

ISSN 2409-8728 www.aurora-group.eu
www.nbpublish.com

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ



AURORA Group s.r.o.
nota bene

Выходные данные

Номер подписан в печать: 30-09-2025

Учредитель: Даниленко Василий Иванович, w.danilenko@nbpublish.com

Издатель: ООО <НБ-Медиа>

Главный редактор: Спирова Эльвира Маратовна, доктор философских наук, elvira-spirova@mail.ru

ISSN: 2409-8728

Контактная информация:

Выпускающий редактор - Зубкова Светлана Вадимовна

E-mail: info@nbpublish.com

тел.+7 (966) 020-34-36

Почтовый адрес редакции: 115114, г. Москва, Павелецкая набережная, дом 6А, офис 211.

Библиотека журнала по адресу: http://www.nbpublish.com/library_tariffs.php

Publisher's imprint

Number of signed prints: 30-09-2025

Founder: Danilenko Vasiliy Ivanovich, w.danilenko@nbpublish.com

Publisher: NB-Media Ltd

Main editor: Spirova El'vira Maratovna, doktor filosofskikh nauk, elvira-spirova@mail.ru

ISSN: 2409-8728

Contact:

Managing Editor - Zubkova Svetlana Vadimovna

E-mail: info@nbpublish.com

тел.+7 (966) 020-34-36

Address of the editorial board : 115114, Moscow, Paveletskaya nab., 6A, office 211 .

Library Journal at : http://en.nbpublish.com/library_tariffs.php

Редакционный совет

Апресян Рубен Грантович — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики, заведующий отделом аксиологии и философской антропологии Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Горохов Павел Александрович - доктор философских наук, профессор, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, филиал в г. Оренбурге. E-mail: erlitz@yandex.ru

Резник Юрий Михайлович — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, главный редактор журнала «Личность. Культура. Общество». Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Сергеев Михаил Юрьевич — доктор философии (Ph.D.), профессор, профессор-адъюнкт, Отделение либеральных искусств, Университет искусств (США). Division of Liberal Arts, The University of the Arts, 320 S. Broad Street, Philadelphia, PA, 19102, USA.

Хренов Николай Андреевич — доктор философских наук, заместитель директора по научной работе Государственного института искусствознания Министерства культуры Российской Федерации. 125009, Россия, г. Москва, Козицкий переулок, 5.

Сафонов Андрей Леонидович – доктор философских наук, доцент, директор института «Государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Московской области «Технологический университет»». 141070. Московская область, г. Королев, ул. Гагарина, д. 42 zumsiu@yandex.ru

Орлов Сергей Владимирович – доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, профессор кафедры истории и философии, 190000, г. Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, 67, orlov5508@rambler.ru

Фаритов Вячеслав Тависович – доктор философских наук, доцент, Ульяновский государственный технический университет, 432027, Россия, г. Ульяновск, ул. Северный Венец, 32 vfar@mail.ru

Храпов Сергей Александрович – доктор философских наук, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение Высшего образования «Астраханский государственный университет», профессор кафедры философии, 414056, г. Астрахань, ул. Татищева, 20 а, khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Артеменко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, Харьковская государственная академия культуры, профессор кафедры менеджмента культуры и социальных технологий, 61057, Украина, г. Харьков, ул. Бурсатский спуск, 4, prof.artemenko@mail.ru

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, Российский государственный педагогический университет им. А.И.Герцена, профессор, 191186, Санкт-Петербург, набережная реки Мойки, д.48, alpril@mail.ru

Ковалева Светлана Викторовна – доктор философских наук, доцент, Костромской

государственный университет, профессор кафедры философии, культурологии и социальных коммуникаций, 156005, г. Кострома, ул. Дзержинского, 17, cultural@kstu.edu.ru

Коротких Вячеслав Иванович – доктор философских наук, доцент, Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, профессор кафедры философии, социальных наук и журналистики, 399770, Липецкая область, г. Елец, ул. Коммунаров, 28, shortv@yandex.ru

Беляев Игорь Александрович – доктор философских наук, доцент, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Оренбургский государственный университет», профессор кафедры философии и культурологии, 460018. Оренбургская область, г. Оренбург, просп. Победы, д. 13, igorbelvaev@list.ru

Котлярова Виктория Валентиновна – доктор философских наук, профессор, Институт сферы обслуживания и предпринимательства (Шахтинский филиал) Донского государственного технического университета, 346500, Ростовская обл., г. Шахты, ул. Шевченко, 147, biktoria66@mail.ru

Красиков Владимир Иванович – доктор философских наук, главный научный сотрудник центра научных исследований Всероссийского государственного университета юстиции Министерства юстиции РФ (РПА Минюста России), 117638, г. Москва, ул. Азовская, 2, корп. 1, KrasVladIv@gmail.com

Тимощук Алексей Станиславович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Владимирского юридического института ФСИН России, 600020, г. Владимир, ул. Большая Нижегородская, 67-е, human@vui.vladinfo.ru

Гончаров Виталий Викторович – доктор философских наук, исполнительный директор Юридической консалтинговой корпорации «Ассоциация независимых правозащитников», 350002, г. Краснодар, ул. Промышленная, 50, niipgergo2009@mail.ru

Смирнов Алексей Викторович – доктор философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5, darapti@mail.ru

Чвякин Владимир Алексеевич – доктор философских наук, профессор кафедры экологической безопасности технических систем, Московский политехнический университет., 195805@mail.ru

Воденко Константин Викторович – доктор философских наук, профессор, Южно-Российский государственный политехнический университет (НПИ) имени М.И. Платова, 7. 346428 г. Новочеркасск, Ростовская обл., ул. Просвещения 132. vodenkok@mail.ru

Рощевская Лариса Павловна – доктор исторических наук, профессор, отдел гуманитарных междисциплинарных исследований Коми научного центра Уральского Отделения РАН, главный научный сотрудник, 167982, г. Сыктывкар, Коммунистическая, 24, lp38rosh@gmail.com

Овруцкий Александр Владимирович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой речевой коммуникации и издательского дела Института филологии, журналистики и межкультурной коммуникации Южного федерального университета, 344006, г. Ростов-на-Дону, Пушкинская, 150, оф. 14, alexow@mail.ru

Федоровская Наталья Александровна – доктор искусствоведения, доцент, директор департамента искусств и дизайна Дальневосточного федерального университета, 690091, г. Владивосток, о. Русский, пос. Аякс, кампус Дальневосточного федерального университета, корп. G, ауд. 357, fedorovskaya.na@dvfu.ru

Ирхен Ирина Игоревна – доктор культурологии, доцент, Академия русского балета им. А.Я. Вагановой, профессор кафедры философии, истории и теории искусства, заведующая аспирантурой, 191023, г. Санкт-Петербург, ул. Зодчего Росси, 2 irkhen67@gmail.com

Жиртуева Наталья Сергеевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Политология и международные отношения», Институт общественных наук и международных отношений, Севастопольский государственный университет, г. Севастополь, ул. Университетская, 33, zhr_nata@bk.ru

Даниелян Наира Владимировна – доктор философских наук, профессор Национальный исследовательский университет "МИЭТ", кафедра философии и социологии, 124575, Россия, г. Москва, Зеленоград, ул. Зеленоград, 904,

Сидоров Алексей Михайлович – кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра онтологии и теории познания, 199034, Россия, г. Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург, ул. Университетская наб., 7/9,

Запесоцкий Александр Сергеевич — доктор культурологических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, заслуженный артист РФ, академик и член Президиума Российской академии образования, ректор Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов, член-корреспондент Российской академии наук. Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов. 192238, Санкт-Петербург, улица Фучика, 15.

Аршинов Владимир Иванович — доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии науки и техники Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Бёрд Роберт (Bird Robert) — доктор философии, профессор Чикагского университета (США). The University of Chicago. 1130 E. 59th St. Chicago, IL 60637 tel: 773.702.8033

Гиренок Фёдор Иванович — доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой философской антропологии и комплексного изучения человека Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет. 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус "Шуваловский".

Губман Борис Львович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры Тверского государственного университета. Тверской государственный университет. 170100, Россия, Тверь, ул. Желябова, д. 33.

Делягин Михаил Геннадьевич — доктор экономических наук, профессор, директор Института проблем глобализации. Институт проблем глобализации. 125009, Россия, Москва, Газетный переулок, д. 5.

Денн Мариз (Dennes Maryse) — доктор, профессор Университета им. Монтеня Бордо-3, директор программы центра гуманитарных наук Аквитании (MSHA) и коллектива исследований славянских цивилизаций (CERCS), эксперт Министерства высшего

образования по международным научным программам (Франция). Departement d'Etudes Slaves, UFR LE-LEA, Universite Michel de Montaigne – Bordeaux 3 – 33607

Ильинский Игорь Михайлович — доктор философских наук, профессор, ректор Московского гуманитарного университета. Московский гуманитарный университет. 111395, Россия, Москва, ул. Юности, д 5/1.

Лекторский Владислав Александрович — доктор философских наук, профессор, академик Российской академии наук, заведующий сектором теории познания Института философии Российской академии наук, председатель Международного редакционного совета журнала «Вопросы философии». Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Миронов Владимир Васильевич — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, декан философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет. 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус "Шуваловский".

Намли Елена (Namli Elena) – доктор этики, профессор Упсальского университета (Швеция). Uppsala Centre for Russian and Eurasian Studies. Box 514 SE 751 20 Uppsala – Sweden.

Неретина Светлана Сергеевна — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Обермайер Бригитте (Obermayr Brigitte) — доктор философии, научная сотрудница Института общего литературоведения и компаратистики им. П. Сцонди Берлинского свободного университета. Freie Universitaet Berlin FU Berlin Sonderforschungsbereich 626 Altensteinstra?e 2-4 14195

Смирнов Андрей Вадимович — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, заведующий сектором философии исламского мира Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Спирова Эльвира Маратовна — доктор философских наук, и.о. заведующей сектором истории антропологических учений Института философии Российской академии наук, главный редактор журналов «Философская мысль». 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Фишер Норберт (Fischer Norbert) — доктор, профессор, заведующий кафедрой основных философских вопросов богословия Католического университета в Айхштете (Германия). Katholische Universitaet Eichstaett-Ingolstadt. VdRSSD e.V. – Storksbrede 7 59073 Hamm (Westf.) – Germany.

Фройденталь Гидеон (Freudenthal Gideon) — доктор философии, профессор Института Кона истории и философии науки и идей Тель-Авивского университета (Израиль). Tel Aviv University. Ramat Aviv 69978, Tel-Aviv, Israel.

Чичовачки Предраг (Cicovacki Predrag) — доктор, профессор Колледжа Св. Креста (США). Department of Philosophy College of the Holy Cross. Worcester, MA 01610-2395 tel.: 508-793-2467

Чумаков Александр Николаевич — доктор философских наук, профессор, первый вице-президент Российского философского общества. Российское философское общество. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Шахнович Марианна Михайловна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербургский государственный университет 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7-9.

Шестопад Алексей Викторович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Московского института международных отношений (Университет МГИМО). Университет МГИМО. 119454, Москва, проспект Вернадского, дом 76.

Тищенко Наталья Викторовна – доктор культурологии, ФГБОУ ВО «Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А.», профессор кафедры истории Отечества и культуры, 410004 г. Саратов, ул. Политехническая, 17, mihailovan@inbox.ru

Рылёва Анна Николаевна — доктор культурологии, главный научный сотрудник и руководитель Центра непрерывного культурологического образования Российского института культурологи. 119072, Россия, г. Москва, Берсенева набережная, 18-20-22, строение 3.

Шукуров Дмитрий Леонидович - доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры истории и культурологии ФГБОУ ВО "Ивановский государственный химико-технологический университет". E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Бережная Наталья Викторовна - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и методологии науки Южно-Российского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при президенте Российской Федерации. E-mail : rassgd@yandex.ru

Березанцев Андрей Юрьевич - доктор медицинских наук, профессор по специальности "Психиатрия", врач-психиатр, главный научный сотрудник образовательного центра Первой московской клинической психиатрической больницы им. Алексеева. E-mail: berintend@yandex.ru

Прохоров Михаил Михайлович - доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории, философии, педагогики и психологии, Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет. 603950, Россия, г. Нижний Новгород, ул. Ильинская, дом 65. mmpro@mail.ru

Колесникова Галина Ивановна - доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Российского государственного университета правосудия (Крымский филиал), 295006, Южный федеральный округ, Республика Крым, г. Симферополь, ул. Павленко, 5 galina_kolesnik@mail.ru galina_ivanovna@kolesnikova.red

Бесков Андрей Анатольевич - кандидат философских наук, заведующий лабораторией "Трансформация духовной культуры в современном мире", Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина. 603005, Нижегородская обл., г. Нижний Новгород, л. Ульянова, 1. E-mail: beskov_aa@mail.ru

Аринин Евгений Игоревич - доктор философских наук, Владимирский государственный

университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовы, заведующий кафедрой, 600005, Россия, Владимирская область область, г. Владимир, ул. Студенческая, 12, кв. 16, eiarinin@mail.ru

Баксанский Олег Евгеньевич - доктор философских наук, Физический институт имени П. Н. Лебедева РАН, внс, профессор, 107014, Россия, г. Москва, ул. 2 Сокольническая, 1, кв. 28, obucks@mail.ru

Беляев Игорь Александрович - доктор философских наук, федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Оренбургский государственный университет», Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Orenburg State University», 460018, Россия, Оренбургская область, г. Оренбург, ул. Терешковой, 10/6, кв. 116, igorbelyaev@list.ru

Бесков Андрей Анатольевич - Doctor of Philosophy (Ph. D), ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина», Заведующий лабораторией «Трансформация духовной культуры в современном мире», 603162, Россия, Нижегородская область, г. Нижний Новгород, ул. Ванеева, 116, beskov_aa@mail.ru

Горохов Павел Александрович - доктор философских наук, Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, филиал в Оренбурге, профессор, 460040, Россия, Оренбург область, г. Оренбург, проспект Гагарина, 23/3, erlitz@yandex.ru

Грибер Юлия Александровна - доктор культурологии, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Смоленский государственный университет», профессор, директор Лаборатории цвета, 214000, Россия, Смоленская область, г. Смоленск, ул. 2-я Линия Красноармейской Слободы, 9, кв. 10, Y.Griber@gmail.com

Забнева Эльвира Ивановна - доктор философских наук, Филиал КузГТУ в г.Новокузнецке, директор, 654000, Россия, Кемеровская область, г. Новокузнецк, ул. ул. Орджоникидзе, 7, zabnevailvira@mail.ru

Коротких Вячеслав Иванович - доктор философских наук, ФГБОУ ВО "Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина", профессор кафедры философии и социальных наук, 399770, Россия, Липецкая область, г. Елец, ул. Коммунаров, 58, кв. 4, shortv@yandex.ru

Кусаинов Дауренбек Умербекович - доктор философских наук, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, профессор, 050020, Казахстан, республика Алматы, г. город, ул. ул.Тайманова, 222, кв. 16, daur958@mail.ru

Ларин Юрий Викторович - доктор философских наук, безработный (с 1.09.2019) пенсионер (22.06.1953), 625000, Россия, Тюменская область, г. Тюмень, ул. Фармана Салманова, 4, кв. 49, jvlarin@mail.ru

Малинов Алексей Валерьевич - доктор философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, профессор, Социологический институт РАН - филиал ФНИСЦ РАН, ведущий научный сотрудник, 199178, Россия, Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург,

ул. 15 линия В.О., 12, кв. 49, a.v.malinov@gmail.com

Мамедалиев Закир Гурбан - доктор философских наук, Азербайджанский государственный экономический университет (UNEC), профессор кафедры "Гуманитарные дисциплины", AZ 1015, Азербайджан, г. Баку, ул. Ингилаб Исмаилов, 48, кв. 79, zakirm57@mail.ru

Мёдова Анастасия Анатольевна - доктор философских наук, Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М.Ф. Решетнёва, Профессор, ФГБОУ ВО Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева, Профессор, 660020, Россия, Красноярский край, г. Красноярск, ул. Абытаевская, 4А, кв. 1, krasfilmanager@gmail.com

Овруцкий Александр Владимирович - доктор философских наук, Южный федеральный университет, Зав. кафедрой рекламы и связей с общественностью, 344019, Россия, Ростовская область, г. Ростов-на-Дону, ул. 15 линия, 84, кв. 18, alexow1@ya.ru

Орлов Сергей Владимирович - доктор философских наук, Федеральное государственное автономное образовательное учреждение "Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения", профессор кафедры истории и философии, Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. Сетевое издание (ISSN 2309-6888, свидетельство и регистрации ЭЛ №ФС77-54191), Главный редактор, 191180, Россия, Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург, ул. Загородный проспект, 21-23, кв. 243, orlov5508@rambler.ru

Пермиловская Анна Борисовна - доктор культурологии, ФГБУН Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики имени академика Н.П. Лаверова УрО РАН, ,заведующая, главный научный сотрудник научного центра традиционной культуры и музейных практик, 163009, Россия, Архангельская обл. область, г. г Архангельск, Архангельская обл., наб. Сев.Двины, 23, оф. 314, annaperm@fciaarctic.ru

Попов Евгений Александрович - доктор философских наук, Алтайский государственный университет, профессор кафедры социологии и конфликтологии, 656049, Россия, Алтайский край, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66, оф. 520, popov.eug@yandex.ru

Сутужко Валерий Валериевич - доктор философских наук, Поволжский институт управления (филиал) Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, профессор кафедры социальных коммуникаций, 410035, Россия, г. Саратов, ул. Бардина, 4, кв. 183, vavasut@yandex.ru

Чебунин Александр Васильевич - доктор философских наук, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Восточно-Сибирский государственный институт культуры, профессор, 670031, Россия, республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 5, кв. 536, chebunin1@mail.ru

Скороходова Татьяна Григорьевна - доктор философских наук, ФГБОУ ВО "Пензенский государственный университет", профессор кафедры "Теория и практика социальной работы", 440071, Россия, Пензенская область, г. Пенза, ул. Ладожская, 99, кв. 9, skorokhod71@mail.ru

Римонди Джорджия - PhD (Slavic studies), Сиенский университет для иностранцев,

старший исследователь, Центр русского языка и культуры имени А.Ф. Лосева при МПГУ,
внештатный сотрудник, 53100, Италия, г. Сиена, р.le Rosselli, 27/28, каб.
206, giorgia.rimondi@unistrasi.it

Editorial collegium

Ruben Grantovich Apresyan — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Ethics Sector, Head of the Department of Axiology and Philosophical Anthropology of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Gonchamaya str., 12, p. 1.

