей, оставив только природу» [21, p. 177–179].

А.А. Трунов точен тогда, когда он заявляет о том, что философия постмодерна – это интеллектуальный декаданс, нацеленный на радикальный разрыв с классической философией модерна и всей гуманистической традицией [18, с. 53]. А.В. Бузгалин и А.И. Колганов подытоживают эту точку зрения: «Всем тем, кто не может и не хочет отказываться от гуманизма, с постмодернизмом не по пути» [22, с. 195].

Четвертый удар – по социальному регрессу. Постмодерн, будучи духовным орудием глобализации, парадоксальным образом толкает общество назад, в местную архаику. А.С. Панарин описывает этот механизм так: «глобальное пространство элиты покупается ценой разрушения больших национальных пространств для масс. Чем более элиты глобализуются, тем более

массы "парцеллизируются", погружаясь в архаику примитивного местничества, изоляционизма, трайбализма и натурального хозяйства» [23, с. 26]. В результате глобальная идеология прав человека и мораль «граждан мира» неожиданно легко уживаются с прорвавшимися наружу «демонами племенной архаики». Последние пользуются ослаблением национально-организованных структур, характерных для классического Модерна [23, с. 93]. Что такое архаизация? Это процесс, противоположный модернизации [24, с. 37]. Если традиционализация (другой путь сопротивления модернизации) осознанна, то архаизация – это стихийная реакция людей на изменившиеся, но при этом невыносимые условия жизни [24, с. 39]. Такая реакция помогает выжить, но ценой недоверия к знаниям, расцвета кумовства и клановости [24, с. 40–41].

Вместе с тем, изначально стихийный процесс архаизации порой направляется глобалистскими элитами, которые при этом цинично меняют свою пропаганду: ещё вчера – автономия личности, но уже сегодня – растворение человека в коллективе [23, с. 257–258]. Постмодернистская мысль в странах Третьего мира стирает грань между научно обоснованным знанием, с одной стороны, и народными верованиями или идеологией – с другой. Ключевую роль в этом размывании играет базовый принцип социального конструктивизма, согласно которому любое убеждение считается легитимным исключительно на основе консенсуса внутри сообщества. Сам же этот консенсус определяется не объективной истиной, а соотношением социальных сил, риторическими приемами и устоявшимися обычаями. Подобный подход, маскирующийся под толерантность, на деле лишь создает респектабельный фасад для набирающих силу антимодернистских течений. Эти движения стремятся поставить научную рациональность в подчиненное положение по отношению к местным традициям, тем самым лишая себя возможности для критической оценки этих традиций. Следствием становится консервация таких устоев, которые зачастую дискриминируют женщин и прочие уязвимые группы в незападных культурах [25, р. 75].

Вопреки контрмодернистской пропаганде, Модерн не отменяет премодерн, а диалектически снимает его, продолжая в новом качестве. Сохранять можно, только обновляя, а обновлять – только сохраняя. Поэтому неудивительно то, что модернизация в разных странах обретает национальные черты и не копирует слепо Запад [26, с. 30]. Ш. Эйзенштадт пишет о множественной модернизации, породившей не только западное общество, но и советское, а также другие незападные типы современности [27, р. 1–29].

Философская критика в адрес постмодерна

Философская критика постмодерна и его идеологии подразделяется на онтологическую, логико-гносеологическую, этическую и социально-прогностическую критику.

Двумя столпами *онтологической* критики являются тотализация (интеграция восприятия и действия для управления целостной реальностью [2, с. 642–643]) и эссенциализм (выявление сущности предмета). Именно эти принципы и отвергаются постмодернизмом постольку, поскольку данные принципы разрушают надуманные постмодернистские идейные конструкции. Например, Ф. Джеймисон пытается подвергнуть постмодерн тотализации, что идет вразрез с базовыми установками постмодернистской теории [28, с. 92]. И тотализация, и эссенциализм имеют в социальной философии общий теоретический фундамент – субстанциальный взгляд на историю человечества. Для преодоления постмодернизма требуется субстанциальный подход к обществу как к тотальности [2, с. 721]. Ризоматические модели мира противоречат его реальной – иерархической и централизованной – структуре [29, с. 110]. Как точно замечает Т. Иглтон, «каждый человек является иерархистом, но не каждый – элитаристом. ... Демократия – это не отсутствие ранжирования; напротив, она предполагает приоритет интересов народа в целом над интересами антисоциальных властных групп. ... Просто надо стараться избегать исключения не того, что нужно исключить, или подавления не тех людей, кого нужно подавлять» [15, р. 94–95].

Постмодерн, с его симулякрами, граммами и ризомами, исторически ограничен [3, с. 565] – большинство людей на планете и не думает отказываться от метанарративов [1, с. 173]. Кроме того, многообразная деконструкция тех или иных дискурсов [11, с. 186] игнорирует тот факт, что в основе возможности процессов обучения лежит повседневная коммуникативная практика, которая включает в себя идеализации, содержащиеся в коммуникативном действии [30, с. 212]. Постмодернистская иллюзия независимости языка от жизни возникает потому, что социальное содержание капиталистического производства вступает в конфликт с семиотической системой этого производства (системой знаков и символов). Следствием этого конфликта становится порождение системных сбоев в коммуникации: возникают устойчивые неверные толкования, логически несовместимые инструкции и искаженные, неестественные смысловые связи. [31, р. 66]. Не языковые игры создают общество, а общество создает язык. Провал западной политкорректности – лучшее тому подтверждение: даже языковой «террор» не способен до конца подчинить реальность тем или иным искусственным рамкам.

Логико-гносеологическая критика вскрывает внутреннее противоречие постмодернизма – знаменитый парадокс лжеца. «Упразднитель» метанарративов Ж.-Ф. Лиотар сам создал популярнейший метанарратив [2, с. 62]. Кроме того, «убивая» автора, теоретики постмодерна, по сути, отрекаются от самих себя [1, с. 159, 189].

Наука, замкнутая в локальных языковых играх, теряет тот смысл, который она веками черпала в поиске истины. На вопрос Лиотара о легитимации знания есть ответ. Внешняя основа легитимации знания – это общественно-историческая практика (в ее марксистском понимании). Внутренней же основой такой легитимации выступает субстанциальное объяснение, которое позволяет «доказать доказательство», делая теорию в известном смысле причиной самой себя.

Субстанция – это система, поэтому ее познание требует системы категорий, а не нарочитой бессистемности постмодернизма. Субстанциальное объяснение неразрывно связано с эмпирикой частных наук и фактами жизни. Только так можно преодолеть постмодернистское «философское необобщение» разрозненных исследований [22, с. 175].

Что касается *этической* критики постмодерна, то Ф. Джеймисон отрицает ее уместность: «Если постмодернизм – это исторический феномен, значит попытка концептуализировать его в категориях моральных или морализирующих суждений должна быть в конечном счете определена в качестве категориальной ошибки. ... Маркс убедительно призывает нас делать невозможное, а именно ... схватывать в одно и то же время и в одной и той же мысли несомненно пагубные черты капитализма вместе с его удивительной освободительной динамикой. ... Соскакивание с этого сурового диалектического императива и возвращение к более удобной моральной позиции – дело вполне естественное и более чем человеческое, но все же неотложность проблемы требует, чтобы мы по крайней мере предприняли некоторую попытку помыслить культурную эволюцию позднего капитализма диалектически, то есть одновременно как катастрофу и прогресс» [2, с. 158–160]. Далее Ф. Джеймисон вообще заявляет о том, что диалектика располагается «по ту сторону добра и зла» в том смысле, что она с легкостью принимает любую из сторон, и отсюда проистекает «ледяной и нечеловеческий дух» ее исторической оптики [2, с. 186]. Однако здесь Джеймисон не прав. К. Маркс исследовал восходящий капитализм, а постмодерн знаменует собой закат капиталистической системы. Диалектика разложения – не то же самое, что диалектика восхождения. То, что было прогрессивным, на нисходящей ветви становится реакционным. Дальнейший

прогресс связан уже не со старой системой, а с новой, рождающейся в ее недрах. Кроме того, капитализм – это сложная, саморазвивающаяся, человекомерная система. Постнеклассическая рациональность, изучающая такие системы, не может находиться «по ту сторону добра и зла», так как она тоже по необходимости человекомерна. Отказ от этической оценки здесь просто антитеоретичен.

Как отмечает А.С. Панарин, прогрессистский вектор времени в латентной форме нёс в себе традиционную нравственность, однако постмодернистская «профилактика» уничтожила в культуре иерархию – исчезли верх и низ. Прямым следствием этого стали изменения в наших повседневных социальных и культурных практиках [23, с. 23]. Деструктивное для нравственности воздействие постмодернизма обусловлено весьма специфической этикой – постмодернисты «подозревают добродетель в тоталитарной догматической нетерпимости, тогда как пороку приписывают циничную терпимость и всеядность» [23, с. 215]. Этическая критика в адрес постмодерна требует наличия развитой онтологии морали: недостаточно просто замечать несправедливость – нужно действовать, однако для действия необходимы ориентиры, которые помогут выбрать самое справедливое решение [32, р. 117]. В силу этого, критический подход к исследованию морали должен быть гетерономным.

Что же касается *социально-прогностической* функции философии, проявляемой применительно к вопросу о культурных тенденциях, то следует помнить о том, что новый тип культуры рождается только вместе с новым способом производства. Д. Белл справедливо отмечает следующее: «проблема ... заключается в том, может ли культура вновь обрести связность – причем связность жизнеобеспечения и опыта, а не только формы» [33, р. 119]. Ф. Джеймисон не менее точен: «Новая культура действительно могла бы возникнуть только в коллективной борьбе, направленной на создание новой социальной системы» [2, с. 62].

Целостный образ новой культуры сложится в ходе истории, но некоторые его черты можно предсказать уже сейчас. А.С. Панарин пишет о грядущем наполнении культуры новым содержанием классических ценностей – автономии, самоопределения, самореализации, что потребует от людей внутренней сосредоточенности и самодисциплины [23, с. 389]. М.В. Рендл предсказывает отказ от увлечения играми и рассмотрение социокультурной темпоральности в виде совокупности проектов [34, с. 29–30].

Заключение

Постмодернизм невозможно преодолеть без теоретического и практического применения субстанциального подхода к обществу. Этот подход требует более высокой интеллектуальной культуры, чем простое изобретение модных терминов, значения которых отражают всего лишь те или иные случайные черты реальности. Помимо прочего, формирование указанной интеллектуальной культуры потребует дальнейшей разработки проективной онтологии и гносеологии – онтологии и гносеологии праксиса, отрицающей постмодернистский примат случайности в человеческой деятельности.

Преодоление постмодерна не является диалектическим снятием постмодерна – снятие предполагает частичное сохранение того, что снимается. Постмодерн же, хотя и вызревает в недрах Модерна, является, как правило, всего лишь пустым, антидиалектическим отрицанием последнего – и потому постмодерн не обладает тем исторически значимым конструктивным содержанием, которое можно было бы подвергнуть диалектическому снятию. Преодоление постмодерна достигается в процессе снятия в более сложном типе культуры не самого постмодерна, а Модерна – основного исторического типа культуры капитализма.

Список литературы

1. *Кутырев В.А.* Сова Минервы вылетает в сумерки (Избранные философские тексты XXI века). СПб.: Алетейя, 2018. – 526 с.
2. *Джеймисон Ф.* Постмодернизм или Культурная логика позднего капитализма. М.: Издательство Института Гайдара, 2019. – 808 с.
3. *Харви Д.* Состояние постмодерна: Исследование истоков культурных изменений. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2021. – 576 с.
4. *Губанов Н.И.* Нищета философии постмодернизма // Философия и общество. 2007. № 1. С. 54–69.
5. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М.-СПб.: Институт экспериментальной социологии, Алетейя. 1998. – 160 с.
6. *Parfitt T.* The End of Development? Modernity, Post-Modernity and Development. London: Pluto Press, 2002. – 177 p. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt18fs4cm>
7. *Clem S.* Post-Truth and Vices Opposed to Truth // Journal of the Society of Christian Ethics. Vol. 37. No. 2 (Fall / Winter 2017), pp. 97–116. DOI: <https://doi.org/10.1353/sce.2017.0035>
8. *Фуллер С.* Постправда: Знание как борьба за власть / пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. А. Смирнова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. – 368 с.
9. *Коряковцев А.А., Вискунов С.В.* Марксизм и полифония разумов: Драма философских идей в 18 главах с эпилогом. Москва; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2017. – 684 с.
10. *Рендл М.В.* От модерна к постмодерну: социокультурные основания парадигмальных изменений. Дисс. на соиск. уч. степ. д. филос. н. Ростов-на-Дону, 2017. – 359 с.
11. *Деррида Ж.* О грамματοлогии. М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
12. *Барт Р.* Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. – С. 384–391.

13. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. – 240 с.
14. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
15. Eagleton T. The Illusions of Postmodernism. Oxford, UK; Cambridge, Mass.: Blackwell Publishing, 1997 – 160 p.
16. Meiksins Wood E. What Is the "Postmodern" Agenda? // In defense of history. Marxism and the postmodern agenda. New York: Monthly Review Press, 1997. – Pp. 1–16.
17. Мартыанов В.С. После постмодернизма // Вестник НГУ. 2012. Т. 10. Вып. 3. С. 64–73.
18. Трунов А.А. Постмодернизм как неогностический проект: опыт философской деконструкции // Наука. Искусство. Культура. 2019. № 3 (23). С. 45–74.
19. Криман А.И. Философия постмодернизма как условие возникновения постгуманизма // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19. № 3. С. 161–174. DOI: <https://doi.org/10.25205/2541-7517-2021-19-3-161-174>
20. Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. – 360 с.
21. Pepperell R. The Posthuman Condition. Bristol, Portland: Intellect Books, 2003. – 203 p. DOI: <https://doi.org/10.1162/leon.2004.37.4.347a>
22. Бузгалин А.В., Колганов А.И. Глобальный капитал. Т. 1. М.: ЛЕНАНД, 2015. – 640 с.
23. Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Эксмо, Алгоритм, 2003. – 415 с.
24. Золотухина-Аболина Е.В. Модернизация – архаизация – имитация: кто «правит бал»? // Философские науки. 2012. № 5. С. 37–43.
25. Nanda M. Against social de(con)struction of science: cautionary tales from the third world // In defense of history. Marxism and the postmodern agenda. New York: Monthly Review Press, 1997. – Pp. 74–97.
26. Федотова В.Г. Архаизация в современном мире // Философские науки. 2012. № 5. С. 26–36.
27. Eisenstadt S. Multiple Modernities // Dædalus. Winter 2000, Vol. 129. No 1. Pp. 1–29.
28. Вахрушева Е.А. Постмодернистский неомарксизм Фредрика Джеймисона // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2015. Том 15. Вып. 2. С. 86–98.
29. Мехрякова Н.М. Человек в категориальной модели мира // Новые идеи в философии. Вып. 16. Пермь. Пермский государственный университет. 2007. С. 97–113.
30. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. Пер. с нем. 2-е изд., испр. М.: Издательство «Весь Мир», 2008. – 416 с.
31. Berardi F. The Soul at Work: from Alienation to Autonomy. Los Angeles: Semiotext(e). 2009. – 232 p.
32. Held J. Is there a future for Marxist humanism? Milwaukee: Marquette University, 2005. – 241 p.
33. Bell D. The cultural contradictions of capitalism. New York: Basic Books Inc. Publ. 1978. – 301 p.
34. Рендл М.В. Постмодерн: продолжение социокультурной парадигмы или ее завершение? // Общество: философия, история, культура. 2019. № 3 (59). С. 28–31. DOI: <https://doi.org/10.24158/fik.2019.3.4>

MAIN AREAS OF CRITICISM DIRECTED AT POSTMODERN CULTURE

Yuri V. Loskutov

Perm State National Research University
15, Bukireva st., Perm, 614068, Russia
yuri-loskutov@mail.ru

Today, it is becoming increasingly relevant to analyze the main lines of criticism directed at postmodern culture, which is disrupting society. First of all, this criticism can be divided into socio-political and philosophical. Socio-political criticism of postmodernity is a synthesis of four lines. The first is a critique of the conformist ignorance imposed by postmodernity. The second line is directed against its anti-democratic tendencies, and the third against its dehumanizing tendencies. The fourth line of socio-political criticism of postmodernity is directed at its contribution to social regression. Philosophical criticism of postmodern culture and postmodernism as its dominant ideology can be considered in ontological, logical-gnoseological, ethical, and socio-prognostic terms. Ontological criticism is based on the principles of totalization, essentialism, and a substantialist approach. From a logical-epistemological point of view, postmodernism is based on the liar's paradox: the denial of metanarratives itself becomes a metanarrative. The real external basis for the legitimization of scientific truth is socio-historical practice (in its Marxist understanding), and the real internal basis for the legitimization of scientific truth is a substantial explanation. Ethical criticism of postmodernism is justified in light of scientific consideration of the decline of the capitalist mode of production – a complex, self-developing, human-centered system. Heteronomous affirmation of virtues contrasts with postmodern ethical arbitrariness. From a socio-prognostic point of view, the formation of a new, non-postmodern type of culture is inextricably linked to the formation of a new holistic mode of production. At the same time, an analysis of the destructive attitudes of postmodern culture leads to the conclusion that overcoming postmodernism is a dialectical removal of Modernism, and not of postmodernism as such.

Keywords: postmodernity, postmodernism, metanarrative, capitalism, essentialism, ethics, humanism

УДК 101.1

DOI: 10.17072/2076-0590-2026-17-25-49

МАРКСИСТСКОЕ ПОНИМАНИЕ НТП: ОСОБЕННОСТИ И ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ

И.Д. Удалов

Аспирант кафедры экономической теории

Финансовый университет при Правительстве РФ

125167, г. Москва, Ленинградский проспект, 49/2, Россия

china.2012@mail.ru

Статья посвящена осмыслению сущности научно-технического прогресса с точки зрения марксистской философии. Наряду с изложением основных положений теории, важных для понимания проблемы НТП, автором приводятся основные наработки философов-марксистов советского периода. Потенциал марксистской теории раскрывается в статье в сравнении с иными теориями технологического развития. По итогам исследования было выявлено, что марксистская методология в вопросе НТП является актуальным направлением для последующих исследований.

Ключевые слова: Научно-технический прогресс, научно-техническая революция, марксизм, Советский Союз, философия.

Введение

Научно-технический прогресс (далее – НТП) является одной из важнейших составляющих социально-экономического развития. Он охватывает все стороны общественного бытия: качественное изменение средств производства, механизм управления хозяйственными процессами, а также влияет на духовные установки общества и отдельных индивидов.