Gorokhov Pavel Aleksandrovich - Doctor of Philosophy, Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, branch in Orenburg. E-mail: erlitz@yandex.ru

Reznik Yuri Mikhailovich — Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, editor-in-chief of the journal "Personality. Culture. Society". Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Gonchamaya str., 12, p. 1.

Sergeyev Mikhail Yurievich — Doctor of Philosophy (Ph.D.), Professor, Associate Professor, Department of Liberal Arts, University of the Arts (USA). Division of Liberal Arts, The University of the Arts, 320 S. Broad Street, Philadelphia, PA, 19102, USA.

Khrenov Nikolay Andreevich — Doctor of Philosophy, Deputy Director for Scientific Work of the State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation. 125009, Russia, Moscow, Kozitsky lane, 5.

Safonov Andrey Leonidovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Director of the Institute "State Budgetary Educational Institution of Higher Education of the Moscow region "Technological University". 141070. Moscow region, Korolev, Gagarin str., 42
zumsiu@yandex.ru

Orlov Sergey Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Professor of the Department of History and Philosophy, 190000, St. Petersburg, Bolshaya Morskaya str., 67, orlov5508@rambler.ru

Vyacheslav Tavisovich Faritov – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Ulyanovsk State Technical University, 32 Severny Venets str., Ulyanovsk, 432027, Russia vfar@mail.ru

Khrapov Sergey Alexandrovich – Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution Higher Education "Astrakhan State University", Professor of the Department of Philosophy, 414056, Astrakhan, Tatishcheva str., 20 a, khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Artemenko Andrey Pavlovich – Doctor of Philosophy, Professor, Kharkiv State Academy of Culture, Professor of the Department of Management of Culture and Social Technologies, 61057, Ukraine, Kharkiv, Bursatsky descent str., 4, prof.artemenko@mail.ru

Prilutsky Alexander Mikhailovich – Doctor of Philosophy, A.I. Herzen Russian State Pedagogical University, Professor, 48 Moika River Embankment, St. Petersburg, 191186, alpril@mail.ru

Kovaleva Svetlana Viktorovna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Kostroma State University, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Social Communications, 17 Dzerzhinskiy Str., Kostroma, 156005, cultural@kstu.edu.ru

Vyacheslav Ivanovich Korotkov – Doctor of Philosophy, Associate Professor, I.A. Bunin

Yelets State University, Professor of the Department of Philosophy, Social Sciences and Journalism, 28 Kommunarov Str., 399770, Lipetsk Region, Yelets, shortv@yandex.ru

Belyaev Igor Aleksandrovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, 460018. Orenburg region, Orenburg, ave. Victory, d. 13, igorbelvaev@list.ru

Kotlyarova Victoria Valentinovna – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Service and Entrepreneurship (Shakhty branch) Don State Technical University, 346500, Rostov region, Shakhty, ul. Shevchenko, 147, biktoria66@mail.ru

Krasikov Vladimir Ivanovich – Doctor of Philosophy, Chief Researcher of the Center for Scientific Research of the All-Russian State University of Justice of the Ministry of Justice of the Russian Federation (RPA of the Ministry of Justice of Russia), 117638, Moscow, Azovskaya str., 2, building 1, KrasVladIv@gmail.com

Timoshchuk Alexey Stanislavovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines of the Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia, 600020, Vladimir, Bolshaya Nizhegorodskaya str., 67th, human@vui.vladinfo.ru

Goncharov Vitaly Viktorovich – Doctor of Philosophy, Executive Director of the Legal Consulting Corporation "Association of Independent Human Rights Defenders", 350002, Krasnodar, Promyshlennaya str., 50, niipgergo2009@mail.ru

Smirnov Alexey Viktorovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, St. Petersburg State University, 199034, St. Petersburg, Mendeleevskaya line, 5, darapti@mail.ru

Chvyakin Vladimir Alekseevich – Doctor of Philosophy, Professor, Department of Environmental Safety of Technical Systems, Moscow Polytechnic University, 195805@mail.ru

Vodenko Konstantin Viktorovich – Doctor of Philosophy, Professor, M.I. Platov South Russian State Polytechnic University (NPI), 7. 346428 Novocherkassk, Rostov region, 132 Prosveshcheniya str. vodenkok@mail.ru

Larisa P. Roshchevskaya – Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of Humanities Interdisciplinary Studies of the Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Chief Researcher, 167982, Syktyvkar, Communist, 24, lp38rosh@gmail.com

Ovrutsky Alexander Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Speech Communication and Publishing of the Institute of Philology, Journalism and Intercultural Communication of the Southern Federal University, Pushkinskaya 150, office 14, Rostov-on-Don, 344006, alexow@mail.ru

Natalia Fedorovskaya – Doctor of Art History, Associate Professor, Director of the Department of Art and Design of the Far Eastern Federal University, 690091, Vladivostok, Russian Island, village. Ajax, campus of the Far Eastern Federal University, bldg. G, room 357, fedorovskaya.na@dvfu.ru

Irhen Irina Igorevna – Doctor of Cultural Studies, Associate Professor, Vaganova Academy of Russian Ballet, Professor of the Department of Philosophy, History and Theory of Art, Head of Graduate School, St. Petersburg, 191023, Architect Rossi str., 2 irkhen67@gmail.com

Zhirtueva Natalia Sergeevna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Political Science and International Relations, Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, Sevastopol, Universitetskaya str., 33, zhr_nata@bk.ru

Danielyan Naira Vladimirovna – Doctor of Philosophy, Professor, National Research University "MIET", Department of Philosophy and Sociology, Moscow, Zelenograd, Zelenograd str., 904, 124575, Russia,

Sidorov Alexey Mikhailovich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, St. Petersburg State University, Department of Ontology and Theory of Cognition, 199034, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, Universitetskaya nab., 7/9,

Zapesotsky Alexander Sergeevich — Doctor of Cultural Sciences, Professor, Honored Scientist of the Russian Federation, Honored Artist of the Russian Federation, academician and member of the Presidium of the Russian Academy of Education, Rector of the St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions, corresponding member of the Russian Academy of Sciences. St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions. 15 Fuchika Street, Saint Petersburg, 192238.

Arshinov Vladimir Ivanovich — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Science and Technology of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Bird Robert is a Doctor of Philosophy, professor at the University of Chicago (USA). The University of Chicago. 1130 E. 59th St. Chicago, IL 60637 tel: 773.702.8033

Fyodor Ivanovich Girenok — Doctor of Philosophy, Professor, Deputy Head of the Department of Philosophical Anthropology and Complex Human Studies of Lomonosov Moscow State University. Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 119991, Moscow, Leninskie Gory, Moscow State University, educational and scientific building "Shuvalovsky".

Gubman Boris Lvovich — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University. Tver State University. 33 Zhelyabova str., Tver, 170100, Russia.

Mikhail G. Delyagin — Doctor of Economics, Professor, Director of the Institute of Problems of Globalization. Institute of Problems of Globalization. 5 Gazetny Lane, Moscow, 125009, Russia.

Denne Maryse (Dennes Maryse) — doctor, professor at the University. Montaigne Bordeaux-3, Program Director of the Aquitaine Humanities Center (MSHA) and the Slavic Civilizations Research Collective (CERCS), expert of the Ministry of Higher Education on international scientific programs (France). Departement d'Etudes Slaves, UFR LE-LEA, Universite Michel de Montaigne – Bordeaux 3 – 33607

Ilyinsky Igor Mikhailovich — Doctor of Philosophy, Professor, Rector of the Moscow University for the Humanities. Moscow University for the Humanities. 5/1 Yunosti str., Moscow, 111395, Russia.

Lector Vladislav Alexandrovich — Doctor of Philosophy, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of the sector of the Theory of Cognition of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Chairman of the International Editorial Board

of the journal "Questions of Philosophy". Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Mironov Vladimir Vasilyevich — Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Dean of the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University. Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 119991, Moscow, Leninskie Gory, Moscow State University, educational and scientific building "Shuvalovsky".

Namli Elena is a Doctor of Ethics, professor at Uppsala University (Sweden). Uppsala Centre for Russian and Eurasian Studies. Box 514 SE 751 20 Uppsala – Sweden.

Neretina Svetlana Sergeevna — Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Obermayer Brigitte (Obermayr Brigitte) is a Doctor of Philosophy, a researcher at the P. Scondi Institute of General Literary Studies and Comparative Studies of the Free University of Berlin. Freie Universitaet Berlin FU Berlin Sonderforschungsbereich 626 Altensteinstra?e 2-4 14195

Smirnov Andrey Vadimovich — Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Philosophy Sector of the Islamic World of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Elvira Maratovna Spirova — Doctor of Philosophy, Acting Head of the Section of the History of Anthropological Teachings of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, editor-in-chief of the journals "Philosophical Thought". 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Fischer Norbert is a doctor, professor, head of the Department of Basic Philosophical Questions of theology at the Catholic University in Eichstatt (Germany). Katholische Universitaet Eichstaett-Ingolstadt. VdRSSD e.V. – Storksbrede 7 59073 Hamm (Westf.) – Germany.

Freudenthal Gideon is a Doctor of Philosophy, professor at the Cohn Institute of History and Philosophy of Science and Ideas at Tel Aviv University (Israel). Tel Aviv University. Ramat Aviv 69978, Tel-Aviv, Israel.

Cicovacki Predrag is a doctor, professor at the College of the Holy Cross (USA). Department of Philosophy College of the Holy Cross. Worcester, MA 01610-2395 tel.: 508-793-2467

Alexander N. Chumakov — Doctor of Philosophy, Professor, First Vice-President of the Russian Philosophical Society. Russian Philosophical Society. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Shakhnovich Marianna Mikhailovna — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies of the Faculty of Philosophy of St. Petersburg State University. St. Petersburg State University 199034, Russia, Saint Petersburg, Universitetskaya Embankment, 7-9.

Alexey Viktorovich Shestopal — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of the Moscow Institute of International Relations (MGIMO University). MGIMO University. 76 Vernadsky Avenue, Moscow, 119454.

Tishchenko Natalia Viktorovna – Doctor of Cultural Studies, Saratov State Technical University named after Gagarin Yu.A., Professor of the Department of History of Patronymic and Culture, Saratov, 410004, Politechnicheskaya str., 17, mihailovan@inbox.ru

Ryleva Anna Nikolaevna — Doctor of Cultural Studies, Chief Researcher and Head of the Center for Continuing Cultural Education of the Russian Institute of Cultural Studies. 119072, Russia, Moscow, Bersenevskaya embankment, 18-20-22, building 3.

Dmitry Leonidovich Shukurov - Doctor of Philology, Associate Professor, Professor of the Department of History and Cultural Studies of the Ivanovo State University of Chemical Technology. E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Berezhnaya Natalia Viktorovna - Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Metology of Science of the South Russian Institute of Management of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation. E-mail : rassgd@yandex.ru

Berezantsev Andrey Yurievich - Doctor of Medical Sciences, professor in the specialty "Psychiatry", psychiatrist, chief researcher of the educational center of the First Moscow Clinical Psychiatric Hospital named after Alekseev. E-mail: berintend@yandex.ru

Mikhail Mikhailovich Prokhorov - Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of History, Philosophy, Pedagogy and Psychology, Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering. 65 Ilyinskaya str., Nizhny Novgorod, 603950, Russia. mmpro@mail.ru

Kolesnikova Galina Ivanovna - Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines Russian State University of Justice (Crimean branch), 295006, Southern Federal District, Republic of Crimea, Simferopol, Pavlenko str., 5 galina_kolesnik@mail.ru
galina_ivanovna@kolesnikova.red

Beskov Andrey Anatolyevich - Candidate of Philosophical Sciences, Head of the laboratory "Transformation of Spiritual Culture in the modern world", Nizhny Novgorod State Pedagogical University named after Kozma Minin. 603005, Nizhny Novgorod region, Nizhny Novgorod, L. Ulyanova, 1. E-mail: beskov_aa@mail.ru

Arinin Evgeny Igorevich - Doctor of Philosophy, Vladimir State University named after Alexander Grigoryevich and Nikolai Grigoryevich Stoletova, Head of the Department, 600005, Russia, Vladimir region, Vladimir, Studentskaya str., 12, sq. 16, earinin@mail.ru

Baksansky Oleg Evgenievich - Doctor of Philosophy, Lebedev Physical Institute of the Russian Academy of Sciences, VNS, Professor, 107014, Russia, Moscow, 2 Sokolnicheskaya str., 1, sq. 28, obucks@mail.ru

Belyaev Igor Aleksandrovich - Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", 460018, Russia, Orenburg region, Orenburg, Tereshkova str., 10/6, sq. 116, igorbelyaev@list.ru

Beskov Andrey Anatolyevich - Doctor of Philosophy (Ph. D), Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Head of the Laboratory "Transformation of Spiritual Culture in

the Modern World", 116 Vaneeva str., Nizhny Novgorod, 603162, Russia, Nizhny Novgorod Region, Nizhny Novgorod, beskov_aa@mail.ru

Pavel Aleksandrovich Gorokhov - Doctor of Philosophy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Orenburg Branch, Professor, 23/3 Gagarin Avenue, Orenburg, 460040, Russia, Orenburg Region, Orenburg, erlitz@yandex.ru

Griber Yulia Aleksandrovna - Doctor of Cultural Studies, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Smolensk State University", Professor, Director of the Color Laboratory, 214000, Russia, Smolensk region, Smolensk, 2nd Line of the Krasnoarmeyskaya Sloboda, 9, sq. 10, Y.Griber@gmail.com

Zabneva Elvira Ivanovna - Doctor of Philosophy, KuzSTU Branch in Novokuznetsk, Director, 654000, Russia, Kemerovo region, Novokuznetsk, Ordzhonikidze str., 7, zabnevailvira@mail.ru

Vyacheslav Ivanovich Korotkov - Doctor of Philosophy, I.A. Bunin Yelets State University, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, 399770, Russia, Lipetsk Region, Yelets, 58 Kommunarov str., sq. 4, shortv@yandex.ru

Kusainov Daurenbek Umerbekovich - Doctor of Philosophy, Kazakh National Pedagogical University named after Abai, Professor, 050020, Kazakhstan, Republic of Almaty, city, ul.Taimanov str., 222, sq. 16, daur958@mail.ru

Larin Yuri Viktorovich - Doctor of Philosophy, unemployed (since 1.09.2019) retired (22.06.1953), 625000, Russia, Tyumen region, Tyumen, ul. Farman Salmanova, 4, sq. 49, jvlarin@mail.ru

Malinov Alexey Valeryevich - Doctor of Philosophy, St. Petersburg State University, Professor, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences - Branch of the Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, leading Researcher, 199178, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, ul. 15 liniya V.O., 12, sq. 49, a.v.malinov@gmail.com

Mammadaliyev Zakir Gurban - Doctor of Philosophy, Azerbaijan State University of Economics (UNEC), Professor of the Department of Humanities, AZ 1015, Azerbaijan, Baku, Ingilab Ismailov str., 48, sq. 79, zakirm57@mail.ru

Medova Anastasia Anatolyevna - Doctor of Philosophy, Siberian State University of Science and Technology. Academician M.F. Reshetnev, Professor, Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafyev, Professor, 660020, Russia, Krasnoyarsk Krai, Krasnoyarsk, Abytaevskaya str., 4A, sq. 1, krasfilmanager@gmail.com

Ovrutsky Alexander Vladimirovich - Doctor of Philosophy, Southern Federal University, Head of the Department of Advertising and Public Relations, 344019, Russia, Rostov region region, Rostov-on-Don, ul. 15 liniya, 84, sq. 18, alexow1@ya.ru

Orlov Sergey Vladimirovich - Doctor of Philosophy, Federal State Autonomous Educational Institution "St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation", Professor of the Department of History and Philosophy, Philosophy and Humanities in the Information Society. Online edition (ISSN 2309-6888, certificate and registration of E-mail No.FS77-54191), Editor-in-chief, 191180, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, Zagorodny Prospekt str., 21-23, sq.

243, orlov5508@rambler.ru

Permilovskaya Anna Borisovna - Doctor of Cultural Studies, Academician N.P. Laverov Federal Research Center for the Integrated Study of the Arctic, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Head, Chief Researcher of the Scientific Center for Traditional Culture and Museum Practices, 163009, Russia, Arkhangelsk Region, Arkhangelsk region, nab. Sev.Dvina, 23, of. 314, annaperm@fciaarctic.ru

Popov Evgeny Aleksandrovich - Doctor of Philosophy, Altai State University, Professor of the Department of Sociology and Conflictology, 656049, Russia, Altai Krai, Barnaul, Dimitrova str., 66, office 520, popov.eug@yandex.ru

Sutuzhko Valery Valerievich - Doctor of Philosophy, Volga Region Institute of Management (branch) Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation, Professor of the Department of Social Communications, 410035, Russia, Saratov, Bardina str., 4, sq. 183, vavasut@yandex.ru

Chebunin Alexander Vasilyevich - Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education East Siberian State Institute of Culture, Professor, 670031, Russia, Republic of Buryatia, Ulan-Ude, ul. Tereshkova, 5, sq. 536, chebunin1@mail.ru

Skorokhodova Tatiana Grigoryevna - Doctor of Philosophy, Penza State University, Professor of the Department "Theory and Practice of Social Work", 440071, Russia, Penza region, Penza, 99 Ladozhskaya str., sq. 9, skorokhod71@mail.ru

Rimondi Georgia - PhD (Slavic studies), Siena University for Foreigners, Senior Researcher, Losev Center for Russian Language and Culture at the Moscow State University, Freelance, 53100, Italy, Siena, p.le Rosselli, 27/28, room 206, giorgia.rimondi@unistrasi.it

Требования к статьям

Журнал является научным. Направляемые в издательство статьи должны соответствовать тематике журнала (с его рубрикаторм можно ознакомиться на сайте издательства), а также требованиям, предъявляемым к научным публикациям.

Рекомендуемый объем от 12000 знаков.

Структура статьи должна соответствовать жанру научно-исследовательской работы. В ее содержании должны обязательно присутствовать и иметь четкие смысловые разграничения такие разделы, как: предмет исследования, методы исследования, апелляция к оппонентам, выводы и научная новизна.

Не приветствуется, когда исследователь, трактуя в статье те или иные научные термины, вступает в заочную дискуссию с авторами учебников, учебных пособий или словарей, которые в узких рамках подобных изданий не могут широко излагать свое научное воззрение и заранее оказываются в проигрышном положении. Будет лучше, если для научной полемики Вы обратитесь к текстам монографий или диссертационных работ оппонентов.

Не превращайте научную статью в публицистическую: не наполняйте ее цитатами из газет и популярных журналов, ссылками на высказывания по телевидению.

Ссылки на научные источники из Интернета допустимы и должны быть соответствующим образом оформлены.

Редакция отвергает материалы, напоминающие реферат. Автору нужно не только продемонстрировать хорошее знание обсуждаемого вопроса, работ ученых, исследовавших его прежде, но и привнести своей публикацией определенную научную новизну.

Не принимаются к публикации избранные части из диссертаций, книг, монографий, поскольку стиль изложения подобных материалов не соответствует журнальному жанру, а также не принимаются материалы, публиковавшиеся ранее в других изданиях.

В случае отправки статьи одновременно в разные издания автор обязан известить об этом редакцию. Если он не сделал этого заблаговременно, рискует репутацией: в дальнейшем его материалы не будут приниматься к рассмотрению.

Уличенные в плагиате попадают в «черный список» издательства и не могут рассчитывать на публикацию. Информация о подобных фактах передается в другие издательства, в ВАК и по месту работы, учебы автора.

Статьи представляются в электронном виде только через сайт издательства <http://www.e-notabene.ru> кнопка "Авторская зона".

Статьи без полной информации об авторе (соавторах) не принимаются к рассмотрению, поэтому автор при регистрации в авторской зоне должен ввести полную и корректную информацию о себе, а при добавлении статьи - о всех своих соавторах.

Не набирайте название статьи прописными (заглавными) буквами, например: «ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ...» — неправильно, «История культуры...» — правильно.

При добавлении статьи необходимо прикрепить библиографию (минимум 10–15 источников, чем больше, тем лучше).

При добавлении списка использованной литературы, пожалуйста, придерживайтесь следующих стандартов:

- [ГОСТ 7.1-2003 Библиографическая запись. Библиографическое описание. Общие требования и правила составления.](#)
- [ГОСТ 7.0.5-2008 Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления](#)

В каждой ссылке должен быть указан только один диапазон страниц. В теле статьи ссылка на источник из списка литературы должна быть указана в квадратных скобках, например, [1]. Может быть указана ссылка на источник со страницей, например, [1, с. 57], на группу источников, например, [1, 3], [5-7]. Если идет ссылка на один и тот же источник, то в теле статьи нумерация ссылок должна выглядеть так: [1, с. 35]; [2]; [3]; [1, с. 75-78]; [4]....

А в библиографии они должны отображаться так:

[1]

[2]

[3]

[4]....

Постраничные ссылки и сноски запрещены. Если вы используете сноску, не содержащую ссылку на источник, например, разъяснение термина, включите сноску в текст статьи.

После процедуры регистрации необходимо прикрепить аннотацию на русском языке, которая должна состоять из трех разделов: Предмет исследования; Метод, методология исследования; Новизна исследования, выводы.

Прикрепить 10 ключевых слов.

Прикрепить саму статью.

Требования к оформлению текста:

- Кавычки даются уголками (« ») и только кавычки в кавычках — лапками (" ").
- Тире между датами дается короткое (Ctrl и минус) и без отбивок.
- Тире во всех остальных случаях дается длинное (Ctrl, Alt и минус).
- Даты в скобках даются без г.: (1932–1933).
- Даты в тексте даются так: 1920 г., 1920-е гг., 1540–1550-е гг.
- Недопустимо: 60-е гг., двадцатые годы двадцатого столетия, двадцатые годы XX столетия, 20-е годы XX столетия.
- Века, король такой-то и т.п. даются римскими цифрами: XIX в., Генрих IV.
- Инициалы и сокращения даются с пробелом: т. е., т. д., М. Н. Иванов. Неправильно: М.Н. Иванов, М.Н. Иванов.

ВСЕ СТАТЬИ ПУБЛИКУЮТСЯ В АВТОРСКОЙ РЕДАКЦИИ.

По вопросам публикации и финансовым вопросам обращайтесь к администратору
Зубковой Светлане Вадимовне

E-mail: info@nbpublish.com

или по телефону +7 (966) 020-34-36

Подробные требования к написанию аннотаций:

Аннотация в периодическом издании является источником информации о содержании статьи и изложенных в ней результатах исследований.

Аннотация выполняет следующие функции: дает возможность установить основное

содержание документа, определить его релевантность и решить, следует ли обращаться к полному тексту документа; используется в информационных, в том числе автоматизированных, системах для поиска документов и информации.

Аннотация к статье должна быть:

- информативной (не содержать общих слов);
- оригинальной;
- содержательной (отражать основное содержание статьи и результаты исследований);
- структурированной (следовать логике описания результатов в статье);

Аннотация включает следующие аспекты содержания статьи:

- предмет, цель работы;
- метод или методологию проведения работы;
- результаты работы;
- область применения результатов; новизна;
- выводы.

Результаты работы описывают предельно точно и информативно. Приводятся основные теоретические и экспериментальные результаты, фактические данные, обнаруженные взаимосвязи и закономерности. При этом отдается предпочтение новым результатам и данным долгосрочного значения, важным открытиям, выводам, которые опровергают существующие теории, а также данным, которые, по мнению автора, имеют практическое значение.

Выводы могут сопровождаться рекомендациями, оценками, предложениями, гипотезами, описанными в статье.

Сведения, содержащиеся в заглавии статьи, не должны повторяться в тексте аннотации. Следует избегать лишних вводных фраз (например, «автор статьи рассматривает...», «в статье рассматривается...»).

Исторические справки, если они не составляют основное содержание документа, описание ранее опубликованных работ и общеизвестные положения в аннотации не приводятся.

В тексте аннотации следует употреблять синтаксические конструкции, свойственные языку научных и технических документов, избегать сложных грамматических конструкций.

Гонорары за статьи в научных журналах не начисляются.

Цитирование или воспроизведение текста, созданного ChatGPT, в вашей статье

Если вы использовали ChatGPT или другие инструменты искусственного интеллекта в своем исследовании, опишите, как вы использовали этот инструмент, в разделе «Метод» или в аналогичном разделе вашей статьи. Для обзоров литературы или других видов эссе, ответов или рефератов вы можете описать, как вы использовали этот инструмент, во введении. В своем тексте предоставьте prompt - командный вопрос, который вы использовали, а затем любую часть соответствующего текста, который был создан в ответ.

К сожалению, результаты «чата» ChatGPT не могут быть получены другими читателями, и хотя невозстановимые данные или цитаты в статьях APA Style обычно цитируются как личные сообщения, текст, сгенерированный ChatGPT, не является сообщением от человека.

Таким образом, цитирование текста ChatGPT из сеанса чата больше похоже на совместное использование результатов алгоритма; таким образом, сделайте ссылку на автора алгоритма записи в списке литературы и приведите соответствующую цитату в тексте.

Пример:

На вопрос «Является ли деление правого полушария левого полушария реальным или метафорой?» текст, сгенерированный ChatGPT, показал, что, хотя два полушария мозга в некоторой степени специализированы, «обозначение, что люди могут быть охарактеризованы как «левополушарные» или «правополушарные», считается чрезмерным упрощением и популярным мифом» (OpenAI, 2023).

Ссылка в списке литературы

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat>

Вы также можете поместить полный текст длинных ответов от ChatGPT в приложение к своей статье или в дополнительные онлайн-материалы, чтобы читатели имели доступ к точному тексту, который был сгенерирован. Особенно важно задокументировать точный созданный текст, потому что ChatGPT будет генерировать уникальный ответ в каждом сеансе чата, даже если будет предоставлен один и тот же командный вопрос. Если вы создаете приложения или дополнительные материалы, помните, что каждое из них должно быть упомянуто по крайней мере один раз в тексте вашей статьи в стиле APA.

Пример:

При получении дополнительной подсказки «Какое представление является более точным?» в тексте, сгенерированном ChatGPT, указано, что «разные области мозга работают вместе, чтобы поддерживать различные когнитивные процессы» и «функциональная специализация разных областей может меняться в зависимости от опыта и факторов окружающей среды» (OpenAI, 2023; см. Приложение А для полной расшифровки). .

Ссылка в списке литературы

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat> Создание ссылки на ChatGPT или другие модели и программное обеспечение ИИ

Приведенные выше цитаты и ссылки в тексте адаптированы из шаблона ссылок на программное обеспечение в разделе 10.10 Руководства по публикациям (Американская психологическая ассоциация, 2020 г., глава 10). Хотя здесь мы фокусируемся на ChatGPT, поскольку эти рекомендации основаны на шаблоне программного обеспечения, их можно адаптировать для учета использования других больших языковых моделей (например, Bard), алгоритмов и аналогичного программного обеспечения.

Ссылки и цитаты в тексте для ChatGPT форматируются следующим образом:

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat>

Цитата в скобках: (OpenAI, 2023)

Описательная цитата: OpenAI (2023)

Давайте разберем эту ссылку и посмотрим на четыре элемента (автор, дата, название и

источник):

Автор: Автор модели OpenAI.

Дата: Дата — это год версии, которую вы использовали. Следуя шаблону из Раздела 10.10, вам нужно указать только год, а не точную дату. Номер версии предоставляет конкретную информацию о дате, которая может понадобиться читателю.

Заголовок. Название модели — «ChatGPT», поэтому оно служит заголовком и выделено курсивом в ссылке, как показано в шаблоне. Хотя OpenAI маркирует уникальные итерации (например, ChatGPT-3, ChatGPT-4), они используют «ChatGPT» в качестве общего названия модели, а обновления обозначаются номерами версий.

Номер версии указан после названия в круглых скобках. Формат номера версии в справочниках ChatGPT включает дату, поскольку именно так OpenAI маркирует версии. Различные большие языковые модели или программное обеспечение могут использовать различную нумерацию версий; используйте номер версии в формате, предоставленном автором или издателем, который может представлять собой систему нумерации (например, Версия 2.0) или другие методы.

Текст в квадратных скобках используется в ссылках для дополнительных описаний, когда они необходимы, чтобы помочь читателю понять, что цитируется. Ссылки на ряд общих источников, таких как журнальные статьи и книги, не включают описания в квадратных скобках, но часто включают в себя вещи, не входящие в типичную рецензируемую систему. В случае ссылки на ChatGPT укажите дескриптор «Большая языковая модель» в квадратных скобках. OpenAI описывает ChatGPT-4 как «большую мультимодальную модель», поэтому вместо этого может быть предоставлено это описание, если вы используете ChatGPT-4. Для более поздних версий и программного обеспечения или моделей других компаний могут потребоваться другие описания в зависимости от того, как издатели описывают модель. Цель текста в квадратных скобках — кратко описать тип модели вашему читателю.

Источник: если имя издателя и имя автора совпадают, не повторяйте имя издателя в исходном элементе ссылки и переходите непосредственно к URL-адресу. Это относится к ChatGPT. URL-адрес ChatGPT: <https://chat.openai.com/chat>. Для других моделей или продуктов, для которых вы можете создать ссылку, используйте URL-адрес, который ведет как можно более напрямую к источнику (т. е. к странице, на которой вы можете получить доступ к модели, а не к домашней странице издателя).

Другие вопросы о цитировании ChatGPT

Вы могли заметить, с какой уверенностью ChatGPT описал идеи латерализации мозга и то, как работает мозг, не ссылаясь ни на какие источники. Я попросил список источников, подтверждающих эти утверждения, и ChatGPT предоставил пять ссылок, четыре из которых мне удалось найти в Интернете. Пятая, похоже, не настоящая статья; идентификатор цифрового объекта, указанный для этой ссылки, принадлежит другой статье, и мне не удалось найти ни одной статьи с указанием авторов, даты, названия и сведений об источнике, предоставленных ChatGPT. Авторам, использующим ChatGPT или аналогичные инструменты искусственного интеллекта для исследований, следует подумать о том, чтобы сделать эту проверку первоисточников стандартным процессом. Если источники являются реальными, точными и актуальными, может быть лучше прочитать эти первоисточники, чтобы извлечь уроки из этого исследования, и перефразировать или процитировать эти статьи, если применимо, чем использовать их интерпретацию модели.

Материалы журналов включены:

- в систему Российского индекса научного цитирования;
- отображаются в крупнейшей международной базе данных периодических изданий Ulrich's Periodicals Directory, что гарантирует значительное увеличение цитируемости;
- Всем статьям присваивается уникальный идентификационный номер Международного регистрационного агентства DOI Registration Agency. Мы формируем и присваиваем всем статьям и книгам, в печатном, либо электронном виде, оригинальный цифровой код. Префикс и суффикс, будучи прописанными вместе, образуют определяемый, цитируемый и индексируемый в поисковых системах, цифровой идентификатор объекта — digital object identifier (DOI).

[Отправить статью в редакцию](#)

Этапы рассмотрения научной статьи в издательстве NOTA BENE.