Поскольку бытие определяет сознание, коренные изменения в экономическом строе вызывают существенные изменения в моральном и культурном облике общества, а зачастую и его слом. Примеров этому в мировой истории можно найти предостаточно; для отечественного учёного особенно интересен период после Октябрьской революции. Переход к социалистическому способу производства, отказ от эксплуатации и установление институтов Советской власти способствовали возникновению принципиально новых отношений между различными группами населения. В 1923 году В.И. Ленин писал о том, что городские жители *стихийно* организовывали группы помощи для сельских жителей,

и призывал органы Советской власти поддержать данную общественную инициативу [1, с. 7]. Данное явление в общественной жизни вряд ли можно назвать характерным для капитализма, нарождавшегося ранее в России. При этом не стоит забывать о том, что и со стороны надстройки может исходить влияние на базис [2, с. 394–395]. Подтверждением этому могут служить не только исследования XX в., посвящённые особенностям японской послевоенной модернизации [3, с. 5–6]⁴, но и современные данные, свидетельствующие о том, что ряд историко-культурных факторов оказывают негативное влияние на темпы внедрения достижений НТП [4]. Среди них можно выделить нежелание отказываться от неэффективных (с точки зрения мирового экономического опыта) экономических практик, в том числе и управленческих по причине консерватизма, социального недоверия к инициативам правительства и частных компаний и др.

Многоукладность проблемы НТП характеризуется не только наличием широкого спектра междисциплинарных подходов к его рассмотрению, но и традиционным дуалистическим отношением к данному явлению с позиций философии и морали. Наряду с технологическим оптимизмом, выражающемся в убеждённости, что достижения науки и техники решат многие (если не все) проблемы общества, всегда существовал известный скепсис относительно результатов НТП. Так, Платон выражал своё отношение к письменности скептически, считая, что начертанные знаки искажают естественность идеи, а Жан-Жак Руссо сетовал на то, что книгопечатание позволит сохраниться трудам «опасных», по его мнению, философов Б. Спинозы и Т. Гоббса [3, с. 4]. Более того, негативными последствиями НТП называют повышение рисков глобального уничтожения человечества, экологическую катастрофу и т.д. [5].

Совершенствование средств производства и сопутствующие ему процессы не могли не вызвать интереса у научного сообщества. Одним из первых обратил внимание на роль НТП в общественном развитии К. Маркс, заявив, что в рамках капитализма наука становится непосредственной производительной силой [6]. Более пристальное внимание рассматриваемый вопрос обрёл в середине XX века (в частности у экономистов), о чём пишет Г.А. Маслов [7]. До этого трансформации в сфере науки и техники преимущественно рассматривались в контексте производственных процессов [8]. Преддверие Третьей промышленной

⁴ Примечание: технологический скачок в Японии привёл к росту популярности идей о «монолитности японской нации», а также вернул к жизни ряд традиций, которые укрепились не только в быту, но и в экономической жизни. Однако полностью вытеснить западные ценности и культурные нормы они не смогли [1].

революции, ускорение развития науки и техники, привели научное сообщество в СССР и за рубежом к необходимости выявить закономерности НТП и определить их место в общественной жизни.

Рассматриваемый вопрос не обделён вниманием и сейчас: интерес усиливается из-за экономических вызовов мировой экономике, российскому народному хозяйству. Многие отечественные исследователи, среди которых С.Д. Бодрунов [9], С.Ю. Глазьев [10], а также зарубежные специалисты, в частности К. Шваб [11], говорят о скорой перестройке мировой экономической системы в принципиально новый экономический строй. Ими отмечается принципиально иной характер грядущей экономической системы. Так, всеми названными учёными признаётся науко-ориентированный характер общества будущего, С.Ю. Глазьев пишет об ослаблении межнациональных противоречий и гармонизации мировой экономики в пользу взаимовыгодного сотрудничества. Клаус Шваб заявляет о гуманистическом характере грядущего общества.

Между тем, исследователями упускается или игнорируется ключевой момент исторического развития. По выражению Фридриха Энгельса, «классовая борьба и противоречия составляют содержание всей писанной истории» [12]. Упомянутые ранее теоретики в своих работах проводят линию на «предпочтительный мирный и эволюционный переход» к новому обществу, не упоминая о противоречиях интересов различных социальных групп. С.Ю. Глазьев, в свою очередь, вовсе пишет о марксизме как об устаревшей теории, недооценивающей роль НТП в экономике [10], тем самым не придавая внимания ключевому принципу общественного развития (классовой борьбе) значимой роли. Рассматриваемые тезисы учёных заслуживают проверки на практике.

Сегодня марксистская традиция, к сожалению, только восстанавливает потенциал к исследованию процессов развития науки и техники. Преимущественно рассматривается экономическая сторона вопроса, в то время как философское осмысление остаётся в стороне. В данной статье мы сделаем шаг в сторону реактуализации классической марксистской парадигмы понимания НТП, в которую внесли вклад советские учёные, а также сопоставим её с альтернативными концепциями.

Терминологический аспект

В начале следует обратиться к определениям терминов «научно-технический прогресс» и «научно-техническая революция». Определим место каждой из трактовок в марксистском дискурсе.

Научно-технический прогресс (в трактовке Философского энциклопедического словаря) – единое, взаимообусловленное, поступательное развитие науки и техники [13, с. 410]. Этот процесс является диалектическим, в котором развитие знания (науки) находится в тесной взаимной зависимости от практики (техники). Наука в период до Первой промышленной революции, как будет упомянуто в дальнейшем, в основном впитывала в себя и обобщала знания, поступающие из сферы технического изобретательства и опытов. Но в период Промышленного переворота она в некоторых сферах стала идти впереди практики, иначе говоря «нагонять» сферу изобретательства и генерировать идеи для её последующего развития. Данная диалектическая взаимосвязь соответствует методу марксизма, так как показывает наглядно принцип превращения науки в производительную силу.

Отчасти справедливо для метода марксизма определение из Большой российской энциклопедии (БРЭ) «Научно-технический прогресс – процесс и результат совершенствования техники, технологии, энергетики, товаров и услуг на базе использования результатов научных исследований в целях достижения экономического, социального, экологического и информационного эффекта» [14]. В сущности оно подразумевает начало НТП в тот период, когда наука стала не только следовать за техническими изысканиями, но и предвосхищать их. Между тем, упускается из вида обстоятельство, что наука также продолжает развиваться за счёт технологических изменений, тем самым диалектический характер протекания прогресса, в котором каждая из сторон НТП обогащается за счёт другой, отображается неточно.

Между тем политико-экономическая основа определения неточно понимает первопричину НТП. Авторы статьи БРЭ полагают, что источником прогресса является творческая, интеллектуальная деятельность. На деле же, как отмечается в статье С.А. Толкачева и И.Д. Удалова [6], источником НТП является, во-первых, противоречие между текущей технологической базой и растущими потребностями общества, а во-вторых, объективный потенциал развития науки и техники. В любую идею и технологию уже заложен потенциал для дальнейшего совершенствования, отсюда, как указывали Ю.С. Мелешенко и С.В. Шухардин [15], и существует относительная независимость техники от общественного развития. В марксизме научно-технический прогресс представляет собой сочетание роли личностей в общественном развитии и объективных законов развития науки и техники, так как из действий отдельных индивидов рождается преобразование техники. Между тем именно обществу принадлежит решающая роль в развитии техники и науки.

Теперь обратимся к связанному с НТП понятию научно-технической революции (далее – НТР). Она представляет собой явление, происходящее на границах этапов НТП, знаменуя смену поколений технологий практически во всех сферах производства.

Философский энциклопедический словарь (ФЭС) характеризует НТР как коренное, качественное преобразование производительных сил на основе превращения науки в ведущий фактор развития общественного производства [13, с. 408].

Рассматриваемая статья словаря продолжает мысль Маркса о науке как производительной силе. Она обозначает НТР как длительный процесс, в рамках которого завершается превращение науки в непосредственную производительную силу. НТР привязывается к переходу от капитализма к коммунизму. Современность показала несостоятельность данного тезиса: капитализм успешно «переварил» трансформации НТР (которая в современной классификации признана Третьей промышленной революцией), а перехода к коммунизму не произошло.

В словаре большое внимание уделяется рассмотрению НТР как гуманистического процесса, в ходе которого техника благотворно влияет на общество: осуществляется переход к доминированию творческого труда над рутинным, растёт уровень образования среди трудящихся. Особо подчёркивается ключевая роль рабочего класса: он является носителем НТР и только при нём, как утверждается, её потенциал может быть раскрыт в полной мере. Это можно расценивать как свидетельство отсутствия нейтральности техники: она всегда служит интересам определённого класса. Между тем, советские учёные, говоря о классовой борьбе в странах капитализма, не учитывали тот факт, что буржуазия также может являться носителем прогресса. Об этом, в частности, писал философ-неомарксист Г. Маркузе [16]. Более подробно о его взглядах мы поговорим позже, здесь же отметим, что НТР при капитализме подменяет эксплуатацию «комфортом»: условия жизни благодаря новой технике улучшаются, пролетариат этим удовлетворён и перестаёт бороться за свои права. Надежды на революционное преобразование общества в эпоху НТР угасают. В этой связи ожидания советских учёных относительно революционного подъёма в странах капитализма не оправдались. По Маркузе технологическая трансформация осуществляется, но вместо ожидаемого социалистического преобразования происходит углубление капиталистической эксплуатации, сводимое к размытию классовой структуры общества, затушёвыванию классового сознания пролетариата.

Между тем, со стороны авторов Философского энциклопедического словаря справедливо было отмечено, что ряд проявлений НТР в социалистических странах копируется странами капитализма, но приобретает «уродливую» форму. Человек всё более отчуждается (не только пролетариат, но и буржуазия, так как она вынуждена существовать под гнётом постоянной конкуренции, рыночных законов, которые сама же и насаждала). Сознание затуманивается «массовой культурой», а жизнь приходит к определённому стандарту. Можно сказать, что эти тезисы пересекаются с выводами Маркузе. Кроме того, критика капитализма со стороны советских учёных обратима и в пользу позднего СССР. Как писал Маркузе, высокие стремления и идеалы в условиях капитализма подменяются товарными, стремление к комфорту вместо самореализации, желание купить автомобиль вместо личной свободы. Подобные явления были характерны и для позднего Советского Союза, связанная с этим деполитизация общества привела к тому, что в 1991 году рабочий класс не смог отстоять достижения СССР перед наступлением нарождавшейся отечественной и иностранной буржуазии.

Отметим, что воззрения Маркузе воспринимались отечественными специалистами как пессимистические, мелкобуржуазные, между тем его прогнозы относительно деморализации рабочего класса можно признать частично состоятельными: социальная активность пролетариата деполитизирована и лишь отдельные выступления направлены на резкий пересмотр производственных отношений. Схожий тезис о консервации существующих в капитализме социальных отношений высказывал и Г. Шиллер [17]. Он писал, что СМИ поддерживают в массовом сознании мысли о необходимости существования текущего порядка в экономике, а новый ресурс – информация – превращается в товар, что создаёт неравенство при доступе к ней. Распространение технологий, по мнению Шиллера, связано лишь с нуждами корпораций, нуждающихся в расширении собственных рынков сбыта (большее число подключений означает больший объём выплат за пользование услугами связи и Интернета). Тем не менее не стоит упускать тот факт, что общество тоже борется, пусть и не так активно как в прошлых столетиях за свои права и в ряде случаев вынуждает капиталистов внедрять действительно прогрессивные технологии, например, защищающие экологию.

Важным аспектом, обозначаемым в словаре, является признание диалектического характера НТР, его деление на научно-техническую и социальную составляющие, о чём будет подробнее сказано в следующих разделах нашей статьи.

Ввиду того, что трактовки НТР и НТП в Философском энциклопедическом словаре и БСЭ идентичны, последние не приводятся настоящей статье.

В Философском энциклопедическом словаре и в БСЭ НТР рассматривается как длительный процесс, а не резкое преобразование общества. С одной стороны, это верно, так как качественные элементы нового этапа развития возникают и прогрессируют ещё в рамках отмирающего строя, однако, с другой стороны, окончательный слом отжившего устройства общества и экономики характеризуется лавинообразным, резким ростом нового качества, которое уже не может сосуществовать с элементами старого строя. НТР – это не длительный процесс, как считали многие учёные позднего СССР и некоторые российские учёные [6; 18, с. 145], а слом прежней парадигмы, уклада, переход к доминированию нового качества. Причиной для трактовки НТР как длительного процесса вызван привязкой НТР к наступлению коммунизма. Так как новая формация не могла быть полностью построена в условиях СССР, то и НТР растягивалась во времени, вынуждая специалистов искажать формулировки.

Переход к трактовке НТР как длительного процесса характеризуется, как отмечалось С.А. Толкачевым и И.Д. Удаловым [6], чересчур оптимистичными прогнозами развития Советского Союза в 1950-е годы, когда в рамках дискуссии о новой программе ВКП(б) признавалась достигнутой материально-техническая база социализма, а за 20 лет планировалось достигнуть коммунистической базы [19].

В то же время, в 1950-е годы революционные преобразования понимались как резкие и скачкообразные [20, с. 185]. В этой связи следует считать, что изменение формулировок соответствует неоправдавшимся планам Советского руководства. Тезис о связи формационного перехода и технологического сдвига сменился на положения о принципиально иных законах развития НТП при социализме и капитализме, а временная определённости и резкий характер НТР стали затушевываться. Впоследствии данное положение теории критиковалось не только со стороны экономистов [21], но и со стороны кибернетиков [22].

Между тем отметим, что одним из немногих источников, где НТР рассматривается как скачкообразное, резкое изменение базиса является Философская энциклопедия [23, с. 6]. Тем не менее короткая статья в этом издании является исключением, так как в других более поздних источниках (БСЭ, ФЭС) НТР понимается неточно.

Схожие проблемы наблюдаются и в статье про НТР в Большой российской энциклопедии [5]. Помимо заявления о длительном характере её протекания, НТР привязывается к переходу от индустриального общества к информационному. Помимо прочего этот переход характеризуется авторами как упраздняющий классовую стратификацию, возводящий научные элиты

на высшие ступени управления. Однако реальность является менее возвышенной. Основа классового общества (частная собственность на средства производства) не ликвидирована, а эксплуатацию осуществляют собственники капитала, среди которых лишь небольшое количество учёных. Да, специалисты могут занимать ведущие позиции в иерархии управления, однако финальное слово будет оставаться за тем, кто контролирует капитал.

Определение НТР в Новой философской энциклопедии [24] также упускает некоторые черты этого явления. Во-первых, там же, как и в большинстве советских источников, не обозначается резкий, скачкообразный характер смены этапов развития науки и техники, обозначается длительный характер её протекания. Во-вторых, дифференцируется оказываемый эффект на национальные хозяйства отдельных стран. Этот тезис является спорным: НТР, как правило, называют Третью промышленную революцию, произошедшую во второй половине XX века. Особенностью капиталистической интеграции и глобализации является интеграция развивающихся экономик и доведение развитыми странам производственных отношений до уровня стран капиталистического центра. Подобное отмечал К. Маркс при описании британской колонизации Индии [25]. Достижения НТР так или иначе распространяются по всем странам, но масштаб и глубина их распространения зависит от необходимости обеспечивать производственные процессы в интересах стран капиталистического центра. Далее, в Новой философской энциклопедии заявляется, что результатом НТР является формирование новой социальной общности за счёт массовых инвестиций в человеческий капитал. По мнению авторов энциклопедии, утверждаются новые права человека, основанные на накоплении социального капитала, общество преобразуется в рамках парадигмы рыночной экономики и демократии. Данный взгляд может показаться несколько наивным, принимая во внимание как позицию Г. Маркузе, так и авторов советских энциклопедий. Несмотря на внешнюю ширму благоденствия, эксплуатация в рамках капиталистического общества лишь усиливается, а пролетариат деморализуется различными средствами.

Рассмотренные подходы к определению НТП и НТР обладают как ценными, так и спорными тезисами. Марксистское понимание этих явлений заостряет внимание на диалектике явлений, взаимном проникновении науки и техники. Хотя понимание ведущей роли науки присутствует и в современных трактовках, в них отсутствует субъект технологических трансформаций, их непосредственный источник: социальный класс. В СССР справедливо отмечали революционизирующую роль пролетариата в развитии НТП, но между тем не учли, что помимо сопротивления

прогрессу, буржуазия способна обратить его достижения в свою пользу вплоть до дезорганизации классового противника. Между тем советские и современные определения отходят от марксизма в части понимания характерных черт революционных преобразований. Только одна трактовка НТР из Философской энциклопедии верно отметила скачкообразный, резкий характер перемен: коренной и резкий переворот стремительно меняет общественное бытие в короткие сроки, а предшествующие ему накопления качественных изменений проходят в более сглаженном виде. Отметим, что к базовому определению научно-технической революции следует добавить её двойственный характер, диалектику социального и объективного в её движении.

Основы марксистского понимания научно-технического прогресса

Основополагающие тезисы о закономерностях НТП были сформулированы *К. Марксом* и *Ф. Энгельсом*. Они рассматривали прогресс преимущественно с точки зрения экономического развития общества, как зависимую от него категорию. Так, темпы прогресса находятся в зависимости от степени концентрации производства: скорость возникновения и распространения инноваций при капитализме выше чем при феодализме. Прогресс также связан со стремлением производителей сократить издержки на рабочую силу и повысить объём получаемой прибавочной стоимости. Внедрение машин приводит к сокращению необходимого рабочего времени, отчего объём относительной прибавочной стоимости возрастает. К. Маркс также отмечал положительное влияние на прогресс в технике социальных противоречий. Так, в «Капитале» он писал о том, что большое число технологических инноваций с 1825 года появилось по причине рабочих забастовок и стачек [25], вынуждавших капиталистов одновременно создавать более совершенные с точки зрения эргономики и безопасности труда машины и разделять рабочих на основе противоречия умственного и физического труда. Вместе с тем классовые противоречия приводили к фактическому отделению научного развития от рабочих и подчинению его интересам капитала.

Резюмируя наработки основоположников марксизма в области технологического развития, можно выделить следующие ключевые идеи К. Маркса и Ф. Энгельса, оказавшие существенное влияние на последующие поколения исследователей НТП [26; 27]:

- прогресс способствует уничтожению антагонизма между городом и деревней, а также освобождает промышленность от местных (и национальных) границ;

- в производстве задействуется больший объём отходов производства;
- наука становится непосредственной производительной силой;
- электротехнические средства труда способны стать инструментом для преодоления противоречий отчуждения умственного труда;
- капитализм отделяет науку от интересов рабочих и противопоставляет её им, что в итоге приводит к фрагментации общества и “профессиональному идиотизму” людей, отделённых от умственного труда.

Следует пояснить второй пункт. Данная закономерность базируется по большей части на государственных расходах, финансируемых за счёт изъятой государством прибавочной стоимости. Сам капитал достаточно расточителен в распоряжении отходами, так как извлечение из них пользы сопряжено с существенными материальными вложениями, в том числе в технологическое развитие. Лишь общественные массы, воздействуя на государство, вынуждают его брать на себя большую массу обязанностей по поддержанию экологии. Посредством налогов государство изымает у производителей часть прибавочной стоимости, которую использует на данные цели, или законодательно принуждает капитал к самостоятельному обеспечению переработки отходов.