Содержание

Розин В.М. Анализ двух методологий познания (физикалистско-редукционной и гуманитарно-философской)	1
Цзи И. Конфликт мечты и действительности в произведениях Ф. М. Достоевского (на примере романа «Преступление и наказание», повести «Белые ночи» и «Записок из подполья»)	13
Саяпин В.О. От процессуальной онтологии Симондона к инструментарию интраактивности Барад: метафизика индивидуации и ее практическое применение	24
Саяпин В.О. Доиндивидуальные истоки семиозиса: Жильбер Симондон о знаке как операторе трансдукции	48
Поляков А.А. Деизм: к вопросу переосмысления термина	72
Емельянов А.С. Генезис проблемы Богочеловека в ранней средневековой восточной философии	92
Гайнутдинов Т.Р. «Клише» Жака Деррида и философско-этические основания фотографии	106
Англоязычные метаданные	121

Contents

Rozin V.M. Analysis of two methodologies of knowledge (physicalist-reductive and humanitarian-philosophical)	1
Ji Y. The conflict between dream and reality in the works of F.M. Dostoevsky (based on the novel "Crime and Punishment," the story "White Nights," and "Notes from Underground")	13
Sayapin V.O. From Simondon's procedural ontology to Barad's toolkit of intra-action: the metaphysics of individuation and its practical application.	24
Sayapin V.O. Pre-individual origins of semiosis: Gilbert Simondon on the sign as a transductive operator	48
Polyakov A.A. Deism: Rethinking the Term	72
Emel'yanov A.S. The Problem of the God-Man in Medieval Eastern Philosophy	92
Gaynutdinov T.R. Jacques Derrida's "Cliche" and its philosophical and ethical implications in photography	106
Metadata in english	121

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Розин В.М. Анализ двух методологий познания (физикалистско-редукционной и гуманитарно-философской) //

Философская мысль. 2025. № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.9.75258 EDN: VZZRIY URL:

https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=75258

Анализ двух методологий познания (физикалистско-редукционной и гуманитарно-философской)

Розин Вадим Маркович

доктор философских наук

главный научный сотрудник; Федеральное государственное бюджетное учреждение науки "Институт философии Российской академии наук"

109240, Россия, Московская область, г. Москва, ул. Гончарная, 12 стр.1, каб. 310

✉ rozinvm@gmail.com



[Статья из рубрики "Философия познания"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.9.75258

EDN:

VZZRIY

Дата направления статьи в редакцию:

22-07-2025

Дата публикации:

05-09-2025

Аннотация: В статье анализируются две современные методологические стратегии, одна ориентированная на методы классического познания, идущие еще от Аристотеля, предполагающие анализ причинности и редукцию сложных явлений к более простым идеальным объектам, другая, относящаяся к гуманитарному мышлению и подходу. Первую методологию автор называет физикалистски-редукционной, а вторую, вслед за А.П. Огурцовым гуманитарно-философской. Формулируется следующая проблема: каким связаны развитие человека (индивида, личности) и развитие человечества, история жизни отдельного человека и эволюция истории, понимаемая в том числе культурологически, т.е. как дискретная, меняющаяся со сменой культур? При том что эти процессы (онто и филогенеза, трактуемые расширительно, а не только в рамках биологического подхода) различны. Для ее решения автор обсуждает два кейса: «Пир»

Платона и реконструкцию творчества Эмануэля Сведенборга. Выделяются несколько планов исследования, которые связаны, с одной стороны, логикой и методологией авторского исследования, с другой – как соответствующие реальности (истории, культуры, языка, творчества, рефлексии). Автор утверждает, что нет нужды выяснять, каким образом связаны эти реальности. Он предполагает, что они уже сложились, но связи между этими реальностями неизвестны, и главное для решения большинства задач, знание этих связей знать не нужно. В конце статьи в рамках гуманитарно-философской методологии обсуждаются некоторые проблемы перехода от модерна к следующей большой культуре (фьючекультуре). В частности автор утверждает, что неоднородность развития сообществ и человека на Земле, эгоизм и социальные конфликты, которые только умножаются, негативная роль больших идей, институты модерна, не заинтересованные в серьезных изменениях, и ряд других факторов, заставляют признать идею ноосферы утопической.

Ключевые слова:

методология, редукция, мышление, онтология, причинность, проблема, сознание, мозг, культура, история

Постановка проблемы

В июне этого года автор выступал в Институте Философии РАН с докладом «Переосмысление и решение проблемы квалиа и трудной проблемы сознания (ход от семиотики, гуманитаристики и культурологии)» [\[9\]](#). При этом, критикуя постановку трудной проблемы сознания (ее сторонники утверждают, что мозг порождает сознание), я этой концепции противопоставлял другую. А именно, что связь мозга и сознания опосредуется рядом семиотических и культурных факторов. Необходимое условие становления сознания – общение, кристаллизация проблемных ситуаций, их разрешение способом переорганизации психического опыта, процессы означения (выражение в знаках и схемах), осмысление и рефлексия [\[9\]](#). Это очень далеко от убеждения, что порождает сознание непосредственно мозг. Мозг, конечно, тоже важен, но только как физиологическое условие (субстрат) перечисленных здесь процессов, а не их причина (причины) и обусловленность. Причины и обусловленность сознания – культура, человек, знаки, общение, творчество.

Таким образом, помимо рассмотрения индивида, обладающего мозгом и сознанием, я вводил в объяснение культурные и социальные реалии, субъектом которых выступает соответственно культура и социум. Вспомнил похожую оппозицию, на которую в книге «Образы образования. Западная философия образования. XX век» указывал А.П. Огурцов, обсуждая концепцию В. Дильтея. «Переживание, – пишет Огурцов, – ставится Дильтеем на место фактов сознания. Переживание соотносено с миром, и в понимании мы постигаем его как реальность <...> Взаимосвязь переживания, выражения и понимания – та проблема, которая занимает Дильтея в поздних работах <...> Историчность – та характеристика, которую использует Дильтей для описания внутренней сущности человека. Это означает, что процесс развертывания человека никогда не завершается» [\[5, с. 83, 84, 94\]](#).

Здесь индивид, для которого характерно переживание, выражение, понимание, рассматривается еще в одной ипостаси (проекции) – как существующий в истории (субъект истории). «История, – пишет Дильтей, – всего лишь жизнь, рассматриваемая с

точки зрения целостного человечества» [\[14\]](#). Отдельный человек, естественно не совпадает с целостным человечеством (психика и сознание не совпадают с историей), но и то и другое, по Дильтею, есть жизнь. От Дильтея идет и одна из культурологических версий истории. Продумывая эти высказывания Дильтея, нетрудно заметить два разных плана анализа. В одном речь идет о психических процессах индивида в контекстах творчества и коммуникации (переживание, выражение, понимание), в другом – о его социальном бытии в истории.

На мой взгляд, в этих оппозициях и связях можно увидеть проблему. Каким образом помимо категории жизни (она очень общая), связаны развитие отдельного человека (индивида) и развитие человечества, история жизни конкретного имярека и эволюция истории. В том числе, понимаемая культурологически, по М.Бахтину, т.е. как дискретная, меняющаяся со сменой культур? При том что эти процессы (онто и филогенеза, трактуемые расширительно, культурологически, а не только в рамках биологического подхода) различны. По сути, здесь две проблемы: первая, целесообразности истолкования (сведения) сложного явления (феномена) к более простой физической или сходной с ней онтологии, например, физиологической (точка зрения физикализма, для которой характерен принцип причинности) и вторая, вопрос связи разных планов изучения сложного явления.

Характерный пример, концепции и понимание биологической эволюции. Первая традиция, сведение процессов наследственности, выглядевших в концепции Дарвина недостаточно понятными, к генетическим процессам (мутации, обеспечивающие создание следующего поколения); после разработки популяционной генетики они истолковывались строго физикалистски. Во второй более поздней традиции обсуждается вопрос о природе биологической эволюции, представленной разными планами исследований (естественный отбор по Дарвину, влияние среды, роль обычных и необычных генетических факторов и процессов, например, «прыгающих генов», значение саморегуляции и ряд других факторов, исследуемых в эпигенетике). То, что эти планы как-то связаны, понятно, но что это за реальность, как теперь понимать биологическую эволюцию, и можно ли, зная ее строение, по-новому, строго научно охарактеризовать каждый план? В своих работах я обсуждаю решение этой проблемы, но чтобы пояснить, предлагаю сначала рассмотреть один кейс – «Пир» Платона.

Гуманитарно-философская методология

С одной стороны, создавая этот диалог, Платон решает свою личную проблему – обсуждает, как может любить пионер того времени, человек, переходящий к самостоятельному поведению (он хочет и в любви действовать самостоятельно, однако существующая в то время социальная модель любви, гласящая, что любовь вызывают боги – Афродита или Эрот – не позволяет самому это делать). Платон дает такое решение: поскольку любовь – это поиск своей половины и стремление к целостности, нет нужды обращаться к богам любви, нужно осознать себя и искать (возлюбить) человека, дополняющего тебя до целостности, причем целостность, по Платону, задают такие характеристики любви как гармония, прекрасное, благо и бессмертие.

С другой стороны, это решение (концепция платонической любви) оказалось настолько приемлемым и удачным, что платоническая любовь стала практиковаться многими греками. Позднее в средние века она легла в основу концепции куртуазной любви, а в Новое время – концепции любви романтической [\[8\]](#). Другими словами, Платон способствовал филиации идей любви, в этом отношении «Пир» – пример культурно-

исторического процесса, а не «этапа развития индивида». Точнее здесь и то и другое, поэтому подходящий кейс для анализа. На первый взгляд, в обоих типах объяснения один и тот же ход. В ответ на проблему Платон создает новое знание о любви. Только в одном случае это знание решает проблему самого Платона, а в другом – греков афинского полиса, переходящих к самостоятельному поведению; одновременно складывается условие для новой (платонической) концепции любви. Но различие все же есть и, на мой взгляд, важное. Для самого Платона достаточно знания, разрешающего его личную проблему, позволяющую самостоятельно действовать в любви. Но для других пионеров афинского полиса этого мало. Новое знание о любви, помимо возможности действовать самостоятельно, должно для них быть понятным и убедительным. Поэтому Платон апеллирует к богам, доказывает, что традиционная любовь вульгарная и простонародная, а новая возвышенная и небесная, кроме того, она разумная и служит обществу ^[7]. Платоническая любовь подтверждалась и практикой, в этом отношении новое знание оказалось эффективным. Таким образом, если для отдельного индивида достаточно знания, решающего его личную проблему, то для «социального субъекта» (в данном случае полиса, в других истории или культуры) знание должно работать не только на разрешение проблемы, но и социальную коммуникацию и эффективность, т.е. быть «знанием-нормой», «практическим знанием».

Здесь решение проблемы связи индивидуального творчества (Платона) и исторической обусловленности (влияние сакральной модели любви) намечено только для частного случая. А как обстоит дело в общем случае, каким образом Дильтей мыслит в общем случае связь указанной троицы (переживание, выражение, понимание) и исторического процесса? Ответа у Дильтея мы не найдем, и автор не отвечает на поставленный им самим вопрос. Но ведь частный случай (пример), о чем писал еще Аристотель, не позволяет выйти на общую закономерность. Сторонники трудной проблемы сознания уверены, что ее решение предполагает редукцию сознания к мозгу и движение мысли в каузальной онтологии. Тем самым, считают они, удастся получить общее знание (закономерность). Например, известный биолог Евгений Кунин в беседе с Михаилом Эпштейном, обсуждая природу ИИ, говорит: «Мой взгляд заключается в том, что интеллект, сознание, идентичность и самость – все это эмерджентные свойства нейронных сетей, ничего больше» ^[15]. Это одна стратегия и методология, характерная для всего периода культуры модерна: редукция сложного (сознания) к простому (мозгу, истолковываемого в физиологии), а также движение мысли в каузальной онтологии (назовем эту методологию «физикалистско-редукционной»).

Вот противоположная точка зрения Эпштейна: «Мой интерес заключается во введении в эту цифровую или семиотическую игру трансфизических и трансбиологических систем, таких как культура, интеллект, сознание и творчество. Эти области обладают собственными уровнями сложности и автономии, которые не сводимы к параметрам физических или биологических систем» ^[15]. Но разве, может возразить представитель естествознания, культура, интеллект, сознание, творчество – не продукты общих законов природы, разве они не возникли в космосе в соответствии с этими законами?

Есть и третья точка зрения. Ее представители учитывают критику в отношении физикалистской редукции: элиминирование сложности и потерю большинства смыслов, что фактически ведет к исчезновению изучаемого явления. Если вам, говорят они, не нравится сведение сложного к простому (физическим или физиологическим законам), то поступите наоборот, как например, А.Бергсон, который свел космические процессы к сознанию и творчеству; главное, чтобы рассуждение подчинялось каузальной строгой логике. «Непрерывная изменчивость, сохранения прошлого в настоящем, истинная

длительность, – пишет Бергсон, – вот, по-видимому, свойства живого существа, общие со свойством сознания. Нельзя ли пойти дальше и сказать, что жизнь, подобно сознательной деятельности, есть изобретение и тоже представляет собой творчество?» [\[2, с. 70-71, 57.\]](#) «Видение мира, – отмечает Ирина Блауберг, – с точки зрения его временности (историчности), целостности (в форме органицизма), и динамизма... распространены теперь на мир в целом, на весь космос. Уже не только человеческое сознание есть, по сути, своей длительность; вся “Вселенная длится” <...> все те характеристики, которыми в ранних работах была наделена длительность: творчество, изобретение, непредвиденность будущего и др., – теперь переносятся на процесс развития мира в целом» [\[4, с. 17\]](#).

В данном случае рассмотренный кейс является не только примером сведения простого феномена (физических процессов в космосе) к сложному, но и альтернативным решением проблемы связи разных планов изучения (длительности, сознания, творчества, жизни, прошлого и будущего, мира, видения и др.). На мой взгляд, Бергсон отказывается искать какое-то общее основание для этих разных планов, идея длительности понимается им не как предельная онтология, а скорее как методология мышления. При этом, вероятно, он следовал за Гете, написавшим много томов исследований о природе, но поперек традиции, не в духе традиционного естествознания. Гете трактовал природу как живой организм, познание которого неотделимо от ее переживания. Известна знаменитая формула Гете – «видеть вещи как они есть». Гете считает, что традиционная теория страдает от «чрезмерной поспешности нетерпеливого рассудка, который охотно хотел бы избавиться от явлений, и поэтому подсовывает на их место образы, понятия, часто одни слова... Самое высокое было бы понять, что все фактическое есть уже теория: синева неба раскрывает нам основной закон хроматики. Не нужно ничего искать за феноменами. Они сами составляют учение» [\[16\]](#). «Мое мышление, – поясняет Гете, – не отделяется от предметов, элементы предметов созерцания входят в него и внутреннейшим образом проникаются им, так что само мое созерцание является мышлением, а мышление созерцанием» [\[16, Bd 2. с. 31\]](#).

В альтернативной концепции методологии («гуманитарно-философской») три основные положения: *отказ от каузальной логики и онтологии, признание смены реальностей (целых) и законов в ходе эволюции, наконец, переход от постижения законов и выведения на их основе интересующих исследователя объектов к изучению отдельных феноменов, принадлежащих разным уровням действительности.* (Закономерности не отрицаются, но рассматриваются как обобщения, идущие вслед за изучением индивидуальностей, и понимаемые все же как локальные, что предполагает учет контекстов). «Сегодня, – пишет Гарольд Дж. Берман в книге «Западная традиция права: эпоха формирования», – теории причинности даже в физике и химии являются более сложными, а в социальной теории стало все труднее говорить о законах причинности вообще. Более уместно и полезно говорить о взаимодействии политики, экономики, права, религии, искусства, идей без расчленения этих нераздельно взаимосвязанных сторон общественной жизни на “причины” и “следствия”» [\[3, с. 521\]](#).

«В своих блестящих построениях, – отмечает Роберт Салман, – уже ставших к настоящему времени классикой, французский математик Рене Том высказал ту идею, что любая организация, система или живой организм подчиняются в своем развитии определенной логике, следуя определенной кривой роста до тех пор, пока не достигнет некоторого потолка. В такой момент происходит слом (или «катастрофа»), предопределяющий исчезновение или распад рассматриваемого объекта, благодаря

чему возникает новая форма, вид которой практически невозможно предугадать на основе наблюдаемых ранее условий. При этом новая форма самоорганизуется согласно новым принципам, демонстрируя совершенно новый способ развития... любая система причинных законов является достоверной только на каком-то определенном уровне, а создание условий для достижения некоего агрегатного состояния зависит от некоторых других, фундаментальных принципов и законов, причинно-следственных связей более высокого порядка, которые можно сформулировать только тогда, когда происходит качественный переход к новому состоянию» [\[12, с. 128, 129\]](#).

«Если эмпирико-аналитическая традиция, – пишет А.Огурцов, – ориентируется на методы причинного объяснения и каузального анализа, т.е. на точные методы классической науки, то гуманитарная философия – на методы понимания, интерпретации смысла...<...> акцент на методах понимания, вначале трактуемых сугубо психологически (как вживание, эмпатия, автобиографическая интроспекция у В. Дильтея), а затем все более intersубъективно и объективно-духовно (социологически в концепциях коммуникативных актов, феноменологически в послевоенной философии) [\[5, с. 212-213\]](#)

Эти высказывания подкрепляют все три положения гуманитарно-философской концепции методологии. В ней не отрицается полезность обобщений и общих понятий. Но, во-первых, они должны опираться на предварительное изучение классов индивидуальностей (интересующих исследователя объектов и феноменов). Во-вторых, пониматься как обусловленные задачами исследования и контекстами. В-третьих, к этим обобщениям и общим понятиям нельзя сводить еще не изученные индивидуальности, хотя общие понятия целесообразно использовать для формулирования гипотез. Но каким образом в этом случае связаны отдельные теоретические построения и планы исследования, например, троица (переживание, выражение, понимание) и история Дильтея или творчество и филиация идей Платона? Они как-то связаны, это чувствуется, но важно эту связь задать понятийно. Рассмотрим в связи с этим еще один кейс – авторское исследование творчества Эмануэля Сведенборга [\[11\]](#).

Планы (проекции) исследования творчества Сведенборга

Блестящий шведский ученый и инженер первой половины XVIII столетия неожиданно для общества бросает занятие наукой и начинает писать духовные тексты о том, как устроены небеса и ад, что собой представляет Господь и человек, куда после смерти последний идет (любящие добро становятся ангелами и поднимаются на небо, а склонные к злу – демонами и опускаются в ад). Главными темами исследования я сделал следующие: почему Сведенборг сменил свои занятия, как объяснить изменения в его картине мира по сравнению с канонической христианской (так в его учении Бог не троица, а единство, человек как дух бессмертен и поэтому не нуждается в воскресении, спасутся не только верующие, но и все праведно живущие, законы природы обусловлены духовными реалиями), кроме того, хотел понять логику творчества Сведенборга, т.е. каким образом он построил свое учение. Путеводной нитью в решении этих проблем для меня стало, во-первых, понимание того, что Сведенборг, получив прекрасное религиозное воспитание и одновременно естественнонаучное, равноценно принимал (верил в) две реальности – духовный христианский мир и природу с ее законами. Во-вторых, духовный мир он как ученый и картезианец мыслил рационально и поэтому видел в нем противоречия, например, невозможно научно помыслить воскрешение. Именно как ученый Сведенборг стал исправлять христианское учение, убирая из него противоречия, приводя в соответствие с собственным пониманием мира, жизни и справедливости (последнее потом в XX столетии стало общим местом

гуманитарной науки). Уже здесь мне пришлось соединить три плана исследования – *культурно-исторический* (Сведенборг как человек Нового времени, сформированный двумя группами ценностей – религиозными и научными), *семиотический* (он разрешал свои проблемы, строя семиотические схемы и квазинаучные понятия [\[11, с. 66, 78-83\]](#)), *креативный* (Сведенборг, преодолевающий привычные представления, создающий новое мировоззрение).

Сняв противоречия и согласовав христианское учение с собственными ценностями, Сведенборг столкнулся с новой проблемой. Он как ученый с естественнонаучной ориентацией считал, что новое мировоззрение нужно подтвердить экспериментально, опытом. Но как это сделать, если речь шла не только о природных явлениях, но и духовных? Я долго ломал голову, пытаюсь понять, каким образом Сведенборг разрешил эту проблему. В конце концов, понял, реализовав в данном случае свое учение о сновидениях и психических реальностях [\[10\]](#) (четвертый план).

В своих работах по психологии и эзотерических учениях я анализирую особую группу психических феноменов, которые представляют собой «сноподобные состояния», начиная от прямого пробоя сновидений в период бодрствования (галлюцинации), кончая разными случаями совмещения сновидений и бодрствования. К последним можно отнести и так называемый «сон наяву» и эзотерические «сны». Во сне наяву наши сновидения, которые мы не успели реализовать в периоде сна, подстраиваются под образы и тематизмы бодрствующего сознания. Действительно, как часто, не выспавшись, мы никак не можем сосредоточиться на событиях текущей жизнедеятельности; наши мысли уплывают куда-то в сторону, перебиваются какими-то воспоминаниями, фантазиями, образами. На самом деле эти неконтролируемые и приходящие как бы со стороны сюжеты – наши сновидения, контрабандным путем реализующиеся под видом бодрственных тем, переплетающиеся с бодрственными восприятиями.

Эзотерические «сны» складываются не сами собой и не сразу. Им предшествуют несколько процессов: формирование эзотерической личности, подавление реальностей, не отвечающих эзотерическому мироощущению, усиление давления блокированных желаний, осуществление которых должно обеспечить достижение эзотерической личностью подлинной реальности, отработка механизмов сноподобных состояний. Когда все эти предпосылки удастся сформировать, складываются условия для эзотерических «снов»: по сути, это *реализация в периоде бодрствования сновидений, обеспечивающих реализацию событий, относящихся к подлинной реальности*. В этом отношении то, что эзотерик здесь видит и переживает, создано работой его психики, предварительно сформированной эзотерической жизнью и личностью.

Нельзя ли предположить, что и духовный мир Сведенборга представляет собой эзотерические сны на темы Священного писания? Здесь на помощь приходит психика, начавшая продуцировать спонтанные сноподобные сюжеты, с одной стороны, восполняющие недостающие элементы научного мышления и действительности, с другой – «рисующие» такую картину, в которой Сведенборг получал санкцию свыше на новый способ познания и мышления [\[11, с. 106 149-150\]](#). Да, речь идет об общении Сведенборга с ангелами. «Теперь, – пишет Сведенборг, – обратимся к опыту. Что ангелы имеют человеческий образ, то есть что они такие же люди, это я видел до тысячи раз: я разговаривал с ними как человек с человеком, иногда с одним, иногда со многими вместе, и никогда я не видел, чтобы внешний образ их чем-нибудь разнился от человеческого; иногда я дивился этому; но чтобы это не было приписано обману чувств или воображению, мне дано было видеть их наяву, при полном сознании чувств и в

состоянии ясного постижения. <...> Однако должно знать, что человек не может видеть ангелов глазами плоти, но глазами духа, который внутри человека, потому что дух его принадлежит духовному миру, а все телесное – природному...Человек может прозреть в духовный мир, когда отрешится от зрения телесного и ему открывается зрение духовное; если угодно Господу это совершается в одно мгновение [\[13, с. 23, 42, 43\]](#)».

Итак, по меньшей мере четыре плана исследования (культурно-исторический, семиотический, креативный, «психологический», под последним имеются в виду эзотерические сны). Кроме того, можно говорить и о пятом плане, назовем его «духовно-рефлексивным». Дело в том, что я, реконструируя творчество Сведенборга, сознательно проводил идеи и концепции культурологии, семиотики, теории творчества, психологии и самой методологии. В этом отношении вносил в биографический материал Сведенборга свои смыслы, тем самым реализуя установку М. Бахтина: «два духа, познаваемый и познающий, взаимодействие духов» [\[1, с. 65\]](#).

Перечисленные пять планов, конечно, связаны, с одной стороны, логикой и методологией моего исследования, с другой – как соответствующие реальности (истории, культуры, языка, творчества, психологии, методологии). Мне нет нужды выяснять, каким образом связаны эти реальности. Если такая задача возникнет, буду думать. Пока же предполагаю, что эти реальности даны мне как сложившиеся, а связи между ними мне неизвестны, и главное для решения большинства стоящих передо мною задач, знание этих связей мне не нужно. Разве мне нужно было знать для понимания Сведенборга, каким образом в общем виде культурно-исторический подход (план) связан с семиотическим или креативным? Конкретную связь я проанализировал за счет реконструкции, здесь мне помогли схемы и эмпирический материал.

На эту проблему можно взглянуть и в рамках философии науки. Безусловно, в рамках истории и научного познания разные планы исследования и соответствующие целые и реальности связаны предпосылками и переходами от одного целого к другим, а также использования в ходе исследования и решения задач. Например, при переходе от античной науки к науке Средних веков и Нового времени кардинально изменилось понимание природы и задачи научного исследования. Помимо аристотелевского понимания природы как естественных изменений, природа стала пониматься как замысленная Богом, как «творящая», как написанная на языке математики, как «другая природа», создаваемая человеком. Кроме задачи изучения природы складывается установка овладения природой с опорой на ее законы и математику. Так вот указанный переход очень сложный, на него влияло много факторов, и главное, его реконструкция, которую автор вслед за другими философами науки проводил, мало может помочь в решении современных проблем философии науки.

Для эффективного исследования науки приходится считать, что разные целые, факторы и реальности науки, как разные планы изучения, сложились. Их можно уже как сложившиеся проанализировать и оперировать ими, связывая и соотнося друг с другом, что мы выше и делали. Реконструкция становления и переходов тоже может помочь, однако, вряд ли имеет смысл искать за всеми этими планами предельную онтологию. Именно так я и поступал, исследуя становление и особенности науки. Например, показываю, что наука сложилась в поздней античности и можно говорить о двух ее стартах. Первый старт включает в себя формирование установок на познание и построение идеальных объектов, что предполагает непротиворечивое мышление, учет особенностей изучаемых явлений (фактов), аристотелевскую идею природы, обоснование. Второй старт относится к Новому времени, указанные здесь особенности

науки трансформируются, поскольку наука становится институтом модерна. В настоящее время наука опять меняется в связи с переходом от модерна к фьючекультуре. При этом мне не понадобилась конструкция предельной онтологии, в которой бы все рассмотренные мною планы исследования науки (а их было достаточно много) можно было строго промоделировать. задачи использования в ходе исследования и решения задачи исследования и соответствующие охарактеризовать каждый план. точка

Заключение

Гуманитарно-философская методология познания действительности более сложная, чем физикалистски-редукционная. Она содержит ряд опосредований и поэтому более неопределенная в прогнозах и выводах. Вот для примера ее применение к проблеме анализа перехода от модерна к фьючекультуре. Поскольку концепция устойчивого развития себя не оправдала, идет поиск и разработка других концепций, реализация которых подготовит и запустит такой переход. Как ни странно, здесь в одном из направлений мысли снова возлагают надежды на ноосферные и космические идеи. То есть обсуждается связь эволюционной концепции с антропологическими практиками. Насколько это перспективно, учитывая, что мы не знаем ни начало эволюции Космоса, ни целое и границы Вселенной, а также не можем понять, что в ней происходит (разбегание и раздувание материи и галактик или гигантские маятниковые колебания, или очередной этап эволюции, который приведет к новой Вселенной)? Зато, если принимается эволюционный ряд – Земля как мертвая материя, биологическая жизнь на Земле, социальная жизнь (с принципиальной сменой целых и законов), то вполне можно ожидать следующее целое (не знаменует ли его подход Интернет и искусственный интеллект?), в рамках которого роль человека кардинально изменится.

Что же касается становления ноосферы, то здесь перспективы скорее грустные. Если учитывать, неоднородность развития сообществ и человека на Земле, эгоизм и социальные конфликты, которые только умножаются, негативную роль больших идей, институты модерна, не заинтересованные в серьезных изменениях, и ряд других факторов, то приходится признать идею ноосферы скорее утопической. Даже катастрофы, которые уже начались, пока не повлияли на желание сменить Эон и начать кардинальный пересмотр цивилизационных основоположений.

Библиография

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 423 с. EDN: VQMUFP.
2. Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В. Флёровой. М.: Кучково поле, 2006. 384 с.
3. Берман Г.Д. Западная традиция права: эпоха формирования. М.: Изд-во МГУ, Изд. группа "ИНФРА-М-НОРМА", 1998. 623 с.
4. Блауберг И.И. Введение // Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В. Флёровой. М.: Кучково поле, 2006. С. 5-38.
5. Огурцов А. Образы образования. Западная философия образования. XX век / А. Огурцов, В. Платонов. СПб.: 2004. 520 с.
6. Основные идеи философии Дильтея. Электронный ресурс. URL: www.term.ru/dictionary/465/word/osnovnye-idei-filosofi-dilteja.
7. Платон. Пир. Собр. Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 81-135.
8. Розин В.М. "Пир" Платона: новая реконструкция и некоторые реминисценции в философии и культуре. М.: ЛЕНАНД, 2015. 200 с.
9. Розин В.М. Переосмысление и решение проблемы качества и трудной проблемы

сознания (ход от семиотики, гуманитаристики и культурологии). URL:

<https://iphras.ru/archives.htm>.

10. Розин В.М. Учение о сновидениях и психических реальностях – одно из условий психологической интерпретации искусства // В.М. Розин. Природа и генезис европейского искусства (философский и культурно-исторический анализ). ИФРАН. М.: Голос, 2011. С. 350-397.

11. Розин В.М. Демаркация науки и религии. Анализ учения и творчества Эмануэля Сведенборга. М.: ЛКИ, 2007, 2023. 168 с.

12. Салман Р. Будущее менеджмента. М., СПб.: Питер, 2004. 304 с.

13. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. Киев: Украина, 1993. 336 с.

14. Философия жизни // Новая философская энциклопедия. М.: ИФРАН, 2001. URL: <https://iphras.ru/elib/3210.html>.

15. Эпштейн М., Кунин Е. Диалог между философом и биологом. URL: <https://7i.7iskusstv.com/y2025/nomer6/mepshtejn/>.

16. Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, hrsg. von R. Steiner. Dornach, 1982. Bd 5. С. 376.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемый материал представляет собой небольшой набросок статьи (чуть более 0,5 а.л.), в котором предлагаются критические замечания к распространённому сегодня «натуралистическому» пониманию так называемой «трудной проблемы сознания» (в названии статьи почему-то говорится не о понимании сознания, а о понимании «действительности»). Автор справедливо указывает на то, что «связь мозга и сознания опосредуется рядом семиотических и культурных факторов», что «причины и обусловленность сознания – культура, человек, знаки, общение, творчество». По-видимому, автор присоединяется к хорошо известной когда-то в нашей стране концепции «социальной природы сознания», но акцент при этом делает на связи сознания с «верхними этажами» социальности, с культурой как основой коммуникации и творчества. На взгляд рецензента, в статье помимо отмеченного недостаточного для полноценной журнальной статьи объёма (и, соответственно, ограниченного количества источников, среди которых, к тому же, мало фундаментальных работ) присутствуют ещё два недостатка. Один из них можно определить как «формальный» – он обусловлен способом построения текста, который трудно оценить как оптимальный, второй – содержательный. Если говорить о первом недостатке, то он проявляется в том, что весьма значительную часть текста составляют обширные цитаты; при этом читателю не всегда просто решить, как связано содержание цитируемых работ с собственной мыслью автора; иногда кажется, что связь эта сводится к ситуативному пересечению содержания тех или иных понятий или даже просто близких по смыслу выражений. Конечно, цитирование – привычный элемент научных текстов, особенно, в публикациях по гуманитарным наукам; оно может выполнять роль аргумента в доказательстве, иллюстрации и т.п., цитирование становится необходимым и тогда, когда, по мнению автора, источник содержит совершенное выражение мысли, и в этой ситуации пытаться искать другое её выражение означало бы приближать опасность неудачного или неточного её выражения. Однако в рецензируемой статье цитирование не выглядит в большинстве случаев естественным элементом повествования, связь между содержанием объёмных цитат и сопровождающими их краткими комментариями

неочевидна. Основным содержательным же недостатком статьи состоит в том, что, «провозглашая» подход, альтернативный «натуралистическому» пониманию природы сознания, автор не обосновывает его, не указывает даже, какие трудности в своё время его породили. Последнее потребовало бы, конечно, привлечения дополнительных источников по истории философии, однако небольшой объём рецензируемого материала и возможность сокращения цитат, замены их концептуальными авторскими формулировками, позволяет решить эту задачу. На взгляд рецензента, «социально-деятельностно-культурный» подход (разумеется, это условное «рабочее» название) в объяснении природы сознания, к «семиотически-культурологической» версии (столь же условное обозначение) которого присоединяется и автор статьи, имеет более серьёзные перспективы, чем «натуралистический» подход. К сожалению, отмеченные недостатки не позволяют рекомендовать статью к печати без доработки, хотя она и имеет хорошие перспективы для публикации.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предмет исследования

Предметом исследования выступает сопоставительный анализ двух методологических подходов к познанию сложных явлений: физикалистско-редукционной методологии, характерной для естественных наук, и гуманитарно-философской методологии, основанной на принципах понимания, интерпретации и множественности планов анализа. Автор рассматривает проблему связи различных уровней изучения сложных феноменов (индивидуального и социо-культурного, психического и исторического) на примерах анализа сознания, творчества Платона и духовного учения Э. Сведенборга.

Методология исследования

Автор применяет комплексную гуманитарно-философскую методологию, включающую культурно-исторический, семиотический, креативный, психологический и рефлексивный планы анализа. Методологический аппарат включает кейс-анализ (на примере "Пира" Платона и творчества Сведенборга), историко-философскую реконструкцию (анализ концепций Дильтея, Бергсона, Гете), сравнительный анализ методологических подходов. Использование множественных планов исследования демонстрирует практическое применение отстаиваемой автором гуманитарно-философской методологии.

Актуальность

Статья обращается к фундаментальной проблеме современной науки - выбору адекватной методологии для изучения сложных явлений. В контексте активных дискуссий о природе сознания, развития искусственного интеллекта, междисциплинарных исследований вопрос о границах применимости редукционистских и холистических подходов приобретает особую остроту. Актуальность усиливается кризисом концепции устойчивого развития и поиском новых парадигм познания для решения цивилизационных вызовов.