Вопрос о науке, как о производительной силе, был одним из ключевых в работах Карла Маркса. Его содержание раскрывалось в неопубликованных рукописях учёного: «степень развития основного капитала является показателем того, до какой степени общественные знания вообще – наука – превратились в непосредственную производительную силу, а отсюда – до какой степени сами условия общественного процесса жизни подчинены контролю общего интеллекта и переделаны соответственно его требованиям. До какой степени производство общественных производственных сил совершенно не только в форме знания, а в виде непосредственных органов общественной практики; в виде реального процесса жизни» [28]. Тем самым К. Маркс констатирует факт того, что научные знания являются основополагающими для производственного процесса уже в период его научного творчества. Однако в упомянутых ранее статьях из Философского энциклопедического словаря и Философской энциклопедии мы находим противоречащие этому положению формулировки. Так, советские авторы утверждают, что в рамках НТР, начавшейся в 1940-е годы наука начинает превращаться в производительную силу. В данном случае может возникнуть закономерный вопрос, в период предыдущих технологических скачков наука не была производительной силой, в том числе в период осуществления

плана ГОЭЛРО и Индустриализации? Однако ответа на это в статьях энциклопедий не даётся. Авторы отделяют НТР в СССР от промышленного переворота XVII-XVIII вв., говоря о том, что природа этих явлений совершенно различна, так как в случае Советской НТР технологические преобразования осуществляются без отношений эксплуатации. Кроме того, о теоретических наработках Маркса они говорят как о прозорливом прогнозе.

Наука рассматривалась как особая форма общественного сознания, форма общественного разделения труда и с точки зрения практического применения её результатов. Как писал В.И. Ротницкий, научное знание в процессе накопления практического опыта ведения хозяйства усилило свою взаимосвязь с производственным процессом настолько, что теперь он не может обходиться без регулярного обмена информацией с научной сферой [29].

Мы считаем, справедливым тезис о том, что наука стала неотъемлемой частью производства, однако исследования современной эпохи свидетельствуют, что процесс развития производительных сил на этом не остановился. Как писал *М. Кастельс*, в эпоху информационных технологий производительной силой становится не только узкое знание, но и человеческая мысль вообще [30]. Это сопровождается процессами стирания границы между пользователем и создателем. Действительно, в эпоху Интернета каждое действие в Сети не просто отслеживается, но и используется в производстве товаров и услуг, позволяя создавать индивидуализированные изделия и сервисы. Мысль человека определяет направление развития технологий, позволяет производителям понять, запрос на какие улучшения более востребован. Это положение вписывается в общую логику марксизма, поэтому может использоваться в его парадигме как расширение положения о науке как производительной силе.

К основоположникам марксистского понимания научно-технического прогресса следует отнести *В.И. Ленина*. К. Маркс и Ф. Энгельс застали времена первого промышленного переворота, а В.И. Ленин – второго. При этом, будучи одним из руководителей Советского государства, он занимался практической деятельностью по осуществлению технологической трансформации советской экономики. В.И. Ленин дополнил теорию научно-технического прогресса следующими положениями [15]:

– движущей силой технического прогресса является противоречие между текущим уровнем и состоянием развития технической базы производства с растущими потребностями общества;

- неотъемлемой составляющей производственного процесса является его стремление к непрерывности;
- главным критерием оценки степени технологичности технических устройств следует считать производительность труда, а также эффективность работы механизмов.

Философское осмысление НТП в Советском Союзе и за рубежом: сравнительный анализ

Ранее было сказано, что в определённый исторический период в Советском Союзе существовал политико-идеологический нарратив, который накладывал некоторые ограничения на научное осмысление НТП. Стремясь исследовать явление, не затрагивая положения догм, советские учёные либо рассматривали менее разработанные проблемы, либо обращались к работам основоположников марксизма. В обоих случаях их искания позволили развить интересные идеи относительно природы научно-технического прогресса.

Так, *Ю.С. Мелещенко* и *С.В. Шухардин*, исследуя работы В.И. Ленина на предмет положений НТП, смогли сформировать несколько тезисов [15]:

- марксизм исходит из теории относительной независимости техники относительно общественного развития, вместе с тем техника не обладает доминирующей ролью в процессе развития;
- научно-технический прогресс – это результат влияния отдельных людей в рамках объективных законов развития науки и техники.

Данные положения представляют особый интерес для исследователя, так как выносят на обсуждение вопрос о роли человека в технологической трансформации общественного бытия. Из первого тезиса следует, что абстрактные законы развития науки и техники обладают двойственной природой: с одной стороны, они развиваются независимо, а с другой, могут испытывать влияние общества и человека в частности.

Под абстрактными законами развития науки и техники здесь понимается потенциал к их усовершенствованию. Любое техническое изобретение или научная идея не являются законченными и идеальными, в связи с чем, при освоении новых знаний и методов производства, они могут быть улучшены. С позиций практики это можно проиллюстрировать развитием технологии сейсмоустойчивого строительства или автомобилестроения, прошедшего путь от повозок на паровом двигателе к двигателю внутреннего сгорания и электродвигателю. С позиции теории

об этом свидетельствует подавляющее численное превосходство гипотез над абсолютно истинными понятиями, о чём писал В.И. Вернадский [31].

Дополнительным аргументом в пользу относительной независимости научно-технологического развития является тот факт, что возникновение новых изобретений или теорий может быть не сопряжено с общественными запросами. Они могут возникать случайно или как побочный эффект от других изобретений. Безусловно, они могут не найти своего применения в хозяйстве или науке, однако в ряде случаев подобного рода открытия оказывали существенный эффект на прогресс, пусть и спустя продолжительное время.

Идея об относительной независимости развития науки и техники отчасти схожа с концепцией эволюции биосферы В.И. Вернадского [31], который утверждал, что человек, как и его разумная деятельность, является закономерным результатом многотысячелетнего развития живой материи. Эволюционируя, живая материя создала «вторую природу»: технические устройства, которые функционируют по законам природы и также эволюционируют, но, безусловно, не без влияния человека.

Выводы советских учёных подтверждались и исследованиями зарубежных марксистов. Так, восточногерманский философ и кибернетик Георг Клаус писал о том, что машины функционируют на основе законов природы, что уже закладывает в них предпосылку к развитию. Вместе с тем, будучи отражением личности человека-конструктора и общества (в том числе его стремления приспособить машину под свои потребности), машина включает в себя субъективную компоненту [32, с. 162–163].

Не стоит забывать о том, что марксистская теория отдаёт особую роль обществу в осуществлении НТП. *Это является ключевой особенностью марксистского понимания явления.* Любое изобретение и научная концепция будут носить в себе отпечаток личности первооткрывателя и/или изобретателя, которая сформировалась в определённых общественных условиях. Согласно марксистской методологии, именно человек придаёт окончательную форму изобретению и теории, наделяет его набором функций и положений, а также соотносит его с общественной практикой. Общество же может создавать социальный заказ на изобретения с целью удовлетворения собственных потребностей.

Диалектика развития науки и техники отличает марксистское понимание от других концепций. Существует две крайности, в которых могут оказаться концепции НТП. Это, с одной стороны, полное отрицание роли человека в процессе созидания научных и технических достиже-

ний, утверждение, что он лишь существует в поле действия абстрактных законов развития. Эта позиция называется *технизмизмом*. С другой стороны, некоторые исследователи отрицают потенциал техники к собственному обновлению и развитию. По их мнению человек является единственным фактором развития. Они упускают тот факт, что в конструкции любого устройства, теоретической концепции заложены слабые черты и звенья, которые направляют последующую деятельность человека, заранее определяют её. Мы предлагаем называть противоположную технизмизму позицию *субъективизмом*.

Идея технизмизма полагает, что возможности для возникновения НТР могут быть исчерпаны, а человечество способно вступить в эпоху стагнации (эти тезисы являются самым крайним проявлением технизмизма). Кроме того, существует концепция технологической сингулярности, которая базируется на положении, что НТП может выйти из-под контроля человека. Технизмизм, например, проявляется в концепции «технотронного общества» З. Бжезинского. Хотя он признаёт за человеком «право выбора» относительно рамок НТП, но напрямую утверждает, что технологии, в особенности электронные, определяют социальную структуру общества [33]. Хотя Бжезинский отмечает, что инновации являются проявлением человеческого разума, он не считает, что классовая борьба является движущей силой истории. Он отводит место для неё в «индустриальном обществе», в то время как в технотронную эру, к которой он относит XX век, такие конфликты более не решают судьбы мира. В марксизме именно классовые интересы в любом классовом обществе двигают научно-технический прогресс по определённым направлениям, обусловленным в том числе потенциалом самой техники. Как будет видно в дальнейшем, технология даёт возможности для деморализации общества, отстранению его от политики через навязывание ложных потребностей и комфортного образа жизни.

К технизмизму можно отнести позицию С.Ю. Глазьева в его ранней работе, в которой утверждалось, что общество полностью подстраивается под достижения развития науки и техники [21].

Советские критики в технизмизме обвиняли автора концепции «постиндустриального общества» Д. Белла [34; 35], что вынудило его напрямую заявить, что он не отрицает субъектности общества в научно-техническом развитии. Техника предоставляет возможности для свершения социальных изменений. В этом плане теория Белла соответствует марксизму, находится в согласии с ним.

Что относительно субъективизма? Такую позицию высказывает Ф. Уэбстер, говоря, что техника является частью социального [17]. Тем самым действие объективных законов природы, заложенных в технике подчиняется социальному фактору, внутренняя логика развития техники – тоже. Отрицание техницизма таким образом приводит учёного к другой крайности.

Особое видение источников НТП оставил Э. Тоффлер. Он пишет, что не следует искать какую-либо главную причину для индустриальной революции [36, с. 156]. Все факторы связаны и взаимозависимы, в том числе и технология. Такую трактовку сложно отнести к техницизму или субъективизму. Философ отвергает общественную природу прогресса, в том числе классовую борьбу. Роль человека в этом плане сводится к одному из равнозначных факторов, хотя, как отмечал В.И. Вернадский, человечество по праву может считаться геологической силой, формирующей под себя реальность [31]. В отличие от Тоффлера марксизм чётко определяет роль человека в научно-техническом прогрессе.

С марксизмом соотносится позиция М. Кастельса. Так, он отрицает техницизм, говоря, что технологии выражают потенциал общества к дальнейшим инновациям [30, с. 30]. Иначе говоря, как и постулирует марксизм, технология относительно независима в своём развитии, но тесно связана с обществом, его потребностями. Между тем, Кастельс высказывает спорную мысль относительно источника технологических революций: ведущую роль в их осуществлении играет государство [30, с. 15]. С позиции марксизма мы не можем с этим согласиться. Государство всегда является выразителем интересов определённого класса, общество формирует государственную политику; интересы тех или иных классов и их потребности определяют будет ли технология дальше развиваться или, наоборот, её прогресс будет сдерживаться. Тем самым Кастельс лишь частично уловил причину изменений в обществе.

Советский марксизм при рассмотрении первопричин общественного прогресса не учитывал, что в капитализме, общество не всегда адекватно может выражать свои потребности. Г. Маркузе писал, что технология используется для подавления индивидов, навязывания им ложных взглядов и потребностей. Так, с изобретением телевидения (а потом и Интернета) и массовым распространением рекламы, человеческое сознание стало подвергаться массовой информационной обработке. Методы воздействия на психику также со временем эволюцио-

нировали. Более того, как утверждает философ-неомарксист, пропаганда вкупе с технологией закрепляет в разуме индивидов «нормальность» эксплуатации, угнетения, нищеты и других негативных явлений общественной жизни. Удовлетворение навязанных потребностей Маркузе называет «эйфорией в условиях несчастья». Техника, кроме того, улучшает уровень жизни, создаёт эмоциональную привязку человека к его дому, автомобилю и другим предметам быта. Терять их он не хочет. Между тем капитал внедряет в сознание небезосновательную мысль о том, что преобразование общества приведёт к потере «комфорта». Нарботки Маркузе расширяют положение советского марксизма о том, как буржуазия способна подчинить общество и направлять его развитие в нужном для себя русле.

Советские учёные проявляли интерес не только к вопросу о соотношении объективных законов развития и субъективного фактора в рамках НТП. Предметом отдельных исследований был вопрос о соотношении развития науки и техники на протяжении человеческой истории. Существенный вклад в разработку данной проблемы внёс *Б.М. Кедров* [37; 38]. Так, им была разработана концепция технологических этапов развития общества:

1. XVII–XVIII века – наука отстаёт от технического развития и, в основном, служит для теоретического объяснения работы технических устройств. Лидирующая роль в естествознании – небесная механика и математика.

2. XIX век – наука и техника идут поровну, производственно-технические решения на практике совершенствуются наукой. Лидирующая роль в естествознании – физика, химия и биология.

3. Первая половина XX века – наука становится источником идей для технического прогресса. Теоретические наработки опережают практическую реализацию. Лидирующая роль в естествознании – ядерная физика.

4. Вторая половина XX века – наука находится далеко впереди технического развития. Лидирующая роль в естествознании – физика, биология, химия, математика и кибернетика.

Философ отмечал, что прогностическая функция науки возникла лишь на третьем этапе, а тенденция к ускорению НТП начинает проявляться на четвёртом. На третьем же этапе, по Б.М. Кедрову, также происходит единение научного и технического развития в единый комплекс НТП (это вызвано тем, что наука перестает «отставать» от техники по скорости и уровню развития). Здесь философ по сути

подтверждает вывод В.И. Ленина о том, что в конце XIX – начале XX века происходит глубокое единение научного и технического развития [37]. Возвращаясь к тезису К. Маркса о науке как о производительной силе, можно констатировать, что именно в единении науки и техники произошла трансформация роли научного знания.

Как пишет Б.М. Кедров, когда быстрыми темпами развивается теоретическая наука, революции в естествознании и технике объединяются в НТР, закрепляя непрерывность взаимопревращения идеального в материальное. То есть идеи, которые рождала наука, перестали объяснять уже свершившиеся технические решения и нововведения. Вместо этого теоретические концепции ложились в основу технологического развития (превращения идеального в материальное), а практический опыт использования результатов в виде обратной связи отражался в теории и влиял на её изменения (превращение материального в идеальное).

Предложенная Б.М. Кедровым периодизация научного и технического развития соотносится с временными рамками промышленных революций, которые в рамках советской парадигмы не считались частью единого для всего мира процесса. С точки зрения современной общепринятой периодизации промышленных революций данные выводы позволяют рассматривать глубокие сдвиги в общественном развитии в ином ключе. Речь идёт о том, что переход на новый технологический этап повышает роль теоретического знания и его влияние на практическую деятельность человека.

Также философ отвечает на вопрос, почему научное знание стало обгонять технический прогресс? При столкновении со сложными системами по типу ядерного реактора или транспорта, человечество практически исчерпало метод «проб и ошибок» для собственного развития, так как теперь его применение может стоить слишком дорого для общества. В этой связи на первый план выдвинулось изучение и понимание законов природы, которое позволяет заранее предсказать действие того или иного изобретения [39, с. 377–378].

Помимо предложенной периодизации НТП Б.М. Кедров также разработал классификацию научных революций [38]:

А. Классические – возникают на базе существовавшей системы знания, отрицают её и создают новую.

Б. Укороченные – возникают в ходе формирования классических научных революций, предлагая более революционные по своему характеру идеи и теории, которые в ряде случаев могут застопорить процесс

предшествующей революции, а в некоторых случаях продвинуть их ещё дальше.

В. Соединённые – две научные революции сливаются в один процесс и протекают параллельно друг другу.

Г. Опережающие – научная революция, произошедшая до крушения устоявшейся системы знаний.

Д. Незавершённые – научная революция, создающая новую систему знаний, однако в силу ряда причин не разрабатывающая их полностью.

Е. Последовательные – научные революции, возникающие следом друг за другом, последовательно углубляющие знания об изучаемом объекте.

Принимая во внимание тот факт, что на сегодняшний день развитие науки и техники проходит в их очень тесном контакте и взаимовлиянии, можно констатировать, что данная классификация может быть применима и для технологических новшеств. С точки зрения практики данная типологизация позволяет спрогнозировать возможное направление развития научного открытия или изобретения. Так, например, в случае опережающей НТР появившиеся в её рамках идеи могут не найти широкого практического применения из-за неготовности материального или теоретического базиса.

Ближе к концу существования Советского государства философами марксистской парадигмы было углублено понимание субъективного фактора в рамках научно-технического прогресса. *В.В. Орлов* и *Т.С. Васильева* [40], рассматривая общую сущность научно-технического прогресса как гуманистической категории, выделили следующие технологические принципы НТП:

1. Присоединение к исходной природной и социальной активности человека сил природы.
2. Концентрация (аккумуляция) потоков вещества, энергии, информации.
3. Интенсификация природных процессов.
4. Антропоморфный принцип (созданная человеком «вторая природа» не может самостоятельно развиваться без него).

Данные идеи также перекликаются с упомянутыми ранее концептами В.И. Вернадского о взаимосвязи развития природы и человечества, а положение о технологической оболочке земли как о «второй природе» явно соотносится с понятием ноосферы. Тем не менее, вклад В.В. Орлова и Т.С. Васильевой состоит в построении более сложной понятий-

ной конструкции, увязывающей развитие наиболее развитого биологического вида с источником его происхождения (природой), а также обозначении позитивного образа будущего при дальнейшем развитии науки и техники.

В философии и в массовом сознании в ряде случаев заметно влияние технологического пессимизма [3, с. 4], выражающегося в придании особого значения негативным проявлениям внедрения технологических инноваций. Так, вместо акцента на пользе мирного атома, мыслители могут переводить внимание на разрушительную мощь атомной бомбы и другого оружия массового поражения, которое повышает шансы на самоистребление человечества. С развитием робототехники и искусственного интеллекта появилось множество произведений и публичных высказываний о том, что машинная эра окончит путь человечества.

В противоположность этому философы позднесоветского периода говорят о том, что технологии являются проявлением гуманистической сущности человека, то есть выражают стремление человека к облагораживанию и улучшению собственной жизни вплоть до создания человеко-машинных систем. В дальнейшем данный характер поступательного движения науки и техники, по мнению философов, будет только усиливаться. Учёные также подчёркивают, что технология (и её практическое воплощение в виде технических устройств) как средство труда, не может обладать самостоятельным мышлением или механизмом эволюции, так как она выражает волю человека как субъекта создания. Без участия субъекта объект не сможет развиваться, так как установленные при его конструировании рамки не позволят ему этого сделать. Конечно, с точки зрения футурологии или научной фантастики можно представить себе искусственный интеллект, способный на подобное, однако на момент написания работы В.В. Орлова и Т.С. Васильевой, как и на сегодняшний день, речи о претворении такого технологического решения в жизнь не идёт. Гуманистическая функция прогресса выделялась и в марксистской традиции за рубежом. Согласно Герберту Маркузе, автоматизация представляет собой «великий катализатор» развитого индустриального общества, способный заложить материальную базу для качественного изменения жизни человека, изменения статуса человека в производстве. Ссылаясь на Маркса, Маркузе отмечает, что при полной автоматизации человеческий труд перестаёт быть включённым в процесс производства в его непосредственной форме. Человек становится контролером и регулятором процесса, находясь вне его, что подрывает саму основу эксплуатации живого труда.