Научная новизна

Новизна работы заключается в систематическом обосновании альтернативы физикалистскому редукционизму через разработку трехкомпонентной структуры гуманитарно-философской методологии: отказ от каузальной логики, признание смены

реальностей в эволюции, переход от изучения законов к анализу индивидуальных феноменов. Оригинальным является применение концепции "эзотерических снов" для объяснения духовных видений Сведенборга, а также методологическое решение проблемы связи различных планов исследования через их трактовку как "сложившихся реальностей", не требующих поиска предельной онтологии.

Стиль, структура, содержание

Статья характеризуется ясной логической структурой: постановка проблемы, изложение гуманитарно-философской методологии, анализ конкретных кейсов, заключение. Стиль изложения академический, с элементами полемичности при критике физикалистского подхода. Содержание богато фактическим материалом и демонстрирует широкую эрудицию автора. Однако текст местами перегружен длинными цитатами, что затрудняет восприятие авторской аргументации. Некоторые переходы между разделами недостаточно мотивированы.

Библиография

Библиографический аппарат включает 16 источников, представляющих классические (Платон, Дильтей, Бергсон) и современные работы по философии науки, методологии познания, психологии творчества. Источники на русском, английском и немецком языках демонстрируют международный контекст исследования. Однако заметна недостаточная представленность современных работ по философии сознания и когнитивным наукам, что ослабляет полемику с физикалистскими позициями.

Апелляция к оппонентам

Автор ведет развернутую полемику с представителями физикалистского подхода (Е. Кунин), противопоставляя им позицию М. Эпштейна и собственную концепцию. Однако критика редукционизма носит несколько поверхностный характер - не рассматриваются современные версии эмерджентизма, нейрофилософские концепции, попытки синтеза редукционистских и холистических подходов. Полемика была бы более убедительной при обращении к конкретным аргументам современных представителей критикуемого направления.

Выводы, интерес читательской аудитории

Основной вывод статьи - обоснование преимуществ гуманитарно-философской методологии для изучения сложных феноменов - представляется важным и своевременным. Автор убедительно показывает эвристическую ценность множественных планов анализа и критически оценивает редукционистские стратегии. Работа будет интересна философам науки, методологам, специалистам по теории познания, исследователям в области consciousness studies.

Статья вносит значимый вклад в развитие методологии гуманитарного познания, хотя нуждается в более детальной проработке критики оппонентов и усилении аргументации в пользу предлагаемого подхода. Практическая ценность работы связана с возможностью применения предложенной методологии в междисциплинарных исследованиях сложных социокультурных феноменов

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Цзи И. Конфликт мечты и действительности в произведениях Ф. М. Достоевского (на примере романа «Преступление и наказание», повести «Белые ночи» и «Записок из подполья») // Философская мысль. 2025. № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.9.75915 EDN: XOSFNN URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=75915

Конфликт мечты и действительности в произведениях Ф. М. Достоевского (на примере романа «Преступление и наказание», повести «Белые ночи» и «Записок из подполья»)

Цзи И

магистр; филологический факультет; Московский государственный университет им. МВ. Ломоносова

119234, Россия, г. Москва, р-н Раменки, тер. Ленинские Горы, д. 1 стр. 51

✉ tszi.i@yandex.ru



[Статья из рубрики "Духовно-нравственные искания"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.9.75915

EDN:

XOSFNN

Дата направления статьи в редакцию:

17-09-2025

Дата публикации:

25-09-2025

Аннотация: Предметом данного исследования выступает художественная репрезентация фундаментального конфликта мечты и действительности в прозе Ф. М. Достоевского. Объектом анализа избраны ключевые произведения писателя, отражающие эволюцию данного конфликта: роман «Преступление и наказание», а также повести «Белые ночи» и «Записки из подполья». Особое внимание в работе уделяется прослеживанию генезиса и трансформации архетипического образа «мечтателя», механизмам формирования так называемой «третьей сферы» сознания и глубокой философско-этической интерпретации данного противостояния. Методологическая основа исследования базируется на синтезе литературоведческого и философского подходов и

включает инструментарий сравнительного, структурно-семантического и мотивного анализа, а также интертекстуальный подход. Научная новизна работы заключается в системном рассмотрении конфликта мечты и действительности не как простой бинарной оппозиции «иллюзия – объективный мир», а как сложного генератора особой субъективной реальности. В рамках исследования вводится и обосновывается концепт «третьей сферы» – психологического пространства взаимопроникновения, диффузии и трансформации мечты и действительности. Проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что в творчестве Достоевского мечта претерпевает существенную эволюцию: от романтического бегства от реальности она превращается в мощный инструмент нравственного эксперимента и экзистенциального прорыва. Конфликт у Достоевского разрешается не через победу одной из сторон, а диалектически – через порождение новой, часто трагической, субъективности. Это наглядно демонстрируют центральные образы: теория Раскольникова терпит крах при столкновении с не укладывающейся в рациональные схемы экзистенциальной реальностью; Мечтатель из «Белых ночей» воплощает трагедию сознания, заключившего себя в самодостаточный иллюзорный мир; а Подпольный человек доводит до абсурда протест против тотальной рационализации человеческого бытия. Таким образом, творчество Достоевского представляет собой глубокую художественную антропологию кризиса современного сознания, разрывающегося между утопическими проектами и экзистенциальной правдой человеческой природы.

Ключевые слова:

Достоевский, мечта, действительность, конфликт, мечтатель, подпольный человек, Раскольников, третья сфера, экзистенциализм, философия литературы

Введение

Творческое наследие Ф. М. Достоевского занимает центральное место не только в русской, но и в мировой литературе, оставаясь объектом пристального междисциплинарного изучения, сочетающего литературоведческий анализ с глубокой философской рефлексией. Одной из сквозных тем, пронизывающих его художественный мир, выступает конфликт мечты и действительности. Этот конфликт, имеющий давнюю философскую и литературную традицию, у Достоевского обретает особое звучание, трансформируясь из романтического противопоставления в экзистенциальный поединок личности с абсурдом бытия, в напряженный поиск нравственных оснований в мире, утратившем онтологическую устойчивость.

Предметом настоящего исследования является специфика конфликта мечты и действительности в романе «Преступление и наказание», повестях «Белые ночи» и «Записки из подполья». Объект – художественные тексты Ф. М. Достоевского указанного периода.

Актуальность статьи обусловлена необходимостью дальнейшего углубленного изучения механизмов формирования субъективной реальности в произведениях писателя. Выбор для анализа трех произведений — «Белых ночей» (1848), «Записок из подполья» (1864) и «Преступления и наказания» (1866) — определен их концептуальной значимостью. Данные тексты образуют логическую трилогию, последовательно раскрывающую три модуса существования «мечтателя»: от пассивно-созерцательного ухода в иллюзорный мир через агрессивно-негативное отрицание действительности к попытке активной, но

трагической переделки этой действительности по своей теории. Как отмечает М. М. Бахтин, «Достоевский открыл не только новые стороны и возможности человека, но и новые художественные принципы его изображения, новые структурные формы художественного целого» [\[2, с. 89\]](#). Конфликт мечты и действительности становится у Достоевского тем катализатором, который порождает уникальное гибридное пространство сознания, «третью сферу», где реальность, постоянно приближающаяся к иллюзии, образует зону, не являющуюся ни тем, ни другим. Эта сфера становится полем для нравственного эксперимента и экзистенциального выбора героя.

Целью статьи является исследование специфики данного конфликта в его философско-этическом измерении через анализ ключевых образов и идей в избранных произведениях. Для достижения цели предполагается решить следующие задачи: выявить теоретико-методологические основы анализа; определить особенности воплощения конфликта через взаимодействие рационального и иррационального в сознании персонажей; провести сравнительный анализ образов «мечтателя», «подпольного человека» и Раскольникова; проанализировать, как формируются нравственные принципы персонажей в экстремальных ситуациях.

Методологическую основу исследования составляют труды М. М. Бахтина, концепция «пограничных ситуаций» К. Ясперса [\[5\]](#), философские идеи Ф. Ницше [\[12\]](#) [\[13\]](#), а также работы современных исследователей, посвященные поэтике и философии Достоевского.

Теоретические аспекты конфликта и его философская значимость

Конфликт между мечтой и действительностью имеет глубокие историко-литературные и философские корни. Его истоки прослеживаются от античных мифологий, где мечта ассоциировалась со сферой сакрального, до романтической традиции XIX века, трансформировавшей его в экзистенциальное противостояние личности и мира. В творчестве Ф. М. Достоевского этот конфликт претерпевает дальнейшую эволюцию, обретая трагическое измерение нравственного эксперимента и радикальной критики просвещенческого рационализма.

Эволюция образа «мечтателя» в творчестве Достоевского демонстрирует постепенное углубление интереса писателя к внутреннему миру человека. После публикации «Хозяйки» в 1847 году формируется тип интеллектуального персонажа - «мечтателя», который в «Белых ночах» доводится до своего предельного выражения. О. Богданова и Г. А. Водопьянова отмечают, что «нравственная оценка мечтателя у Достоевского двоятся, такая призрачная жизнь уводит от подлинной действительности, делает человека неспособным к реальной деятельности, но в то же время Достоевский подчеркивает ее громадную эстетическую ценность» [\[4, с. 92\]](#). Эта двойственность становится ключом к пониманию специфики конфликта.

Проблема соотношения идеала и реальности имеет глубокие философские корни. Однако прямое сопоставление «мечты» у Достоевского с классической метафизикой, например, с учением Платона об идеях, было бы некорректным. Если для Платона мир эйдосов («идей») являлся подлинной и единственно истинной реальностью, а эмпирический мир — лишь ее бледной тенью, то для героев Достоевского «мечта» — это не объективный идеал, а сугубо субъективное, внутреннее порождение сознания, зачастую болезненное и иллюзорное. Таким образом, конфликт у Достоевского происходит не между онтологическими уровнями бытия (как у Платона), а внутри самого человеческого сознания, разрывающегося между своими конструкциями и давлением внешнего мира.

Более продуктивным для анализа оказывается подход экзистенциальной философии. Концепт «пограничных ситуаций» К. Ясперса позволяет описать тот кризис, в котором оказываются герои Достоевского. Столкновение их болезненно-утопических «мечтаний» с неумолимой реальностью (для Раскольникова — это реальность совершенного убийства, для Подпольного человека — собственная несостоятельность) обнажает экзистенциальную основу человеческого бытия, ставя под вопрос все прежние жизненные смыслы. В такой ситуации иллюзорные конструкции рушатся, заставляя героя совершить выбор — в сторону дальнейшего саморазрушения или возможного прорыва к подлинности.

Специфику же самого «мечтательного» сознания, его способность творить собственную реальность, помогает прояснить Ж. Делез. В работе «Различие и повторение» философ оспаривает традиционную иерархию, где копия оценивается как «ложная» по отношению к оригиналу [6]. Делезовская «реверсия» означает, что симулякр, копия, не имеющая подобия оригиналу, обретает собственную реальность и созидательную силу. Для персонажей-мечтателей Достоевского это «размывание» границы между объективным и субъективным является ключевым: возникающий в их сознании «новый мир» обладает собственной убедительностью и интенсивностью, подменяя собой действительность и становясь основой для их поступков и трагедий.

Стефан Цвейг точно подмечал, что фантазии у Достоевского становятся нитями, связывающими читателя с «подлинной человечностью» через экзистенциальное одиночество [20]. Таким образом, конфликт мечты и действительности у Достоевского — это не просто литературный прием, но способ вскрытия фундаментальных противоречий человеческой природы и условий ее существования в мире.

Образ «мечтателя» в «Белых ночах» и характерность «подпольного человека»

Повесть «Белые ночи» и «Записки из подполья» представляют собой два различных, но взаимодополняющих варианта воплощения конфликта мечты и действительности, два типа героя, чье существование определяется разрывом с реальностью.

В «Белых ночах» Мечтатель конструирует идеальный мир, который рушится при столкновении с действительностью. Его фантазии являются не просто бегством, но формой сопротивления отчуждению индивида в индустриальном петербургском обществе. Погруженный в атмосферу романтического мировосприятия, Достоевский выработал особый метод художественного осмысления действительности через призму этого образа. В начале повести авторское предуведомление «Сентиментальный роман из воспоминаний мечтателя» задает программную романтическую парадигму текста.

Парадоксальная деталь характеризует Мечтателя, восьмилетнее пребывание в Петербурге сопровождается абсолютной отчужденностью от социальных контактов, тогда как предметом эмоционального взаимодействия становятся архитектурные объекты, природные элементы и даже детали интерьера. Образ «мечтателя» становится глубокой метафорой духовных затруднений русской интеллигенции XIX века, разрывающейся между просвещенческим разумом и религиозной традицией.

Существует скрытая связь между романтизмом раннего Достоевского и философскими размышлениями Ницше о «воле к власти» и «переоценке ценностей» [10]. Фантазии Мечтателя можно рассматривать как парадоксальное выражение его личности в условиях отчуждения. Его уход в мир грез — это не пассивная капитуляция, а активная, хотя и сугубо внутренняя, попытка утвердить свой собственный закон бытия в

противовес бессмысленной и безразличной реальности большого города [12]. В этом смысле его позиция предвосхищает бунт «подпольного человека» против «хрустального дворца» рационализма. Мечтатель интуитивно протестует против любой заданной извне схемы жизни, будь то социальные условности или законы логики, пытаясь силой воображения создать альтернативную реальность. Однако эта реальность, будучи продуктом изолированного сознания, лишена диалога с Другим и потому обречена на крушение, что и составляет глубоко антиромантический пафос повести Достоевского.

В «Записках из подполья» конфликт приобретает еще более обостренный, философски насыщенный характер. При анализе этой повести первостепенное значение приобретает концепт «подполья» как пространственного локуса генезиса образа «человека из подполья». Пространство подполья становится метафорой сознания, отчужденного от мира, но парадоксальным образом порождающего свои собственные реальности.

Подпольный человек обретает духовное «освобождение» не через этические императивы, но через абсолютизацию «свободы воли как таковой». Его протест направлен против абсолютной рационализации реальности, против попытки построить «хрустальный дворец», основанный исключительно на разуме. Аргументы Подпольного человека можно резюмировать следующим образом. Рациональные законы не являются единственными законами реальности. «Хрустальный дворец» не может удовлетворить всю природу человека, его стремление к свободе и независимости. Наука не в состоянии установить абсолютные законы развития человечества, поэтому рационалистическая утопия – не более чем иллюзия.

К. Н. Холоднова определяет сущность «подпольного человека» как внутренний раскол сознания [19]. В отличие от традиционного философского дуализма души и тела, этот раскол проявляется как разрыв между «Я» и миром. Герой, уединившись на сорок лет, погружается в «молчание», сосредотачиваясь на внутреннем мире. Он существует в сконструированной им «картине реальности», создавая через воображение второй план бытия. Эта субъективная реконструкция действительности становится механизмом сопротивления абсурду внешнего мира.

Таким образом, если Мечтатель из «Белых ночей» еще сохраняет связь с романтической традицией и его фантазии имеют эстетическую ценность, то Подпольный человек представляет собой следующий этап – крах романтического сознания, его переход в состояние тотального отрицания и саморазрушения. Оба образа, однако, иллюстрируют генеративную способность конфликта мечты и действительности порождать новые субъективные реальности.

Конфликт мечты и действительности в романе «Преступление и наказание»

Роман «Преступление и наказание» представляет собой одно из самых глубоких исследований конфликта между рациональной теорией и нравственной действительностью. Центральный герой, Родион Раскольников, становится воплощением трагического разрыва между мечтой о собственной исключительности, дающей право на преступление, и реальностью человеческого страдания и совести.

Внутренний монолог Раскольникова выстраивает духовный мир, полный противоречий и самоистязаний. Этот повествовательный прием служит не только экстернализацией психики героя, но и ключевым средством углубления сюжета и раскрытия основной темы. Как отмечают А. С. Труслова и Е. Е. Пенягина, «большая часть размышлений и разговоров с самим собой происходят в его коморке, в закрытом помещении, где его

никто не сможет услышать и осудить за его мысли. Изоляция отрицательно повлияла не только на его психическое состояние, но и на физическое» [17, с. 15]. Эта изоляция становится питательной средой для вызревания его теории.

Теория Раскольникова, коренящаяся в поклонении историческим «титанам» наподобие Наполеона, делит человечество на «обыкновенных» и «необыкновенных», наделяя последних правом трансгрессии моральных норм ради высших целей. Однако внешние события продолжают подрывать теорию. Вместо того чтобы стать «необыкновенным человеком», Раскольников после убийства старухи-процентщицы страдает тяжелым нервным расстройством. Через диалоговые сцены, например исповедь перед Соней, обнажаются логические изъяны его теории – он не может ответить на фундаментальный вопрос «кто вправе определять необыкновенное» и в конце концов признается, «Я себя убил, а не старушонку...».

Важнейшую роль в романе играет сновиденческая реальность. Сны систематически противопоставляются явью, а использование ретроспекций усиливает контраст нарративных перспектив. Сон об избии лошади становится не только символическим отражением уничтожения невинных жизней, но и содержит подсознательную моральную оценку собственного поведения героя. Многократное наблюдение во сне за «воскресшей старухой» свидетельствует о несостоятельности его теории в реальности – насилие не решает экзистенциальные дилеммы, а усугубляет раскол личности.

Раскольников оказывается в ситуации, которая в терминах экзистенциальной философии может быть описана как «пограничная» (К. Ясперс). Согласно Ясперсу, это кризисное состояние, при котором рушатся привычные жизненные опоры и перед человеком с неотвратимой ясностью встают фундаментальные вопросы существования: вины, страдания, смерти [5]. Для Раскольникова такой «пограничной ситуацией» становится не само убийство, а его последствия — мучительный распад личности, тотальная изоляция и крах его теории. Именно в этом экзистенциальном тупике, когда рациональные схемы доказали свою несостоятельность, для героя и открывается возможность подлинного выбора: окончательно погрузиться в саморазрушение или найти путь к искуплению через страдание и признание своей экзистенциальной вины не только перед законом, но и перед самой жизнью. Таким образом, «пограничная ситуация» у Ясперса позволяет описать не причину преступления, а его экзистенциальный результат, ставший для Раскольникова отправной точкой для мучительного поиска нового «Я».

Конфликт между мечтой и действительностью отражается здесь в «маргинализации» человека как морального существа, когда в крайних случаях реальность и сон пересекаются, а поведение человека в реальности сходится с миром мечты и становится абсурдным. «Лиминальная ситуация» имеет множество негативных последствий для личности, приводя к ее расколу, потере чувства реальности и идентичности.

Заключение

Проведенное исследование, построенное на последовательном анализе трилогии произведений — «Белые ночи», «Записки из подполья» и «Преступление и наказание», — позволяет сделать вывод о том, что конфликт между «мечтой» и «действительностью» является для Ф. М. Достоевского не просто одной из тем, но ключевым конструктивным принципом его художественного мира. Важнейшим результатом работы становится выявление логической эволюции этого конфликта, которая проявляется в трансформации типа главного героя.

Выбранные произведения демонстрируют три последовательные стадии развития «мечтателя»:

1. В «Белых ночах» конфликт носит романтически-созерцательный характер и разрешается через пассивный уход героя в иллюзорный мир, что сохраняет за его мечтой эстетическую ценность, но обрекает на нежизнеспособность.
2. В «Записках из подполья» мечта перерождается в идеологию тотального отрицания, а конфликт становится агрессивным и саморазрушительным, знаменуя тупик «подпольного» сознания, ведущего войну с рационализмом.
3. В «Преступлении и наказании» мечта обретает форму утопической теории, требующей практического воплощения. Столкновение этой теории с действительностью приводит к ее краху, который, однако, через страдание открывает путь к возможному возрождению героя.

Специфика этого конфликта у Достоевского заключается в том, что он порождает «третью сферу» – гибридное пространство сознания, где традиционные оппозиции реального и иллюзорного теряют свою силу. Как показал анализ, характер этой «сферы» радикально меняется по мере движения от одного произведения к другому: от относительно гармоничного мира грез Мечтателя к болезненной гиперрефлексии Подпольного человека и, наконец, к кошмарному бреду Раскольникова.

Таким образом, творчество Достоевского демонстрирует, что конфликт мечты и действительности — это динамическое, развивающееся явление. Его художественное исследование на материале предложенной трилогии открывает новые горизонты для понимания природы сознания, свободы и нравственности, раскрывая не только трагедию отдельной личности, но и кризис проектов переустройства жизни на отвлеченных, рационалистических началах.

Библиография

1. Агашина Е. Н. К проблеме двойников: два Миколки в романе Ф. М. Достоевского "Преступление и наказание" // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2009. № 2(6). С. 10-11. EDN: NDTUXL.
2. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Л.: Прибой, 1929. 300 с. EDN: XWWLBJ.
3. Беппер П. Л. A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. Нью-Йорк: Doubleday & Company, 1969. 240 с.
4. Богданова О., Водопьянова Г. Эволюция образа мечтателя в раннем творчестве Ф. М. Достоевского // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2001. № 3-5(23). С. 91-93. EDN: NUCBWB.
5. Голдман С. "The Psychology of Worldviews: Jaspers/Heidegger" [Электронный ресурс] // Presencing EPISTM: A Scientific Journal of Applied Phenomenology & Psychoanalysis. 2023. С. 1-28. URL: <http://episjournal.com>.
6. Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской (С. 3-7, 215-382), Э. П. Юровской (С. 9-215). СПб.: ТОО ТК "Петрополис", 1998. 384 с.; Науч. ред. Н. Б. Маньковская. EDN: TCNXLB.
7. Эзри Г. К. Идеи Платона и эйдосы Аристотеля в контексте постмодернистской философии // Nauka-Rastudent.ru. 2016. № 2. С. 2. EDN: VOQKHL.
8. Касаткина К. В. О некоторых особенностях психологии "подполья" в "Записках из подполья" Ф. М. Достоевского // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2014. № 1. С. 164-171. EDN: SDJDZL.

9. Лесевицкий А. В. Психосоциологический дискурс Ф. М. Достоевского в повести "Записки из подполья" // Редакционная коллегия. 2013. С. 47.
10. Лю Сэнлинь. "Сверхчеловек: Достоевский и Ницше" ["超人:陀思妥耶夫斯基与尼采"] // Вестник Юньнаньского университета (Социальные науки). 2023. Т. 22, № 2. С. 5-14.
11. Михалева А. А. Герой-двойник и структура произведения (Э. Т. Гофман и Ф. М. Достоевский): специальность 10.01.08 "Теория литературы. Текстология": диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Михалева Анастасия Андреевна. Москва, 2006. 248 с. EDN: NNZBLB.
12. Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом [Электронный ресурс] // Nietzsche.ru: академическая платформа. 2021. URL: <https://www.nietzsche.ru/works/main-works/idols/>.
13. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / под ред. Рункевича А. Н. [Электронный ресурс] // Nietzsche.ru. 2021. URL: <https://www.nietzsche.ru/works/main-works/zaratustra/runkovich/>.
14. Портнов Г. О. Поэтика "замкнутого пространства" в раннем творчестве Ф. М. Достоевского (на материале "Петербургской поэмы" "Двойник"): специальность 10.01.01 "Русская литература": диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Портнов Георгий Олегович. Самара, 2012. 240 с.
15. Пушкин А. С. Скупой рыцарь [Электронный ресурс] // Культура.РФ. URL: <https://www.culture.ru/poems/5566/skupoj-rycar>.
16. Скрипник А. В. "Записки из подполья" Ф. М. Достоевского: жанровая характеристика и особенности сознания героя // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 368. С. 27-33. EDN: PWHRX.
17. Трусова А. С., Пенягина Е. Е. Внутренний монолог в "Преступлении и наказании" Ф. М. Достоевского как художественный прием психологизма // Наука и Образование. 2022. Т. 5, № 2.
18. Фазиулина И. В. Сон и сновидение в раннем творчестве Ф. М. Достоевского: поэтика и онтология: дис. 2005. EDN: NNNBLN.
19. Холоднова К. Н. "Подпольный человек" как антропологический тип в творчестве Ф. М. Достоевского // Социум и власть. 2024. № 1(99). С. 32-45. DOI: 10.22394/1996-0522-2024-1-32-45. EDN: QHIAUW.
20. Цвейг С. Три мастера. Бальзак. Диккенс. Достоевский / пер. с нем. Г. А. Зуккау, В. А. Зоргенфрея, П. С. Бернштейна. Ленинград: Время, 1929. 185 с.
21. Цяо Цзинцзин. Анализ образа подпольного человека в "Записках из подполья": магистерская диссертация / Цяо Цзинцзин. Харбин: Хэйлунцзянский университет, 2016.
22. Fink B. "Table of Contents." The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance. Princeton University Press, 1995. Pp. vii-x. JSTOR. URL: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1jktrqm.2>.
23. Tonero G. Образ мечтателя в творчестве Ф. М. Достоевского: дис. University of Zagreb. Faculty of Humanities and Social Sciences. Department of East Slavic languages and literatures, 2024.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемый материал представляет собой набросок статьи, посвящённой вопросу о конфликте мечты и действительности в творчестве Ф.М. Достоевского. Говоря о значимости этого вопроса, автор справедливо подчёркивает, что «конфликт между «мечтой» и «действительностью» в творчестве Ф. М. Достоевского является не просто

одной из тем, но ключевым конструктивным принципом его художественного мира». Однако раскрытие избранной темы в рецензируемой статье порождает много вопросов и возражений. Непонятно, почему автор выбирает для конкретного рассмотрения именно те три произведения, названия которых указаны в подзаголовке. Являются ли они наиболее характерными для демонстрации значимости конфликта между мечтой и действительностью в творчестве Достоевского, или знаменуют какие-то принципиально важные периоды в развитии его мировоззрения, или заслуживают внимания по каким-то другим причинам, об этом автор не говорит в явном виде, в связи с чем замысел статьи остаётся для читателя не вполне понятным и даже производит впечатление случайности выбора конкретного художественного материала в качестве непосредственного предмета анализа. Далее, автор связывает проводимую им в работе методологию анализа не только с М.М. Бахтиным, что вполне естественно, но и с К. Ясперсом и Ф. Ницше, при этом из философского багажа Ясперса упоминается только концепт «пограничная ситуация» (давно являющийся «общим местом», хотя Ясперс в «Автобиографии», действительно, заявлял о своём авторстве), а каким образом рассматриваемый «конфликт» соотносится с творчеством Ницше, остаётся только гадать. Указание на несколько произведений последнего ничем не помогает, поскольку в них речь идёт о множестве самых разных вопросов, и зачем автор ссылается на них, непонятно. Следует отметить, что автор весьма свободно обращается с философской терминологией. Например, он пишет, что «конфликт между мечтой и действительностью, будучи одной из фундаментальных антиномий человеческого существования, имеет...». «Конфликт» и «антиномия» – далеко не одно и то же, и зачем в подобных случаях апеллировать к мнимо-учёным выражениям? Этот никак не помогает анализу заявленной темы, Ницше, Ясперс и «антиномии» к Достоевскому непосредственного отношения не имеют, а если имеют (вспомним книгу Л. Шестова), то эту связь следует раскрывать. Трудно вообще сказать, как автор в своём сознании связывает задачу анализа литературных произведений и философию, на основании представленного текста сделать какие-то определённые заключения на этот счёт трудно. Прочитаем следующий фрагмент: «Философская рефлексия проблемы развивалась параллельно с литературной. Если Платон в «Государстве» противопоставлял мир эйдосов эмпирической реальности, задавая метафизическую дихотомию, то экзистенциализм, в лице К. Ясперса, радикализировал подход...». «Мир эйдосов» Платона – это не «мечта», это как раз и есть подлинная реальность, как стремился продемонстрировать афинский философ. И почему только в «Государстве»? Комментировать ли «дихотомию»? Между «идеями» и «вещами» у Платона располагаются математические объекты, так что уже только поэтому никакой «дихотомии» нет. Наконец, после Платона и до Ясперса, которых разделяют более двух тысяч лет, никто и не пробовал «радикализировать»? Конечно, подобные «философские добавления» не помогают понять Достоевского. Одним словом, приходится констатировать, что заявленная тема остаётся в представленном наброске нераскрытой. Думается, однако, что автор способен вернуться к её предметному рассмотрению. Объём текста составляет менее 0,4 а.л., что оставляет возможности для продолжения работы над заявленной темой.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предмет исследования

Статья посвящена анализу специфики конфликта между мечтой и действительностью в

трех ключевых произведениях Ф. М. Достоевского: «Белые ночи» (1848), «Записки из подполья» (1864) и «Преступление и наказание» (1866). Предмет исследования четко сформулирован автором и представляет несомненный научный интерес. Особо ценным является подход к анализу данных произведений как «логической трилогии», демонстрирующей эволюцию образа «мечтателя» от пассивно-созерцательного ухода от реальности к попытке активного преобразования действительности согласно собственной теории.

Методология исследования

Методологическая база исследования представляется достаточно основательной и включает работы М. М. Бахтина, концепцию «пограничных ситуаций» К. Ясперса, философские идеи Ф. Ницше. Автор привлекает также концепции Ж. Делеза и современные литературоведческие исследования. Особенно продуктивным представляется использование экзистенциальной философии для анализа кризисных состояний героев Достоевского.

Однако методологическая часть могла бы выиграть от более подробного обоснования выбора именно этих теоретических подходов и более четкого объяснения их применения к конкретному материалу.

Актуальность

Актуальность исследования обоснована автором через необходимость «дальнейшего углубленного изучения механизмов формирования субъективной реальности» в произведениях писателя. Данная формулировка представляется несколько общей. Более убедительным было бы указание на конкретные лакуны в современном достоевсковедении, которые призвано заполнить данное исследование.

Тем не менее, выбранный ракурс анализа — рассмотрение конфликта мечты и действительности как «катализатора, порождающего уникальное гибридное пространство сознания» — действительно представляет исследовательский интерес и может способствовать более глубокому пониманию художественного мира Достоевского.

Научная новизна

Научная новизна работы заключается прежде всего в систематическом анализе эволюции конфликта мечты и действительности через призму трех последовательных произведений. Автор предлагает оригинальную типологию: от романтически-созерцательного характера конфликта в «Белых ночах» через агрессивное отрицание в «Записках из подполья» к трагической попытке практического воплощения теории в «Преступлении и наказании».

Ценным является введение концепта «третьей сферы» — гибридного пространства сознания, где реальность и иллюзия образуют качественно новое единство. Данная идея заслуживает дальнейшего развития в достоевсковедении.

Стиль, структура, содержание

Статья характеризуется высоким уровнем научного стиля изложения. Структура работы логична и последовательна: от теоретических оснований через анализ конкретных произведений к обобщающим выводам.

Однако в некоторых местах наблюдается определенная перегруженность

терминологическим аппаратом, что затрудняет восприятие. Например, фраза о том, что конфликт «трансформируется из романтического противопоставления в экзистенциальный поединок личности с абсурдом бытия» содержит слишком много сложных понятий без достаточного пояснения.

Анализ конкретных произведений выполнен на высоком уровне, особенно удачным представляется разбор «Записок из подполья» и роли пространства «подполья» как метафоры отчужденного сознания.

Библиография

Библиографический аппарат статьи включает 23 источника, что представляется достаточным для исследования подобного объема. Список включает как классические работы (М. М. Бахтин, К. Ясперс, Ф. Ницше), так и современные исследования. Положительно отметим присутствие зарубежных источников.

Однако можно отметить некоторые недостатки в оформлении библиографии: не все ссылки содержат полные выходные данные, встречаются электронные ресурсы без указания даты обращения.

Апелляция к оппонентам

Автор демонстрирует знакомство с различными точками зрения на проблему, цитируя работы О. Богдановой, Г. А. Водопьяновой, К. Н. Холодной и других исследователей. Однако полемический аспект работы мог бы быть развит более активно — автор скорее синтезирует существующие подходы, нежели вступает в научную дискуссию.

Особенно ценным представляется критический анализ попыток прямого сопоставления «мечты» у Достоевского с платоновским учением об идеях, где автор убедительно показывает некорректность такого сравнения.

Выводы, интерес читательской аудитории

Выводы работы логично вытекают из проведенного анализа и представляют определенную научную ценность. Выявление трехступенчатой эволюции образа «мечтателя» и концепция «третьей сферы» сознания могут быть востребованы в дальнейших исследованиях творчества Достоевского.

Статья будет интересна специалистам по русской литературе XIX века, философам, изучающим проблемы сознания и экзистенциальные вопросы, а также широкому кругу читателей, интересующихся творчеством Достоевского.