Полная автоматизация открыла бы новое измерение – измерение свободного времени, в котором стало бы возможным самоопределение частного и общественного существования человека. Это позволило бы индивиду, избавленному от навязываемых капиталистическим миром потребностей, обрести истинную автономию. Между тем при капитализме автоматизация никогда не реализуется полномасштабно, цена для этого весьма высока: необходимо менять систему самих общественных институтов, в том числе тех, которые отвечают за эксплуатацию и отчуждение. Тем самым гуманистическая функция прогресса сдерживается на уровне капиталистической системы, вопреки воззрениям В.В. Орлова, полагавшего, что буржуазия позволяет развиваться технологическим новшествам, которые радикально «прокладывают» дорогу к коммунизму [41, с. 88]. «Последнее слово» в становлении коммунизма состоит в политическом усилии рабочего класса, что не упоминается Орловым. Из его послышки можно заключить, что технологии сами приведут к посткапиталистической формации, что неверно. Между тем отметим, что принципиально иной ситуация была в СССР: в стране были разработаны и последовательно реализовывались масштабные проекты по автоматизации. Так, поэтапно создавалась система ОГАС (Общegosударственная автоматизированная система учёта и обработки информации), на заводах внедрялись автоматизированные системы управления (АСУ). Автоматизация труда является одним из главных направлений НТП, что было отмечено ещё Марксом [6].

В дополнение к указанным технологическим принципам В.В. Орловым и Т.С. Васильевой были сформулированы *фундаментальные направления НТП* [19]:

1. Производство новых ветвей эволюции основных форм материи.
2. Производство новых макрообъектов.
3. Производство сверхприродных по сложности объектов (вызывает коренной перелом в ходе НТП, то есть НТР).

Учёные отмечали, что четвёртый технологический принцип и третье фундаментальное направление НТП снимают тезис технологических пессимистов о возможности исчерпания возможностей для осуществления НТР. Любое развитие так или иначе ведёт к усложнению субъекта на физическом или идеальном уровне (идейном). Природные экосистемы, адаптируясь к геологическому воздействию человека, продолжают совершенствоваться, ровно как и технологическая оболочка, окружающая человечество. Вывод учёных о том, что гипотеза о возможной смерти человечества в связи с исчерпанием возможностей для

технологических революций является необоснованной применительно к текущему положению дел в науке и технике. Данный вывод мог бы послужить опровержением иной «пессимистической» гипотезы о технологической сингулярности (гипотетической утрате человеком понимания создаваемых им технологических средств труда), однако рамки исследования не позволяют подробнее осветить этот вопрос.

Относительно создания сверхсложных объектов и возникновения на этой основе предпосылок к НТР следует заметить, что философами данный вопрос разрабатывался менее глубоко, чем учёными-кибернетиками. В работе академика *В.М. Глушкова* говорится о цикличности накопления сложных систем [22]. В рамках НТП происходит постепенное появление и распространение более сложных, по сравнению с предыдущими научными достижениями, поколений техники. Со временем накопленная сложность всего массива изобретений создаёт существенные сложности для систем управления и приводит к неэффективности функционирования управленческой системы. НТР возникает как реакция на эту неэффективность и заменяет прежнюю модель управления на новую, тем самым снимая противоречие между потребностью в более совершенной системе управления и текущим её состоянием и открывает новый цикл накопления сложных систем.

Гуманизма научно-технического прогресса не существует вне его социальной составляющей. Э. Тоффлер утверждал, что технологии «третьей волны» создают предпосылки для демократизации общества и технологий. Так, обществу предстоит решать на каких принципах должны проводиться научные исследования. Его мнение разделял М. Кастельс. Кроме того, технологии могут повысить доступность самих знаний и науки, люди способны получать информацию из самых разных источников. При этом не стоит забывать о том, что технологии не нейтральны. Они служат интересам определённого класса.

Заключение

Ввиду широты темы мы ограничились сравнением марксистского понимания НТП с отдельными концепциями других авторов. В последующих исследованиях предлагается соотнести марксистскую парадигму прогресса с позицией учёных, предлагающих циклическое понимание НТП (Д.С. Львов, С.Ю. Глазьев), а также концепцией Нового индустриального общества (Д. Гэлбрейт, С.Д. Бодрунов). Кроме того, потенциал для марксистских исследований существует и в сфере эмпирического обоснования причин НТП.

Что постулирует теория НТП в марксизме? В первую очередь обозначает конкретную роль человека в деле творения истории. Человек является субъектом научно-технического развития, так как его потребности формируют запрос на конкретные изобретения и технологические улучшения. Кроме того, окончательную форму технологиям также придаёт человек. Но при этом человек ограничен существующими законами природы и возможностями, которые закреплены в несовершенствах того или иного изобретения или научной теории. Также марксизм указывает на то, какие технологии являются проявлением интересов того или иного класса, создавая потенциал для социально-политического анализа технологической структуры общества. Марксизм также даёт понимание диалектики развития науки и техники, обозначает историческую перспективу того, как научное знание становилось производительной силой.

В ходе исследования мы видели, что некоторые концепции специалистов, не относящих себя к марксистам, например, Э. Тоффлера и М. Кастельса перекликались с диалектикой материалистического понимания НТП. В частности, учёные соглашались с относительной автономией технического развития и главенствующей ролью общества. Как отмечал В.В. Орлов, сама действительность, достижения НТП создают материалистические факты, под давлением которых совершенствуется философская мысль [41, с. 17]. Можно полагать, что именно это воздействие и привело названных авторов к диалектическому пониманию прогресса, пусть и не целенаправленно. Если авторитетные философы пришли к такому выходу, то это создаёт большой потенциал к распространению материалистического сознания в массы, воспитанию в обществе исторической субъектности. Будущее строится в интересах большинства лишь через его усилия, а не автоматически.

Наработки советских учёных, работавших в парадигме марксизма, чётко обозначают роль человека как субъекта творения и создания технологических новшеств. В то время как технологически пессимистичные концепции предвещают довольно мрачный итог для цивилизации, марксистская парадигма утверждает обратное, заявляя о неисчерпаемой возможности для самосовершенствования человека. Помимо научной обоснованности, данная идея имеет и положительный культурный эффект, способный вдохновить общественные массы на преобразование себя и окружающей среды. Однако стоит принимать способность к самосовершенствованию себя и социальной среды с поправками на противодействие буржуазии, так, улучшения жизненных условий могут отрывать пролетариат от классовой борьбы, интегрировать его в жизнь буржуазии за счёт общих ценностей и

предметов, стандартов быта. Марксистский метод позволил рассмотреть и осмыслить прогресс с точки зрения развития отдельных его составляющих (науки и техники), а также с точки зрения кибернетики (накопления сложных систем). Тезисы о диалектическом развитии науки и техники, в свою очередь, уникальны и не встречаются в других трудах крупных исследователей НТП, приведённых в данной статье. Данные положения могут иметь ценность для прогностических изысканий учёных и дальнейшего междисциплинарного анализа проблем НТП.

Несмотря на ряд противоречий, с которыми сталкивалась теория в процессе своего развития, она сформировала базовые положения для понимания сущности НТП, а также обозначила направления для дальнейших исследований по данной теме. В дальнейшем описанные выше положения можно совершенствовать и углублять, не только обогащая научное понимание НТП, но и формируя комплексный образ будущего для всего человечества.

Список литературы:

1. *Ленин В.И.* Статьи 2023 г. Л.: Госполитиздат, 1952. – 47 с.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Собрание сочинений. Издание 2. Т. 37. М.: Издательство политической литературы, 1965. – 630 с.
3. *От редколлегии* // Япония: культура и общество в эпоху научно-технической революции: сб. ст. / ред. Р.Ф. Мажокина, М.А. Унке, И.А. Штутина. М.: Наука, 1985. – 319 с.
4. *Современные финансовые технологии в Японии: учебное пособие* / под ред. С.А. Белозёрова, Е.В. Соколовской. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2023. – 152 с.
5. *Научно-техническая революция* [Электронный ресурс] // Большая российская энциклопедия. URL: <https://old.bigenc.ru/philosophy/text/2252226> (дата обращения: 25.10.2025).
6. *Толкачев С.А., Удалов И.Д.* Политико-экономические проблемы НТП: советский опыт и современность // Вопросы политической экономики. 2024. № 4(40). С. 63–84.
7. *Maslov G.* Soviet and post-soviet Marxism: braving the challenges of the technological revolution // *Critical Sociology*. 2022. Т. 48. № 4–5. С. 659–678.
8. *Маслов Г.А.* Научно-технический прогресс и советская экономическая мысль 1930-х годов // Вопросы политической экономики. 2024. № 4(40). С. 95–115.
9. *Бодрунов С.Д.* Ноономика. Монография. М.: Культурная революция. 2018. – 432 с.
10. *Глазьев С.Ю.* О новой парадигме в экономической науке // Государственное управление. Электронный вестник. 2016. № 56. С. 5–39.
11. *Шваб К.* Четвертая промышленная революция. М.: Эксмо, 2016. – 138 с.
12. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства / ред. Т.С. Хажилова, Е.Б. Бурковская. М.: Политиздат, 1978. – 230 с.
13. *Философский энциклопедический словарь* / сост. Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. М.: Советская Энциклопедия, 1983. – 840 с.
14. *Научно-технический прогресс* [Электронный ресурс] // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/nauchno-tekhnicheskii-progress-ddda67> (дата обращения: 25.10.2025).
15. *Мелещенко Ю.С., Шухардин С.В.* Ленин и научно-технический прогресс / Ю.С. Мелещенко, С.В. Шухардин. Ленинград: Наука. Ленингр. отделение, 1969. – 324 с.
16. *Маркузе Г.* Одномерный человек. М.: «REFLbook», 1994. – 368 с.

17. *Уэбстер Ф.* Теории информационного общества. М.: Аспект Пресс, 2004. – 400 с.
18. *Орлов В.В.* История человеческого интеллекта. Ч. 3. Современный интеллект. – Пермь: Издательство Пермского университета, 1999. – 184 с.
19. *Журавлев В.В., Лазарева Л.Н.* Сталинское экономическое наследство: планы и дискуссии. 1947–1953 гг.: документы и материалы. М.: РОССПЭН, 2017. – 646 с.
20. *Революция* // Раковник – «Ромэн» / Большая советская энциклопедия: в 51 т. / гл. ред. Б. А. Введенский. М.: Советская энциклопедия, 1955. Т. 36. С. 541–544.
21. *Львов Д.С.* Новая концепция управления НТП / Д. С. Львов, С. Ю. Глазьев; АН СССР, Отделение экономики, Центральный экономико-математический институт. М.: Центр «Информэлектрон», 1989. – 30 с.
22. *Глушков В.М.* Социально-экономическое управление в эпоху научно-технической революции. Киев: Институт кибернетики, 1979. – 53 с.
23. *Философская энциклопедия: в 5 т.* / под ред. Ф. В. Константинова. М.: Советская энциклопедия, 1967. Т. 4. – 592 с.
24. *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; предс. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. Т. 3: Н–С. – 692, с.
25. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т.1. М.: Политиздат, 1950. – 795 с.
26. *Ленин В.И., Маркс К., Сталин И.В., Энгельс Ф.* Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин о технике / под ред. С.Е. Аршона. Л.: Государственное технико-теоретическое издательство, 1934. – 635 с.
27. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии. Л.: Госполитиздат, 1950. – 72 с.
28. *Из неопубликованных рукописей К. Маркса* // Большевик, 1939. № 11–12. С. 63.
29. *Ротницкий В.И.* Наука как непосредственная производительная сила: методологические исследования // Известия Томского политехнического института [Известия ТПИ]. 1970. Т. 220: Социальные вопросы развития науки и высшего образования. С. 90–100.
30. *Кастельс М.* Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
31. *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление / отв. ред. А.Л. Яншин; предисл. А.Л. Яншина, Ф.Т. Яншиной; Академия наук СССР. М.: Наука, 1991. – 270 с.
32. *Клаус Г.* Кибернетика и общество. М.: Прогресс, 1967. – 432 с.
33. *Brzezinski Z.* Between two ages. America's Role in the Technetronic Era. New York: The Viking press, 1970. – 364 p.
34. *Вольфсон Л.Ф.* Теория постиндустриального общества Дэниела Белла: Обзор. М.: ИНИОН АН СССР, 1975. – 119 с.
35. *Новая технократическая волна на Западе* / сост. и вступ. ст. П.С. Гуревича. М.: Прогресс, 1986. – 450 с.
36. *Тоффлер Э.* Третья волна. М.: АСТ, 1999. – 784 с.
37. *Кедров Б.М.* Изменение связи между естествознанием и техникой. М.: Наука, 1968 – 16 с.
38. *Кедров Б.М.* К. Маркс о науке и техническом прогрессе. М.: «Знание», 1985 – 64 с.
39. *Кедров Б.М.* Классификация наук. Прогноз К. Маркса о науке будущего. М.: Мысль, 1985 – 543 с.
40. *Орлов В.В., Васильева Т.С.* Человек, ускорение, научно-технический прогресс. Красноярск: Издательство КГУ, 1990 – 192 с.
41. *Орлов В.В.* Основы философии. Часть первая. Общая философия. Выпуск 1. Пермь: Пермский государственный университет, 2001. – 216 с.

***A MARXIST UNDERSTANDING OF SCIENTIFIC AND
TECHNOLOGICAL PROGRESS:
CHARACTERISTICS AND HEURISTIC POTENTIAL***

Ivan D. Udalov

Financial University under the Government of the Russian Federation
49/2, Leningradsky prospekt, Moscow, 125167, Russia
china.2012@mail.ru

This paper examines the nature of scientific and technological progress from the perspective of Marxist philosophy. In addition to outlining the fundamental tenets of the theory essential for understanding the problem of scientific and technological progress, the author presents major theoretical contributions by Marxist philosophers of the Soviet period. The article demonstrates the potential of Marxist theory through a comparison with other theories of technological development. The research reveals that Marxist methodology in addressing scientific and technological progress is a promising avenue for further study.

Keywords: Scientific and technological progress, scientific and technological revolution, Marxism, the Soviet Union, philosophy.

ЗНАКОВЫЙ ФЕТИШИЗМ КАК ФОРМА ТОВАРНОГО ФЕТИШИЗМА

М.Д. Усков

Студент 2 курса направления «Философия»

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, Пермь, ул. Букирева, 15, Россия

uskov-2006@internet.ru

В.В. Корякин

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, Пермь, ул. Букирева, 15, Россия

vvkorkfnpsu@yandex.ru

В условиях позднего капитализма товарный фетишизм с необходимостью принимает форму знакового фетишизма. Производство товаров-знаков порождается базовыми противоречиями капитализма – между общественным характером производства и частным способом присвоения его условий и результатов, между универсальной, родовой сущностью человека и частичным способом ее реализации – и одновременно существенным образом маскирует их.

Реклама, мода, медиа и культурная индустрия выступают в качестве механизмов, производящих не просто товары и смыслы, но саму «субъективность» потребителя: переориентацию желания с политического действия на потребление, иллюзию социальной мобильности и деполитизацию классового конфликта. Опираясь на теорию товарного фетишизма К. Маркса и концепцию симулякра Ж. Бодрийяра проводится анализ знакового фетишизма как исторически развитой формы товарного, действующего на уровне знаков и идентичностей. В отличие от бодрийяровского тезиса об окончательной автономии симулякра, предлагается материалистическая интерпретация гиперреальности: она не замещает производственные отношения, а лишь маскирует их с максимальной эффективностью. Критика знакового фетишизма разворачивается на трёх уровнях: политико-экономическом, идеологическом и субъективационном.

Ключевые слова: знаковый фетишизм, товарный фетишизм, производство знаков, капитализм, симулякр, гиперреальность, субъективность.

С 60-х годов прошлого века широкую популярность приобретают концепции, отмечающие заметный рост нематериального производства, превращение производства знаний (в т.ч. научных), образов, символов,

эмоций в господствующую форму современной экономики. В ряду этих концепций особенно заметны постиндустриальные, постструктуралистские и концепции НТР. Гегемония нематериального производства исследуется в них с различных философских оснований и получает самые разноречивые оценки – от восторженных положительно-оптимистических до скептически-нейтральных и критически-негативных.

Мысль всегда существует в знаковой форме. Строго говоря, экономики знаний как таковой не существует, их производство раскрывается лишь посредством знаков – особых объективных (материальных) форм. Рост значения смыслов, таким образом, сопровождается ростом числа знаков, а точнее процессом замещения функции товара – меновой стоимости функцией символического обмена, обозначения. Товар все чаще начинает проявлять себя не столько как предмет, удовлетворяющий определенные материальные потребности людей, сколько как удовлетворяющая их амбиции, статусные стремления, ценностные предпочтения, замысловатые желания вещь. Реальные потребности индивидов вымещаются мнимыми в процессе потребления, и, надо сказать, самого производства товаров. В данной связи ряд авторов с необходимостью сосредотачивает свое внимание на производстве знаков (Г. Дебор, Ж. Делез, Ж. Бодрийяр и другие).

В капиталистическом обществе человек максимально отчужден от себя и продуктов своего труда, мысли и знаков, опосредующих мысль. Отчуждение неизбежно порождает ситуацию разного рода фетишизма – приписывания произведенным вещам (в т.ч. знакам) человеческих сил и свойств. В обществе, где знаковая форма товара начинает довлеть над его меновой стоимостью, материальный обмен подменяется символическим, реальные потребности мнимыми, товарный фетишизм уступает место знаковому фетишизму. Идея превращения товарного фетишизма в знаковый уже высказывалась в философии. В частности, Г. Дебор, полагая, что спектакль в позднем капиталистическом обществе становится высшей формой отчуждения, отмечал: в спектакле товарный фетишизм эволюционирует в фетишизм изображения [1, с. 105]. Если Г. Дебор, следуя логике К. Маркса, обнаруживает фетишизм в приписывании человеком собственных свойств вещам, то Ж. Бодрийяр заходит с другой стороны. Он говорит не о «фетишизме означаемого» (т.е. вещи), а «фетишизме означающего», включенности индивида в процесс производства фетишей [2, с. 113]. Если Г. Дебор обнаруживает основы фетишизма в материальном отчуждении, то Ж. Бодрийяр – духовном. По сути, Ж. Бодрийяр смотрит на фетишизм с позиций домарксовской философии. Знаковый фетишизм в современном обществе

становится все более заметным явлением, что обуславливает необходимость его содержательного и сущностного определения, выяснения его объективных оснований, социальных следствий и отличительных от товарного фетишизма черт.

Капитализм как способ производства существует и движется в силу заложенных в нем многоуровневых противоречий. Непосредственно в экономическом фундаменте обнаруживается противоречие между производительными силами и производственными отношениями, трудом и собственностью [3, с. 24, 30–33, 50, 60–68; 4, с. 6–8]. Труд носит общественный, кооперативный характер. Миллионы людей в сложной взаимосвязи создают продукты, которые никто из них в одиночку создать не способен. Процесс производства давно превратился в грандиозное коллективное предприятие, охватывающее целые континенты и связывающее воедино труд людей разных стран, профессий и культур. Однако результаты этого общественного труда присваиваются частным образом – теми, кто владеет средствами производства, но сам непосредственно в производственном процессе не участвует. Стоимость создаётся рабочим, но изымается предпринимателем. И это отчуждение стоимостей носит не случайный, а системный, воспроизводящийся характер. Данное противоречие не является устранимым дефектом, поддающимся реформированию: это сущностный, конститутивный элемент капиталистического способа производства. По мере развития капитализма данное противоречие лишь углубляется: концентрация капитала нарастает, разрыв между общественным характером производительных сил и частным характером их присвоения становится всё более очевидным и острым.

Впрочем, в глубине противоречий производительных сил и производственных отношений капиталистического общества можно обнаружить, как представляется, более фундаментальное противоречие в рамках самих производительных сил, определяющих, в конечном счете, характер капиталистического присвоения. В «Капитале» К. Маркс формулирует т.н. всеобщий закон капиталистического накопления, согласно которому по мере роста товарного богатства и его концентрации в руках незначительной части общества происходит массовое обеднение пролетариата [5, с. 572–661].

Данный закон вызвал нарекания в науке, особенно после Второй мировой войны, когда страны Запада приступили к построению государства т.н. «всеобщего благоденствия», наглядно демонстрируя рост благосостояния рядовых граждан, ставший доводом в пользу мнения об ошибочности выводов К. Маркса. Во-первых, К Маркс говорил об относительном обеднении

масс (относительно роста общественного богатства). Наступившая с рубежа 70-80 гг. прошлого века капиталистическая реакция – неоконсервативная (в терминах прошлого века), или неолиберальная (в более привычной сегодня терминологии) волна (рейганомика, тетчеризм и близкие им монетаристские практики) подтвердила данное утверждение К. Маркса, наглядно демонстрируя усугубляющийся катастрофический разрыв между подавляющим меньшинством богатых и растущим большинством бедняков (в т.ч. за счет относительного обеднения «среднего» класса).

Во-вторых, обеднение масс, следуя философским основам «Капитала», стоит понимать в диалектическом единстве явления и сущности общественного богатства. В явлении общественное богатство есть буквально товарное, стоимостное богатство. Обеднение пролетариев проявляется в сокращении доли произведенного общественного богатства, которое в итоге им достается для поддержания и развития их рабочей силы. В сущностном же плане общественное богатство есть богатство (многообразие) самой рабочей силы – способностей людей производить (менять и развивать) собственную жизнь. И в данном аспекте капиталистическое общество есть общество предельной человеческой нищеты подавляющего большинства его членов. Капиталистическое общество, как и любое общество периода т.н. «предыстории» человечества развивается парадоксальным образом: рост многообразия навыков общества в целом осуществляется обратно пропорционально многообразию навыков подавляющего большинства индивидов в отдельности [6]. Устройство мануфактуры и фабрики, которое досконально рассматривает К. Маркс в «Капитале», демонстрирует до какого уровня происходит обольванивание индивида в рамках капиталистического производства.

Частное присвоение при капитализме оказывается возможным лишь потому, что основная масса пролетариев является частичными рабочими, чей труд специализирован до предела, доведен до элементарного предметного действия. Частичным образом относясь к предмету труда, рабочий объективно оказывается не в состоянии к целостному присвоению этого предмета. Целостное присвоение осуществляет вместо него предприниматель. В основе противоречия капиталистических производительных сил и производственных отношений, таким образом, оказывается противоречие между целостной, многообразной (универсальной и родовой) сущностью человека и частичным способом ее реализации. Человек капиталистического общества перманентно оказывается в условиях экзистенциального конфликта с самим собой: в нем частичный индивид борется с индивидом

целостным и разносторонним. И данный конфликт не может быть устранен в рамках существующей капиталистической системы. Но система может относительно и временно его «сглаживать». Именно эту примиряющую человека с собой функцию, как и функцию примирения любых капиталистических противоречий берёт на себя знаковое производство.

Традиционно (со времен Г. Фреге и Ф. де Соссюра) знаки принято определять в отношении к значению (например, понятию или образу), а через него к означаемому предмету. Знак в данной связи понимается как предмет, приведенный в условное соответствие с предметом отображения, или обозначения (в зависимости от философских оснований). Вместе с тем, знак, если его понимать как преобразованный материальный предмет, имеет не только опосредованное мыслью, но и непосредственное отношение к производству. Знаки производятся. И любой произведенный предмет может выступить в форме знака, как только он покидает пределы непосредственного производства [7].

Товар как облеченная в меновую форму потребительная стоимость может одновременно удовлетворять как потребности, для которых он был создан, так и потребности в обозначении потребностей. При этом действительные и обозначаемые потребности не обязательно могут совпадать. Стейк из мраморной говядины удовлетворяет потребность в пище. Но его потребление также свидетельствует о состоятельности потребителя, его высоком социальном статусе. В случае, если потребление мраморной говядины осуществляет состоятельный человек, происходит удовлетворение как потребности в пище, так и обозначении своего имеющегося высокого социального статуса. Напротив, если мраморную говядину употребляет малоимущий индивид, то он, удовлетворяя потребность в пище, одновременно обозначает свою потребность в повышении социального статуса. Для него вожделенный стейк есть средство удовлетворения потребности в смене социального состояния. И данное стремление становится тем очевиднее, чем больше человек готов жертвовать удовлетворением прочих, даже жизненно необходимых потребностей ради статусной вещи. Именно «означающая» функция товара становится приоритетной для знакового производства. Потребляя статусную вещь, человек демонстрирует свой статус, либо, напротив, маскирует его. Поскольку подавляющее большинство представителей буржуазного общества имеют низкое социальное положение, массовый потребитель стремится исправить существующее положение хотя бы на уровне видимости – посредством потребления статусных вещей, полагая, что потребление статусной вещи наделяет его соответствующим

высоким общественным положением, т.е. фетишизируя знак. И чем стремительнее идет обнищание масс, тем интенсивнее массы охотятся за маскирующими реальное положение дел вещами-знаками, тем выше становится спрос на товары-знаки.

Знаковое производство – система индустрий, производящая образы, идентичности и желания, – выполняет в позднем капитализме функцию, которую ни прямое экономическое принуждение, ни прямое политическое насилие выполнить не способны: оно производит согласие на уровне самой структуры субъективности. Реклама, мода, медиа и культурная индустрия не просто продают товары – они производят образ общества, в котором никаких фундаментальных противоречий нет. Рекламный образ принципиально внеклассовый: он обращается к абстрактному индивиду-потребителю, у которого нет ни классовой принадлежности, ни производственных отношений, ни истории – есть только желание и возможность его удовлетворить. При этом реклама тщательно избегает вопроса о производстве: она переводит взгляд с отношений производства на отношения потребления, с вопроса «кто и как создал это?» на вопрос «что это даст мне?». Производственное отношение – эксплуатация наёмного труда – исчезает из поля зрения; на его месте возникает отношение рыночного обмена, выглядящее как свободное и равное.

Мода воспроизводит классовую дифференциацию в символической форме, непрерывно сдвигая границы доступного и недоступного: как только «низы» овладевают каким-либо знаком статуса, «верхи» от него отказываются. Иерархия сохраняется, меняется лишь её знаковое оформление. В обществе, где реальные возможности смены классового положения сокращаются, мода предлагает символическую мобильность как компенсацию за отсутствие реальной: человек, не способный изменить своё место в структуре производственных отношений, может изменить своё место в структуре знаков – и это символическое перемещение воспринимается как реальное. Медиа, в свою очередь, систематически переформулируют классовый конфликт в индивидуальные категории: не «почему система производит неравенство?», а «почему этот конкретный человек не сумел преуспеть?». Тем самым они осуществляют «деполитизацию социального» – переименовывают структурное противоречие так, что его классовый характер становится невидимым.

В итоге знаковое производство производит согласие: люди воспроизводят систему не только потому, что у них нет иного материального выбора, но и потому, что система уже встроена в сам язык, которым они

описывают своё положение, формулируют свои желания и объясняют свои неудачи. Идеология перестаёт быть внешним навязыванием – она становится внутренней структурой «субъективности», той невидимой сеткой категорий, сквозь которую человек воспринимает и интерпретирует реальность. Система не сглаживает своё противоречие – она прячет его в самой структуре повседневного смысла, становясь тем более устойчивой, чем менее это противоречие осознаётся как противоречие [8].

Однако описание механизмов знакового производства полноценно не объясняет, почему эта система столь устойчива и почему её критика наталкивается на столь глубокое сопротивление. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо перейти с уровня описания «функций» знакового производства на уровень анализа его онтологической структуры – того, каким образом сами знаки «конституируют» реальность, в которой живёт субъект позднего капитализма. Речь идёт о феномене, который можно обозначить как знаковый фетишизм: специфической форме овеществления, при которой общественные отношения скрываются не за вещами, как в классическом товарном фетишизме, а за опосредующими образы и нарративы знаками, брендами и кодами, наделёнными видимостью автономной производящей силы.

Для того чтобы понять концепцию знакового фетишизма в её полном объёме, необходимо прежде всего восстановить логику марксовской теории товарного фетишизма – не в её упрощённом, популярном изложении, а в её подлинной теоретической глубине. Товарный фетишизм у Маркса – это не просто психологическое заблуждение, не просто ошибка сознания, которую можно исправить правильным просвещением. Это объективная форма, в которой общественные отношения производства необходимо являются субъектами этих отношений в условиях капиталистического способа производства [5, с. 57, 69–81].

Товар скрывает в своей предметной форме общественный характер труда, его создавшего: за вещь исчезают люди, за продуктом – процесс, за меновой стоимостью – живой труд и те конкретные отношения эксплуатации, в которых он был осуществлён. Отношения между людьми принимают форму отношений между вещами – и это не иллюзия, наложенная на реальность извне, а сама форма, в которой эта реальность существует и воспроизводится. Когда Маркс говорит о таинственности товарной формы, он описывает не психологический факт, а онтологический: способ существования капиталистических производственных отношений, при котором они необходимо принимают овеществлённую форму.

Принципиально важно понять структуру этой необходимости. Фетишизм является не добавочным элементом, который можно изъять из капиталистического способа производства, не изменяя его сущности – он является его имманентной формой. В условиях товарного производства, где производители вступают в отношения друг с другом лишь опосредованно, через обмен продуктами своего труда, связи между ними принимают форму связей между вещами – иначе и быть не может, поскольку вещи являются единственным «медиумом», через который эти связи реализуются. Рынок не скрывает производственные отношения за фасадом вещных отношений – рынок и есть та форма, в которой производственные отношения существуют. Фетишизм является не искажением реальности, а её формой.

Фетишизм, следовательно, является не надстройкой над базисом, не идеологическим искажением, добавляемым к экономической реальности *post factum* – он является имманентной формой самой этой реальности, способом её существования. Именно поэтому его так трудно преодолеть простым указанием на истину: истина здесь не скрыта за покровом иллюзии – она сама является иллюзорной в той мере, в какой реальные отношения принимают фетишистскую форму. Разоблачение фетишизма требует не просто иной точки зрения – оно требует изменения самих отношений и труда, порождающих фетишистскую форму. Пока существует товарное производство, фетишизм будет воспроизводиться с той же необходимостью, с какой воспроизводятся производственные отношения и труд, его порождающие. Это и есть подлинный смысл марксова анализа: не только разоблачение иллюзии, но и понимание условий её необходимого воспроизводства.

Знаковый фетишизм является не отменой и не опровержением товарного фетишизма, а формой его исторического развития, углублением, соответствующем новой стадии капиталистического производства. На стадии классического капитализма фетишизм действовал прежде всего на уровне товара как вещи: общественные отношения скрывались за предметной оболочкой продукта труда. Это уже было достаточно эффективным механизмом сокрытия – но у него имелись пределы. Вещь всё же остаётся вещью: она имеет материальные свойства, потребительную стоимость, она изнашивается и требует замены. За вещью – при достаточном теоретическом усилии – можно разглядеть труд, её создавший, и отношения, в которых этот труд был осуществлён. Именно это и делал Маркс: его анализ товарной формы был одновременно анализом фетишистского сокрытия и его разоблачением.

Переход от классического к позднему капитализму сопровождается качественным изменением структуры производства: всё бóльшая доля стоимости создаётся не в процессе непосредственного материального производства, а в процессе производства знаков – брендов и соответствующих им образов, нарративов, идентичностей. Это изменение не является случайным: оно обусловлено логикой капиталистического накопления, которая неизбежно ведёт к поиску новых сфер производства прибавочной стоимости по мере насыщения рынков материальных товаров. Когда все имеют достаточно еды, одежды и базовых вещей, капитализм начинает производить потребности в новых вещах – и именно производство знаков является механизмом этого производства потребностей.

На стадии позднего капитализма фетишизм переходит на уровень знака – и тем самым приобретает качественно новые свойства. Знак несравнимо более эффективно скрывает отношения своего производства, чем вещь, – по целому ряду причин. Во-первых, знак не имеет очевидной материальной субстанции: его «тело» – звук, образ, текст, жест – не несёт на себе видимых следов труда, его создавшего. Во-вторых, знак функционирует прежде всего в системе отношений с другими знаками – он определяется через различия, через своё место в «коде», а не через своё происхождение. Это делает вопрос о производстве знака структурно нерелевантным внутри самой знаковой системы. В-третьих, и это наиболее существенно, знаковое производство активно представляет себя как нечто принципиально отличное от материального производства: как игру, творчество, свободную циркуляцию смыслов, спонтанное культурное самовыражение. В обществе одномерных (частичных) индивидов эта иллюзия целостности и полноты жизни, порождаемая встроенными в производство и саму жизнь знаками, оказывается наиболее доступной формой освобождения от рутины повседневности. Не имея существенных объективных возможностей сделать свою жизнь многообразнее, люди начинают довольствоваться производством мнимого многообразия, мнимых свободы, справедливости, равенства, творчества, производя и потребляя означающие этот мнимый мир знаки.

Производственный характер этих процессов, их включённость в «логику» накопления капитала, их функция воспроизводства классового господства – всё это скрывается за образом свободной и ничем не детерминированной игры знаков. Дизайнер «творит», копирайтер «играет словами», режиссёр рекламного ролика «самовыражается» – и ни один из этих нарративов не включает в себя указание на то, что вся эта «творческая деятельность» организована в соответствии с логикой производства прибавочной

стоимости, оплачивается из рекламного бюджета корпораций и служит воспроизводству «потребительских идентичностей», необходимых для реализации товаров. Знаковое производство надевает маску культуры и тем самым скрывает свой производственный характер несравнимо эффективнее, чем любая фабрика.

Знаковый фетишизм воспроизводит структуру товарного фетишизма, но на новом уровне сложности. В товарном фетишизме общественные отношения между людьми принимают форму отношений между вещами. В знаковом фетишизме этот процесс идёт дальше: общественные отношения принимают форму отношений между знаками, а сами знаки наделяются автономной производящей силой – способностью самостоятельно, без какой-либо привязки к материальным условиям, производить смыслы, ценности, идентичности и желания.

Это наделение знаков автономной производящей силой и есть собственно фетишистский момент. Реклама выглядит так, будто именно она производит желание – не корпорация, оплатившая рекламную кампанию, не рыночная логика, требующая непрерывного расширения спроса, а сам образ, сам знак, обладающий магической способностью пробуждать желание. Мода выглядит так, будто именно она производит различия и иерархии – не классовая структура общества, которая ищет своего символического выражения, а сам код, внутренняя логика которого требует непрерывного обновления. Медиа выглядят так, будто именно они производят реальность – не конкретные институты с конкретными интересами и конкретными владельцами, а сама информация, обладающая имманентной логикой распространения и воздействия.

За этой видимостью автономии скрывается, однако, не просто вещь – как в случае товарного фетишизма – но само знакообразование как процесс общественного производства. Это принципиально важное уточнение. В товарном фетишизме за вещью скрывается труд. В знаковом фетишизме за знаком обнаруживается двойное сокрытие: скрывается и труд, создавший знак, и сам механизм означивания как социальный процесс, то есть то, каким образом определённые знаки наделяются определённым смыслом, кто участвует в этом наделении, чьи интересы оно обслуживает и какие альтернативные смыслы оно подавляет или маргинализирует.

Это двойное сокрытие имеет конкретные последствия для политики. Когда «успех» означает карьерный рост и накопление капитала, а не солидарность и коллективное действие; когда «свобода» означает свободу выбора товаров на рынке, а не освобождение от экономического принуждения;

когда «справедливость» означает равенство возможностей в рамках существующей системы, а не равенство условий – все эти значения не являются «естественными» или «очевидными». Они производятся в конкретных исторических условиях, конкретными институтами, обслуживающими конкретные интересы. Знаковый фетишизм скрывает именно это производство значений, представляя их как самоочевидные, как данные языком или природой, а не как результат социально-исторического процесса, который мог бы быть иным.

Знаковый фетишизм, таким образом, является фетишизмом второго порядка: он скрывает не только производственные отношения, но и сам механизм их сокрытия. Это делает его принципиально более устойчивым к критике, чем товарный фетишизм. Товарный фетишизм может быть разоблачён через анализ трудовой стоимости: можно показать, что за меновой стоимостью скрывается живой труд. Знаковый фетишизм уже не поддаётся такому прямолинейному разоблачению, поскольку само это разоблачение должно быть выражено в знаках, произведённых внутри той же системы означивания, которую оно стремится разоблачить. Критика знакового фетишизма неизбежно сталкивается с проблемой, которую можно назвать инструментальным противоречием критики: критик вынужден пользоваться языком, категориями и формами коммуникации, произведёнными внутри критикуемой системы.

Развитие знакового фетишизма имеет свою внутреннюю логику, которая ведёт к тому, что в постструктурализме обозначается как симулякр. Ж. Делез понимал симулякр как знак, лишенный сходства с оригиналом, одновременно отрицающий в себе оригинал и соответствующую ему копию [9, с. 335]. С точки зрения Ж. Бодрийяра симулякры предстают как знаки, которые не столько отрицают реальность, сколько подменяют ее собой [10, 11]. Они – знаки, утратившие всякую связь с реальностью, которую они якобы обозначают, и производящие, в конечном итоге, гиперреальность [10, с. 5–7]. Симулякр является предельной формой знакового фетишизма: если в обычном знаковом фетишизме за знаком скрываются реальные отношения производства, то в симулякре эти отношения не просто скрываются – они замещаются знаком, который начинает функционировать как нечто более реальное, чем сама реальность.

Бодрийяровская логика симулякра разворачивается через несколько стадий, каждая из которых знаменует новый уровень автономизации знака от реальности. На первой стадии знак является отражением реальности: образ изображает то, что существует. На второй стадии знак маскирует и

искажает реальность: образ представляет реальность в выгодном для определённых интересов свете, но реальность ещё существует как нечто, по отношению к чему образ является более или менее верным. На третьей стадии знак маскирует отсутствие реальности: образ представляет нечто, что не существует, как если бы оно существовало. На четвёртой и предельной стадии знак утрачивает всякую связь с реальностью и является чистым симулякр: он не отражает, не маскирует, не представляет – он просто есть, производя свою собственную «гиперреальность», более реальную, чем реальность, которой у него нет [10, с. 12].

Рекламный образ товара становится более привлекательным, чем сам товар, – и покупают уже не товар, а образ. Медийный образ политика становится более реальным, чем сам политик, – и голосуют уже не за человека, а за симулякр. Брендовый знак становится более значимым, чем качество продукта, – и потребляют уже не вещь, а знак. В этом смещении – от вещи к знаку, от знака к симулякру – и состоит логика развития фетишизма в условиях позднего капитализма.

Примером симулятивной логики в действии является феномен «аутентичности» в современном маркетинге. По мере того как потребители становились всё более искушёнными и начинали распознавать рекламную манипуляцию, маркетинговая индустрия ответила производством «аутентичности» как нового знака. Бренды начали рассказывать «подлинные истории», демонстрировать «реальных людей», подчёркивать «настоящие ценности» – не потому что они стали менее манипулятивными, а потому что аутентичность стала новым кодом, новым знаком, производящим желание. Знак аутентичности заменил аутентичность; симулякр подлинности оказался более эффективным коммерческим инструментом, чем подлинность.

Гиперреальность, о которой говорит Бодрийяр, является не просто культурным феноменом – она является специфической формой фетишизма, соответствующей той стадии капитализма, на которой производство знаков приобретает относительную самостоятельность по отношению к производству вещей. Однако здесь необходимо сделать принципиальное уточнение, отделяющее материалистическую интерпретацию от бодрийяровской. Бодрийяр склонен рассматривать гиперреальность как состоявшееся, окончательное торжество симулякра над реальностью – как ситуацию, в которой референт окончательно исчез и знаки отсылают лишь к другим знакам [10, с. 5–7]. В этой интерпретации симулякр утрачивает связь не только с вещью, но и с производственными отношениями – он становится поистине автономным, и его критика оказывается принципиально невозможной,

поскольку не существует никакой реальности, с позиций которой можно было бы эту критику осуществить. Именно здесь бодрийяровский анализ, будучи блестящим описанием феноменологии позднего капитализма, изменяет самому себе: принимая фетишистскую видимость за подлинную реальность, он воспроизводит на уровне теории ту же операцию, которую знаковый фетишизм совершает на уровне практики. Это является симптомом той же болезни, которую Бодрийяр описывает: его теория сама оказывается жертвой знакового фетишизма, принимая автономию симулякра за онтологический факт, а не за эффект сокрытия.

Материалистическая интерпретация настаивает на ином: симулякр не является окончательным состоянием – он является наиболее развитой формой сокрытия. За гиперреальностью по-прежнему стоят вполне реальные производственные отношения, вполне конкретные механизмы власти и вполне материальные интересы. Гиперреальность не отменяет реальность – она её маскирует с максимальной эффективностью. Пока существуют рабочие, производящие товары на фабриках, пока существуют собственники, присваивающие прибавочную стоимость, пока существуют механизмы экономического принуждения, обеспечивающие воспроизводство этих отношений, – до тех пор симулякр остаётся симулякром в строгом смысле: маскировкой реальности, а не её заменой. И именно поэтому разоблачение знакового фетишизма остаётся не только возможным, но и необходимым.

Разоблачение знакового фетишизма требует того же принципиального аналитического движения, что и разоблачение товарного: необходимо обнаружить за видимостью автономных знаковых отношений скрытые, но реальные отношения производства, власти и эксплуатации. Однако это движение является более сложным и многоступенчатым, поскольку знаковый фетишизм, как было показано, является фетишизмом второго порядка – он скрывает не только производственные отношения, но и сам механизм их сокрытия.

Первый шаг разоблачения состоит в том, чтобы восстановить производственный характер знаковых процессов – показать, что реклама, мода, медиа являются не свободной игрой смыслов, а вполне конкретными отраслями производства, функционирующими по логике накопления капитала, использующими наёмный труд и производящими прибавочную стоимость. Этот шаг является необходимым, но недостаточным: он разоблачает фетишизм на уровне производства знаков, но не затрагивает ещё более глубокий уровень – функцию этого производства в системе классового господства.

На этом первом уровне критика знакового производства является по существу политико-экономической: она применяет к индустриям культуры и коммуникации те же аналитические инструменты, которые Маркс применял к материальному производству. Рекламщик является наёмным работником, продающим свою рабочую силу; рекламное агентство является капиталистическим предприятием, функционирующим по законам производства и реализации прибавочной стоимости; рекламный бюджет является частью совокупного общественного капитала, используемого для максимизации прибыли. Эта демистификация производственного характера знаковых процессов является первым и необходимым шагом критики.

Второй шаг состоит в том, чтобы показать, чьим интересам служит производимый ими код – какие смыслы он делает видимыми и какие подавляет, какие идентичности производит и какие исключает, какой образ реальности конструирует и какой альтернативе этому образу систематически закрывает доступ. Этот шаг является анализом идеологической функции знакового производства – не в смысле «сознательного обмана», а в строгом марксовом смысле: как анализ тех форм общественного сознания, которые соответствуют определённым производственным отношениям и воспроизводят их.

На этом втором уровне критика требует конкретного анализа конкретных знаковых систем: каким образом рекламные нарративы конструируют образ «нормальной жизни», исключаящий опыт большинства работающего населения; каким образом медийные категории «успеха» и «неудачи» натурализуют логику рынка; каким образом «модные верхи» воспроизводят классовое расстояние в символической форме. Все они организуются одной и той же структурной логикой: логикой сокрытия производственных отношений за видимостью знаковой автономии.

Третий и наиболее глубокий шаг состоит в том, чтобы показать, каким образом знаковый фетишизм производит самого субъекта – формирует такой тип человека, для которого господствующий код является не чем-то внешним и навязанным, а внутренней структурой его собственной «субъективности», собственных желаний и собственного самопонимания. Это наиболее сложный шаг, поскольку он требует анализа не просто содержания идеологии, но механизма её субъективации – того, как идеология «прикрепляется» к субъекту, становится его собственной точкой зрения, его собственным «здравым смыслом».

Этот третий уровень критики предполагает не только политико-экономический и идеологический анализ, но и анализ психических механизмов: как реклама эксплуатирует нарциссическую потребность в признании, как мода использует тревогу социального исключения, как медиа задействуют механизмы идентификации и проекции. Но эти психические механизмы не являются «природными» — они сами производятся в конкретных исторических условиях, являются результатом специфической исторической формы субъективности, сложившейся в условиях капиталистического общества. Критика знакового фетишизма на третьем уровне является, таким образом, критической теорией субъекта — теорией того, как капиталистическая система производит тип человека, необходимый для ее воспроизводства.

Пройдя все три шага этого аналитического движения, можно понять, почему знаковый фетишизм является столь устойчивым и столь эффективным механизмом воспроизводства капиталистического господства — и почему его преодоление является одной из центральных задач критической теории позднего капитализма.

Список литературы

1. Дебор Г. Общество спектакля. М.: Логос, 2000. — 184 с.
2. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Академический проект, 2007. — 335 с.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд. М.: Политиздат, 1955. Т. 3. С. 23–564.
4. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд. М.: Политиздат, 1959. Т. 13. С. 5–9.
5. Маркс К. Капитал. Т.1 // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9 т. М.: Политиздат, 1987. Т. 7. — 812 с.
6. Корякин В.В. Современный мир и философия // Новые идеи в философии. 2013. Вып. 21. С. 11–30.
7. Корякин В.В. Человек, сознание, знак. К общей теории знака // Новые идеи в философии. 2025. Вып. 15 (36). С. 4–22.
8. Herman E.S. Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media / EDWARD S. HERMAN and NOAM CHOMSKY: The Bodley Head. 2008 — 581 p.
9. Делез Ж. Симулякр и античная философия // Логика смысла. М., Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. С. 329–365.
10. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / пер. с фр. А. Качуровского. — М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. — 240 с.
11. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: «Добросвет», «Изд-во КДУ», 2011. — 392 с.

SIGN FETISHISM AS A FORM OF COMMODITY FETISHISM

Maksim D. Uskov

Perm State National Research University
15, Bukireva st., Perm, 614068, Russia

Vyacheslav V. Koryakin

Perm State National Research University
15, Bukireva st., Perm, 614068, Russia

In the conditions of late capitalism, commodity fetishism necessarily takes the form of iconic fetishism. The production of trademark goods is generated by the basic contradictions of capitalism – between the social nature of production and the private way of appropriating its conditions and results, between the universal, generic essence of man and the partial way of its realization – and at the same time significantly masks them.

Advertising, fashion, media, and the cultural industry act as mechanisms that produce not just goods and meanings, but the very "subjectivity" of the consumer: the reorientation of desire from political action to consumption, the illusion of social mobility, and the depoliticization of class conflict. Based on K. Marx's theory of commodity fetishism and the concept of simulacrum. Baudrillard analyzes iconic fetishism as a historically developed form of trademark, operating at the level of signs and identities. In contrast to Baudrillard's thesis about the ultimate autonomy of the simulacrum, a materialistic interpretation of hyperreality is proposed: it does not replace the relations of production, but only masks them with maximum efficiency. Criticism of iconic fetishism unfolds on three levels: political, economic, ideological, and subjective.

Keywords: sign fetishism, commodity fetishism, production of signs, capitalism, simulacrum, hyperreality, subjectivity.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ЦИФРОВИЗАЦИИ РЕЛИГИИ В РОССИИ

М.К. Шишкина

Преподаватель кафедры философии

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, Пермь, ул. Букирева, 15

mshishkina34@mail.ru

В статье анализируется трансформация религиозных практик и идентичностей в условиях цифровизации российского общества. Опираясь на концепции постсекулярного общества (Ю. Хабермас), дисциплинарных практик (М. Фуко) и символической власти (П. Бурдьё), обосновывается формирование викарной «цифровой» религиозности – формы веры, при которой традиционные механизмы социализации и контроля замещаются алгоритмическими. Выявлен феномен «лайт-православия», где идентичность сводится к цифровым маркерам (подписка, репост) без изменения повседневного поведения. Показано, что цифровая среда порождает новый тип легитимности – «алгоритмическую», конкурирующую с каноническим авторитетом священника. Особое внимание уделено деприватизации религии государством с использованием цифровых инструментов (блокировки, мониторинг, фискализация пожертвований). Введение QR-кодов и фискальных чеков анализируется как переход от сакральной экономики дара к рыночной сделке. Делается вывод о редукции веры: от экзистенциального выбора – к набору маркеров идентичности, от личной встречи с Богом – к потреблению религиозного контента.

Ключевые слова: цифровизация религии, постсекулярное общество, лайт-православие, викарная религиозность, символическая власть, цифровой контроль, деприватизация, алгоритмическая легитимность, Хабермас, Фуко, Бурдьё.

Введение

Цифровизация оказывает колоссальное воздействие на все сферы жизни общества, и ее активному развитию поспособствовала в том числе пандемия COVID-19, которая сделала привычными перенос обыденных действий в цифровую область. Этот процесс в полной мере затронул и религиозные институты по всему миру: перенос богослужений в онлайн-формат, взаимодействие со священнослужителями посредством цифровых средств, виртуальные паломничества – все это стало повседневной

реальностью для верующих. С завершением пандемии подобные цифровые практики не исчезли, но, напротив, укрепились и институционализировались. Онлайн-трансляции литургий, православные каналы с ежедневными проповедями, мобильные приложения для подачи записок и пожертвований – всё это прочно вошло в жизнь российского верующего [1, с. 116–117].

Как отмечают М.Н. Фомина и Н.А. Эмих, «в границах религиозного пространства формируется новый вид коммуникации, внедряемый цифровыми технологиями» [1, с. 118]. Можно сказать, что этот процесс принял особенно активный характер именно в условиях пандемийной изоляции, когда человек оказался частично или полностью лишен традиционного привычного уровня межличностной коммуникации. Цифровизация, таким образом, предстает не только как технологический феномен, облегчающий доступ к религиозным услугам, но и как социокультурный вызов, на который религиозная сфера вынуждена давать ответ, рискуя при этом трансформировать саму суть веры.

Представляется важным рассмотреть последствия этой цифровой адаптации. Несмотря на количественное увеличение числа людей, идентифицирующих себя с религией, качество их вовлеченности в традиционные религиозные практики остается невысоким. Подобное расхождение между количеством самоидентифицирующих себя верующих и степенью их реальной вовлеченности в практики может рассматриваться как одна из современных тенденций, характеризующих институциональные изменения религии [2, с. 419–420]. Цифровизация играет в этом процессе двойственную роль: с одной стороны, она снижает порог входа в религию, с другой – способствует формированию феноменов «низкоинтенсивной религии» (Б. Тёрнер) и «бедной веры». Религиозность становится все более викарной: как будет показано далее, традиционные механизмы религиозной социализации, контроля и идентификации постепенно заменяются алгоритмическими и платформенными механизмами.

Теоретической рамкой данного исследования выступает синтез нескольких подходов. Для анализа нового статуса религии в публичной сфере используется концепция постсекулярного общества Ю. Хабермаса. Для понимания трансформации глубинных механизмов религиозного контроля и практик «производства истины» о верующем – теория дисциплинарных практик М. Фуко. Для анализа изменений в природе религиозного авторитета и борьбы за символический капитал в цифровой среде – концепция символической власти П. Бурдьё. Наконец, для оценки качества самой религиозной коммуникации в опосредованной цифровой среде привлекаются отдельные положения теории коммуникативного действия.

Постсекулярный поворот и цифровая религиозность

Вторая половина XX века была ознаменована доминированием просветительского прогноза о неизбежной маргинализации религии в ходе модернизации и секуляризации. Однако уже к началу XXI века академическое сообщество констатировало неактуальность классической теории секуляризации. Как пишет М.С. Уланов, «вместо постепенного "исчезновения Бога" мир столкнулся с глобальным религиозным ренессансом, охватившим как постсоветское пространство, так и Запад, исламский мир, Восточную и Юго-Восточную Азию» [3, с. 85].

Именно в этом контексте возникает термин «постсекулярность», рассматриваемый Ю. Хабермасом для описания новой социокультурной реальности, где религия больше не может быть отнесена к частной сфере как пережиток прошлого. Как подчеркивает М.О. Орлов, Хабермас констатировал, что «демократические механизмы дают сбои, гражданская солидарность практически утрачена, понятие общего блага нивелировано – только обращение к непреходящим религиозным ценностям, ориентированным на поиск взаимопонимания и жертвенное отношение к ближнему, могло бы изменить к лучшему возникшую ситуацию» [4, с. 389].

Для России постсекулярный поворот имеет особое значение. В отличие от Западной Европы, где возвращение религии происходит снизу, через миграционные процессы и общественный запрос, в России этот процесс во многом инициируется «сверху» – государством, видящим в традиционных религиях инструмент консолидации общества и трансляции «традиционных ценностей». Как отмечает Орлов, «в процессе перехода от секулярной к постсекулярной культуре не просто трансформировались ценности и потребности людей, а появился новый формат антропологической реальности» [4, с. 389]. Эта антропологическая реальность особенно активно формируется в цифровой среде, здесь происходит формирование новых форм идентичности и общности.

Именно в этих условиях формируется «цифровая религиозность». Этим термином М.С. Уланов описывает «религиозность без строгих догм, институциональной принадлежности или ритуальной обязательности» [3, с. 89]. К ее характеристикам можно отнести следующие: во-первых, индивидуализация и плюрализация веры, человек может сам составить свою религиозную идентичность из доступной ему в сети информации; во-вторых, конкретная церковь или община перестают быть обязательным посредником; в-третьих, определенная эстетизация религиозного опыта, где

важнее красота картинки или видеоряда, чем догматическая строгость; и, наконец, фрагментарность религиозных практик, когда вера осуществляется короткими «сессиями» в моменты просмотра ленты.

Также интерес для анализа представляет концепция «низкоинтенсивной религии», предложенная Б. Тернером. Как поясняет М.С. Уланов, эта концепция «позволяет описать сдвиг от институциональной строгости к гибким, персонализированным формам духовности» [3, с. 89]. Можно сказать, что в российском цифровом пространстве эта «низкоинтенсивность» находит свое наиболее яркое выражение в феномене «лайт-православия» – ситуации, когда идентичность «православного» сводится к набору цифровых маркеров: подписке на паблик, репосту молитвы без ее прочтения или покупке виртуальной иконы в онлайн-лавре, за которой не следует никакого реального изменения повседневного поведения или образа мыслей [5; 6].

Близкую идею рассматривается в концепции «бедной веры». Эта концепция предполагает, что религиозное сознание теряет догматическую определенность и ритуальную строгость, но сохраняет общую ориентацию на трансцендентное и «веру во что-то». Именно в цифровой среде эта «бедная вера» находит для себя наиболее комфортную среду, поскольку в ней не требуется длительной духовной подготовки – достаточно одного клика, чтобы выразить свое «одобрение религии».

Если обратиться к специфике российской постсекулярности, то можно сказать, что религиозное возрождение здесь происходит не вопреки, а во многом благодаря государственной поддержке и даже прямому администрированию. Как отмечает М.А. Суворов, «социальные сети и масс-медиа становятся институтами, формирующими религиозность современного потребителя информации» [7, с. 2]. В российских условиях эти институты активно используются государством для трансляции «традиционных ценностей», среди которых православие занимает центральное место. Это создает парадоксальную ситуацию: с одной стороны, цифровизация несет в себе огромный потенциал демократизации религиозной жизни (любой верующий может создать канал, комментировать проповеди патриарха, выбирать «своего» священника-блогера). С другой стороны, в современной России этот потенциал существенно ограничивается государственным регулированием интернета: блокировками «нежелательных» религиозных сайтов, требованиями к маркировке религиозного контента и общей логикой «суверенного интернета» [7, с. 5–6].

Цифровая трансформация религиозной власти и авторитета

Классическая веберовская типология легитимного господства (традиционное, рационально-легальное, харизматическое) требует существенной корректировки применительно к цифровой среде. Традиционный авторитет священника, который в православии основан на каноническом праве, апостольском преемстве и рукоположении, в сети интернета вступает в жесткую конкуренцию с новым типом легитимности – «алгоритмической легитимностью». В сетевом пространстве популярность религиозного контента и самого его создателя все чаще определяется не его саном или богословской образованностью, а числом подписчиков, просмотров и «лайков» – то есть алгоритмами платформ, которые решают, кому достанутся охваты, а чей контент останется незамеченным.

Как отмечает М.Н. Маркова, «основной целью деятельности современных священников-блогеров является "спасение человеческих душ", а также помощь каждому в обретении Спасителя» [8, с. 46]. Однако достижение этой цели в цифровой среде неизбежно подчиняется логике платформенного капитализма: контент должен быть ярким, провокационным, коротким и вызывать эмоции, иначе алгоритм его не покажет подписчикам [8, с. 47]. Возникает новая фигура – священника-инфлюенсера, чья популярность в сети может превышать авторитет епархиального архиерея, который не имеет аккаунта в известных социальных сетях.

Феномен «священника-блогера» знаменует появление нового типа медиатора между верующим и сакральным. Традиционная модель предполагала строгую иерархическую цепочку: Бог → Священное Писание → Церковь (как институт) → священник (как рукоположенный посредник, стоящий у престола) → верующий. В цифровой модели в эту цепочку добавляется новое влиятельное звено: алгоритм платформы. Именно алгоритм решает, увидит ли верующий в своей ленте проповедь конкретного священника или платформа предпочтет ему другой контент.

Этот алгоритмический медиатор не является нейтральным. Как показывают многочисленные исследования социальных сетей, рекомендательные системы (алгоритмы) YouTube, VK, Telegram и других платформ структурированы таким образом, чтобы максимизировать время удержания внимания пользователя. Поэтому они систематически отдают предпочтение эмоциональному, конфликтному, поляризованному контенту, который

вызывает «острые» реакции. Это вступает в противоречие с традиционной манерой церковной проповеди. Как отмечает Суворов, «виртуальное духовное бытие является уникальной лабораторией по синтезу и трансляции религиозных ценностей» [7, с. 6]. Но эта лаборатория работает по своим законам, и эти законы далеко не всегда согласуются с каноническими представлениями о том, как должна распространяться религиозная истина. В результате возникает постоянное напряжение между церковной иерархией, стремящейся контролировать и унифицировать цифровую проповедь, и сетевой публикой, которая своими кликами и репостами самостоятельно решает, какой контент «достойн» распространения.

Пьер Бурдые ввел понятие «религиозного поля» как особого пространства, в котором различные агенты (священники, пророки) конкурируют за монополию на легитимное отправление религиозных функций. Ключевой ресурс в этой конкуренции – символический капитал, то есть способность легитимно именовать, классифицировать, освящать или, напротив, объявлять еретическим те или иные явления [9]. Цифровизация ведет к эрозии этой монополии традиционных религиозных институтов. Как отмечает М.О. Орлов, «источник ценностных ориентаций новых поколений (цифровые аборигены) находят в интернет-пространстве, поэтому их идентификация напрямую зависит от виртуальной социализации» [4, с. 390]. Это означает, что традиционные религиозные институты постепенно теряют контроль над самим процессом религиозной социализации – формированием религиозной идентичности у новых поколений.

В открытом цифровом пространстве любой пользователь может скачать Библию в любом переводе, найти и сравнить альтернативные религиозные учения, создать собственный канал проповедника без каких-либо рукоположений и даже комментировать и критиковать действия официального духовенства без посредников. Как результат этого сетевого плюрализма, символическая власть церкви оказывается «размытой» и фрагментированной. Верующий в своем смартфоне все чаще ориентируется не на указания «своего» приходского священника, а на мнение харизматичного блогера, одобряемого большим количеством пользователей и постоянно находящегося у него в ленте. Фактически, «цифровая паства» – это уже не община в традиционном социологическом смысле, а атомизированная аудитория, объединенная не местом проживания, не единой молитвой, а алгоритмически сгенерированной лентой рекомендаций.

Цифровая исповедь: власть, контроль и новая прозрачность

Мишель Фуко в своих работах о дисциплинарных практиках показал, как в Новое время возникла новая форма власти – власть-знание, осуществляемая через постоянное наблюдение (паноптизм), нормализацию поведения и практику исповеди. Классическая церковная исповедь, по Фуко, была ключевой технологией производства истины о себе: верующий, движимый внутренним раскаянием и желанием спасения, добровольно и подробно раскрывал священнику-духовнику свои мысли и грехи. Эта технология предполагала автономию исповедующегося (он сам определял, что сказать, а что утаить) и строгую тайну (священник под страхом лишения сана не мог разгласить услышанное) [10, с. 58–63].

Цифровая среда, как убедительно показывает опыт последних десятилетий, конституирует совершенно иную технологию власти. Сегодня «исповедь» о верующем производится постоянно и без его активного участия, зачастую без его ведома и согласия: поисковые системы фиксируют, какие религиозные запросы он вводил; социальные сети анализируют, на какие религиозные паблики он подписан, какие посты лайкает, на что тратит свое время; мессенджеры теоретически могут предоставить спецслужбам доступ к его переписке с духовником; банковские приложения видят его пожертвования в храмы и покупки в церковных лавках. Таким образом, в публичном дискурсе возникает фигура «прозрачного верующего», за которым следит не столько всевидящий Бог, сколько государство и корпорации Big Data [7, с. 7–8].

В российском контексте этот аспект приобретает и политическую окраску. Законодательство о «суверенном интернете», системы блокировки сайтов экстремистской направленности (включая религиозную), возможность досудебной блокировки по запросу Генпрокуратуры – всё это создает среду, где цифровая религиозная жизнь находится под постоянным и все более плотным контролем со стороны государства. Здесь можно вернуться к Хабермасу и его концепции постсекулярного общества. Ключевой тезис Хабермаса заключался в том, что религия в современном плюралистическом мире не может быть насильственно вытеснена в приватную сферу, но должна быть переведена на общедоступный рациональный язык и допущена к равноправной публичной дискуссии.

Однако российская практика, как показывает анализ, идет по совершенно другому пути: религия не столько свободно переводится в публичную сферу

снизу, сколько деприватизируется государством – то есть целенаправленно извлекается из частной жизни граждан и становится объектом государственного управления и контроля. Цифровые технологии выступают здесь в качестве ключевого технологического инструмента такой деприватизации. Государство через системы мониторинга трафика и легальный доступ к данным операторов получает возможность отслеживать и контролировать религиозную жизнь граждан. Это может создавать ситуацию, когда принадлежность к «нежелательной» религиозной организации (например, к запрещенным в РФ Свидетелям Иеговы) может повлечь за собой не только уголовную ответственность, но и цифровые санкции. Происходит исключение пользователя из цифрового пространства, которое сегодня является необходимым условием полноценной социальной и экономической жизни.

Отдельно стоит затронуть экономическое измерение этого процесса, а именно феномен фискализации церковных пожертвований через QR-коды и онлайн-кассы. В ряде храмов Москвы и крупных городов введена безналичная оплата свечей и пожертвований через терминалы и QR-коды, при этом верующему выдается чек, а данные о транзакции в поступают в Федеральную налоговую службу. Это означает радикальный смысловой сдвиг в экономике религиозного культа. Традиционное церковное пожертвование было именно даром – добровольным актом, который, по определению М. Мосса, создает сложную социальную и даже сакральную связь между дарителем, получателем и (в случае с религиозным даром) Богом [11, с. 108–110]. Дар не предполагал фиксированной цены, полная анонимность была его важнейшей характеристикой.

QR-код и терминал меняют эту природу, превращая сакральный дар в рыночную сделку купли-продажи: во-первых, появляется фиксированная цена; во-вторых, транзакция полностью фиксируется и может быть в любой момент проверена государством; в-третьих, исчезает анонимность (привязка к банковской карте полностью идентифицирует жертвователя); наконец, сам акт перестает быть добровольным даром и становится оплаченной услугой. Как пишет М.Н. Маркова, «интернет и цифровые технологии становятся своего рода "религией" для все большего числа пользователей, которая может стать своеобразным "кумиром", которого почитают и которому поклоняются» [8, с. 49]. Фискализация пожертвований, таким образом, не просто меняет хозяйственную модель церковной экономики – она знаменует подмену веры как личного доверия к Богу формальной гарантией со стороны государства, зафиксированной на бумажном чеке.

Идентичность в цифровой реальности

Классическая социология знания в лице П. Бергера и Т. Лукмана различала два основных типа идентичности: приписанную – полученную по рождению, без возможности выбора (национальность, пол, сословие, религия в традиционном обществе), и достигнутую – являющуюся результатом сознательных усилий и свободного выбора самого индивида [12]. В традиционном доиндустриальном обществе религиозная идентичность была преимущественно приписанной: человек рождался в православной семье и оставался православным на всю жизнь без рефлексии по этому поводу. Эпоха позднего модерна (и постмодерна) принесли с собой радикальную индивидуализацию и плюрализацию жизненных миров: религиозная идентичность все чаще становится предметом личного выбора. Человек может свободно «примерять» на себя разные религии, менять их в течение жизни, комбинировать элементы разных традиций (религиозный синкретизм) или конструировать собственную духовность из доступных фрагментов.

Цифровая среда радикализирует эту тенденцию конструирования идентичности. Как отмечает М.О. Орлов, «в условиях цифрового мира родилось и выросло два новых поколения, жизнь которых была теснейшим образом связана с информационными технологиями» и которые получили название «цифровых аборигенов» (digital natives). Эти поколения «находят источник ценностных ориентаций в интернет-пространстве, поэтому их идентификация напрямую зависит от виртуальной социализации» [4, с. 390]. В профиле социальной сети или мессенджера маркер «православие» становится всего лишь одним из множества тегов наряду с «литературой», «программированием» и «путешествиями». Это знаменует собой глубокую деиерархизацию идентичности: раньше вера занимала центральное, системообразующее место в ценностной иерархии верующего, определяя его образ жизни, круг общения и культурные предпочтения. Сегодня же она все чаще становится лишь одним из многих «слоев» идентичности, которые человек примеряет и снимает в зависимости от ситуации и социального контекста.

Особый интерес для понимания современных процессов представляет феномен, который можно назвать символическим потреблением религии. Современный верующий может подписаться на религиозный канал, но редко открывать его; сделать репост молитвы или иконы, даже не прочитав текст; отправить быстрое пожертвование в храм, как бы

замещая этим денежным действием необходимость физического присутствия на службе.

Во всех этих случаях можно наблюдать классическую ситуацию симулякра по Ж. Бодрийяру: знак религиозного действия полностью отрывается от реальности, которую он изначально обозначал, и начинает жить своей самостоятельной, автономной и самодостаточной жизнью в гиперреальности социальных сетей. «Лайк» под иконой или репост молитвы – это не молитва и не покаяние с духовной точки зрения, но именно это действие становится публичным знаком и единственным подтверждением благочестия для других участников сети [5; 6].

С.В. Оболкина, анализируя проект У.С. Бейнбриджа «Электронные боги», убедительно показывает, что в цифровом религиозном опыте происходит систематическое исключение «наиболее специфичных феноменов как для игрового, так и для религиозного опыта», то есть именно тех аспектов, которые требуют от человека реального усилия, телесного присутствия, риска, выхода из зоны комфорта [13, с. 108]. Бейнбридж, по ее словам, предлагает своего рода «лайт-опцию» религии, «которая может заинтересовать культуру сейчас не только как идея, но и как бизнес-проект» [13, с. 108]. «Лайт-православие» – это именно такая привлекательная лайт-опция. Оно не требует от своего адепта регулярного посещения храма (можно просто включить трансляцию службы); строгого соблюдения многодневных постов; личного покаяния перед священником. Оно требует от человека только одного – постоянного цифрового присутствия: подписки, лайка, репоста. Это, безусловно, делает религию доступной для широких масс, но одновременно с этим неизбежно обесценивает и редуцирует ее глубинный экзистенциальный смысл, превращая веру в элемент стиля жизни и потребления.

Заключение

Проведенный анализ позволяет сформулировать следующие выводы.

1. Цифровизация меняет не столько содержание самой религии как системы верований, сколько форму и интенсивность религиозности современных людей. Как отмечает М.С. Уланов, «будущее основных мировых религий лежит не в реставрации ее старых институциональных форм и не в их полной утрате, а в поиске подлинной духовности, способной сохранять глубину, мудрость и смысл этих древних религиозных верований в современных условиях свободы, плюрализма и цифро-

вой повседневности» [3, с. 28]. Однако, как было показано выше, в современных российских условиях «свобода и плюрализм» ограничиваются государственным регулированием цифровой среды, что придает российскому процессу цифровой религиозности свою ярко выраженную специфику.

2. В российском цифровом пространстве возникает и институционализируется принципиально новый тип религиозности, который можно обозначить как викарная «цифровая религиозность». В его рамках: а) верующий преимущественно наблюдает за совершением сакральных действий в записи или трансляции вместо реального соучастия в них; б) живая община превращается в статистическую и анонимную аудиторию (список подписчиков); в) традиционный авторитет священника конкурирует и может проигрывать «алгоритмической легитимности», измеряемой числом просмотров; г) сама идентичность становится полностью конструируемой и ситуативной вместо приписанной и наследуемой.
3. Цифровизация становится мощнейшим инструментом социального и политического контроля. Как было показано с опорой на теоретический аппарат М. Фуко и Ю. Хабермаса, современные цифровые технологии (от систем мониторинга трафика до фискальных чеков и банковских карт) позволяют государству и, в меньшей степени, самой церковной иерархии осуществлять надзор за частной религиозной жизнью граждан. Верующий становится «прозрачным» для внешней власти, а сама эта власть получает технологическую возможность точно и эффективно воздействовать на нелояльные или оппозиционные религиозные группы.
4. Постсекулярный поворот в современной России имеет свою ярко выраженную специфику. В отличие от западных обществ, где постсекулярность ассоциируется со свободным и добровольным возвращением религии в публичную сферу из приватной по инициативе гражданского общества, в России сегодня наблюдается процесс деприватизации религии «сверху» – целенаправленное извлечение ее государством из частной жизни граждан и превращение религии в объект административного управления и идеологического контроля.
5. Цифровая экономика религиозного культа (системы QR-кодов, онлайн-касс, обязательных фискальных чеков и карточных терминалов) подрывает традиционную сакральную экономику дара, которая была описана Марселем Моссом. Превращение добровольного анонимного пожертвования в фиксированную рыночную сделку лишает этот акт его

анонимности, внутренней свободы и, в конечном счете, его сакрального и морального смысла, вписывая религиозную практику в общую логику тотальной коммодификации эпохи позднего капитализма.

6. В российской цифровой культуре устойчиво формируется и воспроизводится феномен «лайт-православия» как массовый культурный и социальный, а не только глубоко религиозный феномен. Отсутствие серьезных телесных (посты), временных (многодневные службы) и финансовых затрат делает такую цифровую религиозность привлекательной для миллионов. Однако это влечет за собой редукцию самой веры: от экзистенциального жизненного выбора – к набору маркеров идентичности; от личной встречи с трансцендентным – к поверхностному потреблению религиозного контента вместе с потоком развлекательных новостей.

Список литературы

1. *Фомина М.Н., Эмих Н.А.* Цифровизация религиозного пространства: философский взгляд на проблему // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2023. Т. 43. С. 116–123.
2. *Суховерхов А.В., Исакова Н.В., Зацелятин М.В.* Будущее религии как мировоззрения и социального института // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2023. Вып. 3. С. 414–425.
3. *Уланов М.С.* Будущее религии в постсекулярном обществе: векторы и модели трансформации // Кочевая цивилизация: исторические исследования. 2025. № 4. С. 83–95.
4. *Орлов М.О.* Риски взаимодействия светской и религиозной культур в цифровую эпоху // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22. Вып. 4. С. 388–392.
5. *Митрофанова А.* Православие-лайт // Журнал «Фома». 2005. № 9 (29).
6. *Щипков А.* Гламурное православие и лайт-православие // Всемирный Русский Народный Собор. – 2010.
7. *Суворов М.А.* Социальное влияние, манипуляции и проблема свободы религиозного выбора в условиях интенсификации виртуальных коммуникаций // Общество: социология, психология, педагогика. 2023. № 3. С. 2–8.
8. *Маркова Н.М.* Цифровизация религии: анализ современных богословских, философских и религиоведческих тенденций // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2024. № 3 (51). Т. 2. С. 44–52.
9. *Бурдые П.* Социология политики. – М.: Socio-Logos, 1993. – С. 155–177.
10. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
11. *Мосс М.* Очерк о даре // Мосс М. Социология и антропология. – М.: Прогресс, 1995. – С. 85–120.
12. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
13. *Оболкина С.В.* «Электронные боги» У.С. Бейнбриджа: на страже будущего или прошлого? // Вестник Томского государственного университета. Философия. Политология. Социология. 2021. № 64. С. 105–113.

SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF RELIGIOUS DIGITALIZATION IN RUSSIA

Maria K. Shishkina

Perm State National Research University
15, Bukireva st., Perm, 614068, Russia
mshishkina34@mail.ru

The article analyzes the transformation of religious practices and identities in the context of digitalization of Russian society. Drawing on the concepts of the post-secular society (J. Habermas), disciplinary practices (M. Foucault), and symbolic power (P. Bourdieu), the study substantiates the formation of vicarious "digital" religiosity – a form of faith in which traditional mechanisms of socialization and control are replaced by algorithmic ones. The phenomenon of "light-weight Orthodoxy" (layt-pravoslavie) is identified, where identity is reduced to digital markers (subscription, repost, like) without any change in everyday behavior. It is shown that the digital environment generates a new type of legitimacy – "algorithmic legitimacy" – which competes with the canonical authority of the priest. Particular attention is paid to the deprivatization of religion by the state using digital tools (blocking, monitoring, fiscalization of donations). The introduction of QR codes and fiscal receipts is analyzed as a shift from the sacred economy of the gift to a market transaction. The article concludes that faith is being reduced: from an existential choice to a set of identity markers, from a personal encounter with God to the consumption of religious content.

Keywords: digitalization of religion, post-secular society, Light Orthodoxy, vicarious religiosity, symbolic power, digital control, deprivatization, algorithmic legitimacy, Habermas, Foucault, Bourdieu.

КОНЦЕПЦИЯ МЕТАЛОГИЧНОСТИ БЫТИЯ В ОНТОЛОГИИ С.Л. ФРАНКА

А.А. Захряпин

Аспирант кафедры методологии, истории и философии науки
Нижегородский государственный технический университет им. Р.Е. Алексеева
603155, г. Нижний Новгород, ул. Минина, 24
gerena@mail.ru

Настоящая статья посвящена анализу концепции металоличности бытия, которая маркирует ядро онтологии С.Л. Франка. Принцип металоличности предполагает не рациональное познание реальности с помощью понятий и определений, но именно созерцание образов бытия. Бытие обладает металоличным характером, и именно в этом своем измерении оно становится доступным человеческому восприятию, созерцанию, что и является первоисточником любого предметного знания. Исходя из этой установки, С.Л. Франк выделяет два типа знания: первичное, интуитивное знание предмета, который предстает в своем металолическом единстве и происходящее из него вторичное, отвлеченное или абстрактное знание, которое предстает в различных суждениях и понятиях. Взаимоотношения между данными видами знания не основаны на принципе логического тождества, но представляют собой «металолическое сходство», допускающее в том числе и различие или же «металолическое несходство». С.Л. Франк приходит к выводу, что внутреннее, тайное знание, основанное на созерцании и есть «знание непостижимого» – реальности в ее истинной металолической сущности. Одновременно с непостижимым как «тайным» и «неизъяснимым, но исключительно «искмым», познающий субъект в своем металолическом знании через созерцание становится сопричастным тайне непостижимого.

Ключевые слова: онтология, металоличность бытия, непостижимое, онтогносеология, бытие, действительность, реальность, С.Л. Франк.

Семен Людвигович Франк (1877–1950 гг.) – одна из ключевых фигур отечественной религиозно-философской мысли XX в., внесших свой существенный вклад в развитие онтологии [1, с. 155]. Особое значение в воззрениях русского мыслителя отводится концепции металоличности бытия, которая получила свое осмысление, прежде всего, в двух основных трудах: «Предмет знания» (1915 г.) и «Непостижимое» (1939 г.) [2, с. 131–132].

С.Л. Франк исходит из следующей установки: человек призван к тому, чтобы ориентироваться в том мире, в котором он живет. В своей жизнедеятельности он систематически сталкивается с познанием логических законов окружающей действительности. Человек как субъект познания невольно взаимодействует с многогранностью и безграничной глубиной мира. Познавая мир, он улавливает в новых аспектах бытия нечто уже ему знакомое. С.Л. Франк ставит следующий вопрос: насколько корректно утверждать, что предмет знания как феномен по своей сущности не может быть непостижимым? Является ли реальность изъяснимой, т.е. описываемой с помощью конкретных и исчерпывающих категорий? Лишь по той причине, что человек рассматривает бытие как нечто, имеющее бесчисленное множество «определенных в себе содержаний» [3, с. 222], оно становится для него предметным. С.Л. Франк раскрывает свою мысль в следующем ключе: «под «предметом», или «предметным бытием», или – что пока для нас то же самое – под «действительностью», под «тем, что есть на самом деле», мы именно и разумеем то, что мы мыслим как сущее с непоколебимой прочностью и однозначной определенностью, – то, что есть «именно то, что оно есть»; и задача нашего познания, как восхождения от смутных и бессвязных представлений к ясным, отчетливым и без пробела внутренне связанным между собой понятиям, есть именно задача уяснения для нас сущего по своей определенности предмета» [3, с. 222]. Однако это лишь один из аспектов того, что именуется в онтологии С.Л. Франка «предметным бытием». Несмотря на то, что оно и описывается как нечто, включающее в свою структуру множество различных «содержаний», предметное бытие не идентифицируется с последними [4, с. 80]. Если вдруг допустить, что «предметное бытие» или «реальность» (в представленном контексте С.Л. Франк употребляет данные понятия как синонимичные) совпадают друг с другом, то оно представляло бы сущий в себе образ или репрезентацию. Однако оно не является образом, но представляет собой бытие в самом прямом смысле. Рассуждая в подобного рода интенции, С.Л. Франк признается, что эту эмпирически самоочевидную мысль крайне сложно объяснить логико-рациональным путем [5, с. 122]. Бытие представляет собой единство содержащего и одновременно содержимого. Причем в предметном бытии к сущности явлений и понятий привходит нечто, что интерпретируется при помощи таких категорий, как «полнота», «четкость», «витальность» и проч. Все эти характеристики находятся за пределами понятий и их содержания. Этот феномен С.Л. Франк обозначает понятием «избыток», который лежит в основе предметного бытия как такового. Принимая во внимание, что избыток находится за границами любого «содержания понятия» в силу того,

что оно является содержащим, а не содержимым, он, согласно С.Л. Франку, имеет трансрациональный характер и именуется им «трансрациональным нечто» или же «непостижимым сущим» [3, с. 223]. Непостижимое предстает здесь как трансрациональность, природа которой «несоизмерима с миром предметным, где всякое суждение по своему существу является неадекватным» [6, с. 31-32].

Одним из ключевых аспектов этого «непостижимого сущего» является металоличность, которая, как замечает современный исследователь А.В. Шумской, «заключается в трансфинитной природе реальности», т.е. реальности, которая пролегает за пределами конечного [7, с. 29]. Понятие «металоличность» С.Л. Франк вводит в свой философский дискурс еще в работе «Предмет знания». Здесь оно непосредственным образом связано с идеей всеединства [8, с. 137]. Под металолическим всеединством понимается «первичное и неразложимое единство, из себя самого порождающее различие между своими частями – отдельными определенностями – с одной стороны, и целым – истинным единством, – с другой» [9, с. 219].

Для разъяснения концепта металоличности, С.Л. Франк выделяет два ключевых аспекта связанного с ним понятия «отвлеченного знания» – определенность и обоснованность. Под первым понимается разделение содержания бытия на конкретные элементы. Бытие раскрывается перед человеком в абстрактных и умообразных идеях, представленных в расчлененном перечне определенностей, каждая из которых имеет самобытный характер. Второй аспект – обоснованность знания – представляет то, что это дифференцирование (или же, разделение бытия на различные его элементы) предполагает одновременно их особое единство. Несмотря на то, что человек не способен логически осмыслить сущность этого онтологического единства, как выражается сам С.Л. Франк, он «улавливает связи между ними» [3, с. 224]. Однако в условиях более детального рассмотрения проблемы можно увидеть, что крайне сложно обнаружить необходимое логическое основание этой самой «связи», в частности «необходимой совместности двух явлений или содержаний» [3, с. 225]. Для ответа на этот вопрос С.Л. Франк опирается на идеи Д. Юма. Человеческий опыт ограничен. Он способен предоставить знания лишь каких-то конкретных, единичных аспектов, прежде всего тех, с которыми человек систематически сталкивается в опыте повседневной жизни. Вместе с тем этот самый опыт в силу своей ограниченности не способен охватить всех онтологических закономерностей и связей. В результате сущность этой связи не поддается логикорациональному осмыслению в силу того, что она, как выражается сам С.Л. Франк, является «не логической» [3, с. 225]. В качестве наглядности

необходимо привести пример с огнем, из понятия которого невозможно вывести то, что он излучает свет, дает тепло, светит, обжигает и проч.

Любое суждение, из которого человек черпает новые сведения, опыт, по своему логическому содержанию носит синтетичный характер. Под синтетичностью С.Л. Франк подразумевает то, что в предикате суждения сосредоточено всегда нечто новое в сравнении с субъектом. Для наглядности эту мысль можно объяснить следующей формулой: если «А» есть «В», «В» будет представлять собой нечто, чего не содержится в «А». Вместе с тем формула «А» есть «В» подразумевает, что «А» взаимосвязано с «В» и наоборот. Учитывая эту истину, человек как субъект познания не способен усмотреть сущность той необходимой связи. Исходя из этого, С.Л. Франк приходит к выводу, что так как человек опирается в своем жизненном опыте и познании на категории и знание, которое было сформировано в абстрактных содержаниях «А», «В» и т.д., ему невозможно логически обосновать связи, которые пролегают между представленными содержаниями.

В связи с этим встает справедливый вопрос: каков источник обоснованного человеческого знания? Началом подобного знания являются не конкретные содержания элементов «А», «В», взаимосвязанные друг с другом, а некие «целостные комплексы или единства *abc*, которые, напротив, разлагаются нами на содержания А, В, С, стоящие в связи между собой» [3, с. 226]. Все это, согласно С.Л. Франку, представляет собой итог восприятия субъектом «целостной картины бытия» [3, с. 226]. В представленной картине отсутствуют как конкретные содержания «А», «В», «С», так и связи, существующие между представленными содержаниями. Она описывается С.Л. Франком как своего рода «целостное сплошное единство» [3, с. 226].

Возвращаясь к концепту «определенности знания», философ показывает, что его структура основана на таких ключевых законах логики как тождество, противоречие и закон исключенного третьего. Представленные законы, составляющие основу принципа определенности, не играли бы никакой роли и носили бы противоречивый характер в том случае, если бы они не подразумевали аналитический принцип распада целого на совокупность содержаний «А», «В», «С», составляющих основу единства бытия, которое С.Л. Франк обозначает формулой «*abc*» [9, с. 219-220]. Представленное единство С. Л. Франк образно называет «лоном», из которого, с одной стороны, проистекают различные определенности, с другой, само оно не детерминировано представленными выше законами логики, выходя за рамки последних и возвышаясь над ним. Именно этот слой реальности в своей онтологии С.Л. Франк характеризует как «методологическое единство» [3, с. 227].

Все элементы бытия, каким бы оно необъятным и многогранным не казалось, тесным образом взаимосвязаны друг с другом. С.Л. Франк образно сравнивает его с огромным запутанным клубком ниток: если его распутать, то он будет представлять не одну длинную нить, но множество сложных и слитых друг с другом узоров. Представленный наглядный пример позволяет понять, что любое частное знание представляет собой «частичное знание целого» [3, с. 228]. Чтобы хоть как-то более-менее наглядно представить хотя бы небольшую часть нити, из которой сделан узор, необходимо распутать весь огромный клубок этого самого бытия. Представленный процесс развертывания С.Л. Франк характеризует как то, что подразумевает «антиципирующее, предваряющее обладание» [3, с. 228] объектом, который впоследствии раскроется перед субъектом познания в развернутой форме. Этот феномен называется в онтологии С.Л. Франка металоогическим единством бытия, которое маркирует ядро любого определения.

С.Л. Франк в своей онтологии и теории познания выделяет два ключевых вида знания, каждому из которых соответствует свое измерение бытия. Первое – это абстрактное или же отвлеченное знание, раскрывающееся в конкретных терминах и суждениях, и относящееся к «объективной действительности». Второе – интуитивное знание, которое находится в корреляции с «реальностью» [10, с. 20–21]. В своей интерпретации принципа металоогичности бытия С.Л. Франк обращается к первому типу знания, которое основывается на «созерцании образов бытия» [3, с. 228]. Всякое эмпирическое знание связано с восприятием реальности, которое, в том числе и на логическом уровне, является предпосылкой множества различных понятий и суждений, в которых субъект выражает то, что было им воспринято. Следовательно, предмет любого знания носит определенный характер, в отличие от абстрактного характера имеющихся понятий и суждений о нем. Бытие обладает металоогическим характером, и именно в этом своем измерении оно становится доступным человеческому восприятию, или, как выражается сам С.Л. Франк, «созерцанию», что и является первоисточником любого предметного знания [11, с. 158]. Исходя из этой установки, философ выделяет два типа знания, о которых уже было упомянуто выше: первичное, интуитивное знание предмета, который предстает в своем металоогическом единстве, и проистекающее из него вторичное, отвлеченное (или абстрактное) знание, которое предстает в различных суждениях и понятиях [12, с. 205]. Однако взаимоотношения между данными видами знания вовсе не основаны на принципе логического тождества, но представляют, как выражается С.Л. Франк, «металоогическое сходство», допускающее в том числе и различие, т.е. «металоогическое несходство» [3, с. 229]. Первоосновой

всей совокупности знаний человека является непостижимое. Однако это продиктовано не тем, что человеческий разум, его когнитивные и познавательные способности носят предельно ограниченный характер, но тем, что непостижимое является таковым по своей природе [13, с. 137-139]. Для большей наглядности С.Л. Франк приводит пример с клавираусцугом. Как последнее предполагает переложение для фортепиано сложного по своей структуре и обширного произведения музыкального искусства, так и многослойный, безграничный образ бытия человек перекладывает на доступный ему язык. Причем С.Л. Франк акцентирует внимание на том, что эти понятия и суждения соответствуют познаваемой реальности. Однако это соответствие следует интерпретировать не как тождество, но как «металогическое сходство». Когда С.Л. Франк рассуждает о получении отвлеченного знания посредством «познания в понятиях», он подразумевает вовсе не то, что субъект познает бытие феноменологически, но то, что транслируемые им с помощью понятий и суждений положения в той или иной степени коррелируют с предметом его созерцания [14, с. 15]. С другой стороны, то, что транслируется с помощью человеческих понятий и примеров, всегда будет представлять нечто отличное от того, что человек созерцает, подразумевает и к чему относит собственные высказывания. Как правило, человек настолько привык к собственному отвлеченному знанию, что он практически не замечает отмеченной выше дифференциации.

Учитывая то, что всякое слово, понятие представляет собой способ выражения человеком конкретной идеи, то реальность как таковая является невыразимой, необъяснимой. Человек как познающий субъект может размышлять или говорить о ней, но одновременно не способен изъяснять ее по существу. Подобные идеи С.Л. Франка можно описать с помощью гётевского понятия «тихого лучшего знания» [3, с. 231]. Как замечает современный исследователь Т.Н. Резвых: русский философ брал данное понятие «в союзники против отвлеченного теизма в вопросе о неприменимости к Богу понятийных определений» [15, с. 101]. Таким образом С.Л. Франк подмечает, что это внутреннее, неартикулируемое знание и является по своей сути «знанием непостижимого», а именно реальности в ее истинной металогической сущности.

Данная сфера металогического знания и есть сфера непостижимого как понятия, маркирующего ядро онтологии С.Л. Франка. Это непостижимое выступает для человека одновременно в качестве «тайного» и «неизъяснимого», но исключительно искомого. В своем металогическом знании, через созерцание, познающий субъект становится сопричастным этой тайне. Мир всегда остается для всякого познающего субъекта непостижимой тайной и

всегда будет превосходить собой все имеющиеся о нем человеческие знания, так как реальность, как было показано выше, носит металогичный характер.

Исходя из представленного выше анализа, можно сделать следующее гипотетическое умозаключение. Концепция металогичности бытия С.Л. Франка демонстрирует, что логико-рациональная неразрешимость проблемы бытия, одним из центральных понятий которого является «непостижимое», не подразумевает его иллюзорный характер, но свидетельствует о границах человеческого познания. Ключевая иллюзия сознания состоит в том, что оно стремится исчерпывающе разрешить для себя извечные экзистенциальные вопросы и проблемы, оставаясь сознанием как таковым, и забывая о металогичном и трансрациональном характере бытия. Представленные онтологические характеристики обладают природой, которая несоизмерима с миром предметным, где то или иное суждение само по себе не может носить адекватный характер. Несмотря на металогичность, через постижение известного возможно приближение к непостижимому на уровне созерцания. Подобная тенденция к рационализации оправдана тем, что рефлексия является неотъемлемой составляющей существования как такового.

Список литературы

1. *Obolevitch T.* Ontologism in Semyon Frank // *Stud East Eur Thought*, 2021. № 73. Pp. 155–168.
2. *Назарова О.А.* О понимании С. Л. Франком трансцендентального метода // *Соловьевские исследования*, 2012. № 3 (35). С. 122–138.
3. *Франк С.Л.* Непостижимое // *Сочинения*. – М.: Правда, Вопросы философии, 1990. С. 183–559.
4. *Чжэнь Ян.* Онтогносеологические концепции С.Л. Франка и В.В. Зеньковского: компаративный анализ: дисс. кан. фил. н. М., 2024. – 197 с.
5. *Элен П.* Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. – 304 с.
6. *Тарханов Ю.Н.* Трансрациональность как методологический принцип познания в философии С. Л. Франка и Н. О. Лосского // *Философская мысль*, 2023. № 5. С. 25–35.
7. *Шумской А.В.* Категория «Потенциальность» в философии С. Л. Франка // *Социум и власть*, 2016. № 2 (58). С. 28–32.
8. *Чернущев В. К.* Онтологическая система С.Л. Франка // *Вопросы философии*, 2020. № 11. С. 133–143.
9. *Франк С.Л.* Предмет знания об основах и пределах отвлеченного знания; Душа человека: Опыт введения в философскую Психологию. СПб.: Наука, 1995. – 655 с.
10. *Рыбина Л.Б.* Франк С. Л. О предметном и интуитивном познании бытия // *Система ценностей современного общества*, 2011. № 17-1. С. 24–30
11. *Шмерлина И.А.* Методологические перспективы социальной онтологии С.Л. Франка // *Социологический журнал*, 2025. № 3. С. 139–163.

12. Чжэнь Ян. Понятия Бога и реальности в онтогносеологической концепции С.Л. Франка // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2024. № 1 (21). С. 197–208.
13. Rojek P. God and Cogito: Semen Frank on the ontological argument. *Studies in East European Thought*, 2019. Vol. 71, № 2 (15). Pp. 119–140.
14. Элен П. Онтология и антропология С.Л. Франка. М.: ИФРАН, 2017. – 149 с.
15. Резвых Т.Н. С.Л. Франк о духовной личности И.В. Гёте // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия, 2022. Т. 26, № 1. С. 94–109.

THE CONCEPT OF THE METALOGICITY OF BEING IN THE ONTOLOGY OF S.L. FRANK

Alexander A. Zakhryapin

Nizhny Novgorod State Technical University named after R.E. Alekseev
24, Minina st., Nizhny Novgorod, 603155, Russia
repena@mail.ru

This article is devoted to the analysis of the concept of the metalogicity of being, which marks the core of S.L. Frank's ontology. The principle of metalogicity presupposes not a rational cognition of reality with the help of concepts and definitions, but precisely the contemplation of images of being. Being has a metalogical character, and it is in this dimension that it becomes accessible to human perception and contemplation, which is the primary source of any subject knowledge. Based on this attitude, S.L. Frank distinguishes two types of knowledge: primary, intuitive knowledge of an object, which appears in its metalogical unity, and the resulting secondary abstract or abstract knowledge, which appears in various judgments and concepts. The relationship between these types of knowledge is not based on the principle of logical identity, but represents a "metalogical similarity" that allows for differences or "metalogical dissimilarity." Frank comes to the conclusion that inner, secret knowledge based on contemplation is the "knowledge of the incomprehensible" – reality in its true metalogical essence. Simultaneously with the incomprehensible as "secret" and the "inexplicable, but exclusively "sought", the cognizing subject in his metalogical knowledge through contemplation becomes involved in the mystery of the incomprehensible.

Keywords: ontology, metalogical nature of being, incomprehensible, ontognosology, being, reality, reality, S.L. Frank.