Общая оценка и рекомендации

Представленная статья является серьезным научным исследованием, выполненным на высоком профессиональном уровне. Автор демонстрирует глубокое знание материала и современного состояния проблемы.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Саяпин В.О. От процессуальной онтологии Симондона к инструментарию интраактивности Барад: метафизика индивидуации и ее практическое применение // Философская мысль. 2025. № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.9.75871 EDN: UFAWSH URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=75871

От процессуальной онтологии Симондона к инструментарию интраактивности Барад: метафизика индивидуации и ее практическое применение

Саяпин Владислав Олегович

ORCID: 0000-0002-6588-9192

кандидат философских наук

доцент, кафедра истории и философии; Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина

392000, Россия, Тамбовская область, г. Тамбов, ул. Интернациональная, 33

✉ vlad2015@yandex.ru



[Статья из рубрики "Рубежи и теории познания"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.9.75871

EDN:

UFAWSH

Дата направления статьи в редакцию:

13-09-2025

Аннотация: Настоящая статья посвящена исследованию продуктивного схождения двух ключевых для постгуманистической мысли проектов: процессуальной онтологии Жильбера Симондона и агентного реализма Карен Барад. Теория Барад предстает не только непосредственным продолжением, но и радикальной трансформацией симондонианского проекта, переводящей его из метафизической плоскости в эпистемологически и этически нагруженное поле практик. Демонстрируется, что метафизический каркас процесса индивидуации, разработанный Симондоном в противовес субстанциальной традиции, находит свое развитие и операционализацию в концептуальном аппарате Барад. Если Симондон предлагает онтологию становления, исходящую из доиндивидуального поля потенциалов и напряжений, то Барад разрабатывает для этой онтологии строгий эпистемологический и этический инструментарий, вводя концепты интраактивности, агентного сечения и нечеловеческой

агентности, что позволяет перевести абстрактные философские положения в плоскость анализа конкретных практик. Методологический подход исследования базируется на последовательном применении взаимодополняющих методов: от процессуальной онтологии Симондона, раскрывающей метафизику становления технического бытия через непрерывную индивидуацию, к инструментарию интраактивности Барад, которая позволяет операционализировать этот процесс через концепцию взаимного конституирования акторов в рамках «явления-аппарата». Такой синтез позволяет не только теоретически описать механизмы техносоциальной индивидуации в вычислительных средах. Он также предлагает практические рамки для анализа того, как материально-дискурсивные практики трансформируют саму ткань опыта, создавая новые режимы управления, которые действуют не через прямое принуждение, а через переконфигурацию условий возможности самого действия. Актуальность данного исследования определяется растущим интересом к неклассическим онтологиям, преодолевающим рамки корреляционизма и антропоцентризма. Новизна работы состоит в системном сопоставлении концепций Симондона и Барад, выявляющем не только их тематическую близость, но и отношение взаимного дополнения и преемственности. Такой анализ позволяет не только проследить связь между этими авторами, но и заложить основы для междисциплинарных исследований на пересечении философии, науки и искусства. В частности, Барад предлагает методологию работы с симондонианским «доиндивидуальным», основанную на этике ответственности, которая проистекает из признания соучастия человека в непрерывной реконфигурации мира. Именно этот синтез открывает новые перспективы для современной мысли в области новых материализмов и за ее пределами.

Ключевые слова:

Симондон, Барад, доиндивидуальное, трансиндивидуальное, индивидуация, квантовая механика, интраактивность, агентный реализм, интраакция, феномен

Введение

В последние годы гуманитарные и социальные науки демонстрируют растущий интерес к заимствованию концептов из естественнонаучных дисциплин, в особенности квантовой механики. Этот междисциплинарный тренд отражает поиск нового теоретического языка для описания сложности современного мира [\[1, с. 72, 2, с. 16, 3, 4\]](#), где традиционные бинарные оппозиции и детерминистские модели оказываются недостаточными. Ярким примером этой тенденции стал «агентный реализм» американского философа Карен Барад (род. 1956) [\[5, 6\]](#), предлагающей радикальное переосмысление взаимоотношений материи и смысла через призму квантовой теории [\[7, p. 935\]](#). В этом случае квантовая механика является не только объектом изучения, но и частью теоретического комплекса, который лежит в основе этого изучения. Поэтому Барад, опираясь на квантовую механику, разработанную датским физиком-теоретиком Нильсом Бором (1885–1962) и немецким физиком-теоретиком Вернером Гейзенбергом (1901–1976), развивает онтологию, в которой материя и дискурс взаимно конституируют друг друга через процессы «интраактивности», а именно через концепцию, преодолевающую классическое разделение на субъект и объект.

Однако, несмотря на широкое влияние и популярность этой концепции в постгуманитарных исследованиях, ее «квантовая валидность» или то, что соответствует

оригинальным идеям Бора и общепринятым интерпретациям квантовой механики, остается под серьезным вопросом. Детальный анализ показывает, что многие онтологические выводы Барад, и в частности, ее трактовка «феномена» или «явления» как базовой онтологической единицы, а также концепция «интраактивности» не находят убедительного подтверждения в философии Бора, который рассматривал феномены скорее как эпистемологические, а не онтологические конструкты. Кроме того, предлагаемая Барад интерпретация вступает в противоречие с другими признанными интерпретациями квантовой механики, включая «Копенгагенскую интерпретацию» (1927)^[8,9,10], «многомировую интерпретацию» Эверетта (1957)^[11] и «реляционную квантовую механику»^[12] Ровелли (1994). Это ставит под сомнение саму возможность прямого переноса квантовых принципов в социальную теорию без существенных спекулятивных допущений. Более того, это актуализирует поиск более релевантных онтологических оснований для социально-гуманитарного теоретизирования, свободных от проблем «квантовой метафоричности». Иными словами, идеи Барад глубоки, интересны и заставляют задуматься. Но, как и любое другое социальное теоретизирование, агентный реализм должен заслужить признание своей полезностью, а не квантово-механическим происхождением. Поскольку сегодня агентный реализм Барад не находит непротиворечивого обоснования ни в работах Бора, ни в рамках общепринятых интерпретаций квантовой механики.

В данном контексте возникает насущная необходимость в поиске альтернативного методологического фундамента, который сохранил бы эвристическую ценность постклассических подходов, но при этом опирался бы на более строгую и последовательную онтологическую основу. Такой фундамент может быть найден в процессуальной онтологии французского мыслителя философии техники и жизни Жильбера Симондона (1924–1989)^[13,14,15,16,17], которая предлагает систематическую философию становления, свободную от спекулятивных крайностей и квантовых метафор. Важнейшим понятием его метафизики является «индивидуация» – непрерывный процесс становления, в ходе которого возникают и трансформируются как психические, так и социальные и технические реальности. В отличие от статичных субстанциональных онтологий, симондонианский процессуальный подход описывает реальность как перманентное разрешение напряжений доиндивидуального поля потенциалностей и напряжений, где индивиды (физические, биологические, психические, технические и социальные) не существуют как готовые данности, а постоянно совместно конституируются через взаимные отношения. При этом, по мнению отечественного социального исследователя Е.Н. Ивахненко: «Вместо представлений о форме и формообразовании Симондон привносит мысль об операции, а в качестве одной из доминирующих характеристик материи – структуру. Согласно Симондону, всякое развитие реализуется через индивидуирующее действие (индивидуацию), которое есть операция рекурсивного преобразования структуры»^[18,с.108-109].

Особую ценность для анализа современной техносоциальной реальности представляет его теория «технических объектов», которые понимаются не как простые инструменты, а как полноправные участники процессов индивидуации, обладающие собственной эволюционной логикой и внутренней технической интенциональностью. Это позволяет преодолеть традиционный дуализм между «человеческим» и «техническим», «культурным» и «материальным», рассматривая их как взаимопроникающие аспекты единого рекурсивного^[19] и контингентного^[20,21] процесса становления. В этой связи концепт «трансиндивидуального отношения» у Симондона предлагает мощный аппарат для анализа коллективных измерений этого процесса, описывая, как техносоциальные

ассоциированные среды опосредуют формирование новых структур социальности и психического. Метафизика процесса Симондона предлагает надежный и строгий концептуальный аппарат для анализа современных вычислительных сред и цифровых технологий, где алгоритмы и платформы выступают не просто нейтральными инструментами, но активными агентами трансформации самого способа «бытия-в-мире». Этот концептуальный аппарат, включая такие понятия, как «трансдукция», «метастабильность» и «фазовые переходы» предоставляет точные аналитические инструменты для описания динамики техносоциальных систем без необходимости апелляции к спорным квантовым аналогиям. Кроме того, все это позволяет ухватить самую суть современной техносоциальной реальности. Она понимается не как набор готовых артефактов, а как перманентный процесс совместного становления человеческого и технического, в котором новые фазы индивидуации возникают через непрерывное взаимодействие с вычислительными средами и техническими объектами.

Цель данной статьи заключается в разработке методологического синтеза процессуальной онтологии Симондона и концепта «интраактивности» Барад, что позволит перевести дискуссию из плоскости спекулятивных заимствований естественнонаучных концептов в плоскость их операционализации для социально-гуманитарных исследований. Такой синтез предполагает не просто механическое объединение двух теоретических подходов, но их глубокую концептуальную переработку, в ходе которой сильные стороны каждого подхода взаимно усиливают друг друга. При этом такой подход позволяет не только критически оценить притязания «агентного реализма» на его соответствие квантовой механике, но и перевести дискуссию в практическое русло. А именно как концепция «интраактивности» может быть применена для анализа техносоциальной (трансиндивидуальной) индивидуации в цифровых средах, где материальные и дискурсивные практики взаимно конституируют друг друга. В результате работа вносит вклад не только в деконструкцию некорректных заимствований из естественных наук, но и в позитивную программу перевода философских концептов в методологический инструментарий для критических исследований техники и социума.

Индивидуация как основа процессуальной онтологии у Симондона

Философия XXI века все чаще сталкивается с вызовами, которые нельзя объяснить ни в рамках классического гуманизма, ни в рамках привычной науки. Искусственные нейронные сети, биотехнологии, климатический кризис, глобальные облачные платформы – все эти явления ставят под сомнение границы между человеком, природой и техникой, требуя принципиально нового категориального аппарата. Именно в этом контексте обретает новую актуальность призыв Симондона к фундаментальной трансмутации нашего подхода к бытию. Его концепция не только «пронизывает» физическую, биологическую, психосоциальную и техническую сферы, но и предлагает целостное переосмысление современных онтологических вызовов через «преодоление» кантовских границ разума. Кроме того, его центральный тезис, детально изложенный в работе «Индивид и его физико-биологический генезис» (1964)^[14] раскрывает ключевое различие между двумя обычно смешиваемыми смыслами бытия: бытием как таковым (исходной данностью) и бытием как индивидуализированным существованием. Критикуя традиционную философию за подмену онтологического исследования анализом уже готовых индивидуализированных форм, Симондон предлагает радикальную реформацию философского понимания – смещение акцента с отдельных сущих к непрерывному процессу индивидуации, предшествующему всякому оформленному существованию. Вот почему Симондон обращается к процессу онтогенетико-эпистемологического структурирования, который операционально приводит бытие и мышление в отношения

взаимной обусловленности через акт индивидуации. В этом синтезе метафизика и логика сливаются в единый метод, который не только выражает процесс индивидуации и позволяет осмысливать его применительно к онтогенезу [\[22,с.117\]](#), но и фактически становится самым онтогенезом, стирая традиционное разделение между познанием и бытием.

Отсюда следует, что Симондон подвергает радикальной критике всю предшествующую философскую традицию, сводящуюся к двум главным тенденциям: атомизму и гилеморфизму, которые оказываются «слепы» к реальности бытия до всякой индивидуации. Обе доктрины, пытаясь объяснить возникновение индивидуального, неявно предполагают уже «готового» индивида в качестве исходного пункта, тем самым совершая фундаментальную ошибку: они подменяют процесс его становления анализом готового результата. Атомизм, видящий в индивиде контингентное соединение изначально данных атомов, и гилеморфизм [\[17,р.312\]](#), объясняющий его через наложение формы на материю, мыслят бытие по образцу единого и индивидуального, игнорируя более глубокий, доиндивидуальный план реальности. В противовес этому Симондон предлагает сместить акцент с индивида на саму индивидуацию как процесс. Ключ к пониманию бытия, по его мнению, лежит не в поиске принципа индивидуации среди уже оформленных сущностей, а в признании изначально природы бытия как «доиндивидуального» [\[17,р.52-54\]](#) – метастабильного, заряженного потенциалами, аффективными силами и напряжениями поля. Задача подлинной философии состоит не в том, чтобы объяснять индивидуацию через индивида, а, напротив, познавать индивида через индивидуацию [\[14,р.22,17,р.24\]](#).

Такой подход позволяет выйти за рамки традиционной онтологии и раскрыть динамический характер становления, где бытие раскрывается не как статичная данность, а как непрерывная операция индивидуации. Именно в этом процессе коренится природа доиндивидуального бытия – источника всякой индивидуации. То есть бытия, которое по своей сути не является единым, а представляет собой множественность потенциалов и напряжений. Это немедленно ставит фундаментальный вопрос: «Каким образом мы можем осмыслить бытие, которое, будучи принципом индивидуации, само не может принимать форму индивида?». Если единство и тождество применимы лишь к «фазе» [\[17,р.31\]](#) следующей за актом индивидуации, то доиндивидуальное бытие необходимо понимать как более чем единство и более чем тождество [\[14,р.30\]](#). В этом смысле бытие не только находится в избытке над самим собой, но и оно является конститутивной силой мутации, избытком потенциалов, где становление предшествует стабильности. Именно поэтому это означает не переход между идентичностями, а фундаментальную открытость, содержащую в себе множественность несовместимых возможностей.

Поэтому для прояснения своей концепции Симондон обращается к термодинамическому понятию «метастабильности» [\[15,р.24\]](#). Это понятие, заимствованное из физики, идеально описывает состояние, которое его интересует: подобно переохлажденной воде, сохраняющей жидкость ниже точки замерзания и которая пребывает в состоянии ложного равновесия, где малейшее воздействие способно запустить процесс трансформации. Так и доиндивидуальное бытие есть система, насыщенная потенциальной энергией, требующей актуализации [\[17,р.60-65\]](#). Оно содержит гетерогенные несовместимые потенциалы, принадлежащие к разным измерениям существования. И именно эта внутренняя напряженность делает возможным сам акт индивидуации не как простое разворачивание готового принципа, но как творческое

разрешение имманентных противоречий бытия. В связи с этим доиндивидуальное бытие сохраняет себя исключительно через процесс дефазировки, а именно через понятие фундаментального изменения состояния, заимствующего свой смысл из термодинамики, но обретающего у Симондона онтологическое измерение. С одной стороны, дефазировка не просто предшествует фазам становления, а является условием их возможности, выражая саму природу бытия как не имеющей фазы. При этом фаза – здесь не внешнее явление и не диалектический момент, а аспект, возникающий благодаря удвоению бытия в акте индивидуации [\[13, p.159\]](#). С другой стороны, доиндивидуальное бытие как термодинамическая система, объединяющая разнородные состояния (лед и воду, жидкость и пар). В этом случае такое бытие по своей сути многофазно, и оно существует как напряженное единство несовместимых потенциалов, требующих разрешения. Возникновение индивида в доиндивидуальном бытии следует понимать именно как такое разрешение. То есть как появление посредника между ранее разделенными порядками величины (например, космическим и молекулярным в случае, например, растения).

Однако индивидуация никогда не производит лишь индивида. Она всегда порождает и его ассоциированную среду (индивид-среду), возникающую одновременно с ним [\[17, p.67-72\]](#). В результате индивид есть лишь частичный результат операции непрерывного процесса индивидуации, который постоянно разрешает противоречия (несовместимости) между различными уровнями нашего существования (биологическим, психическим, социальным) и этот процесс никогда не завершается окончательно. В этой связи становление, понимаемое как дефазировка, есть не внешнее воздействие на бытие, а есть его имманентное измерение и способ существования. Поэтому бытие, находясь в различных фазах индивидуации, всегда сохраняет «резерв становления» и при этом оставаясь больше, чем единство. Именно этот избыток потенциала, или доиндивидуальный заряд, и приводит Симондона к смене терминологического горизонта: от субстанции и формы к информации, резонансу, порядкам величины и энергии, открывающим путь к кибернетически вдохновленной онтологии отношений. При этом Симондон не отвергает традиционные философские понятия, но радикально переосмысляет их. Форма и материя более не мыслятся как статичные компоненты аристотелевской гилеморфической схемы, а понимаются как операторы динамического процесса или, по-другому, «силовые» аспекты системы, находящиеся всегда в напряжении.

Форма, в частности, утрачивает роль внешнего принципа индивидуации, превращаясь в «информацию» [\[17, p.32\]](#) не в смысле передачи данных, а как необратимый вектор формообразования, имманентный самому процессу становления. Этот сдвиг позволяет рассматривать индивидуацию не как наложение формы на пассивную материю, а как модуляцию, в которой оба термина активны и взаимно обусловлены. Яркой иллюстрацией служит пример формования кирпича из глины [\[14, p.37-49\]](#). Здесь глина не является инертной субстанцией, а представляет собой материальный носитель, обладающий имманентным потенциалом к деформации. Этот потенциал обусловлен ее внутренними физико-химическими свойствами, такими как коллоидная структура и связность, которые детерминируют ее восприимчивость к внешним воздействиям. Форма, в свою очередь, понимается не как внешний и произвольный шаблон, навязываемый материалу, а как морфогенетический принцип, граница, которая направляет и канализирует внутренние энергетические преобразования материала. Поэтому процесс индивидуации кирпича может быть описан как энергетическая система, в которой материя и форма выступают не как оппозиционные или чуждые друг другу категории, а как совместно конституирующие и взаимодетерминирующие силы, участвующие в едином процессе

модуляции. Данный онтологический подход утверждает примат процесса становления («индивидуации») над статичным состоянием бытия («индивидом»).

Необходимо подчеркнуть: бытие, согласно логике Симондона, обладает не статичным единством идентичности, а «трансдуктивным единством»^[17, p.31] или, по-другому, способностью к непрерывному становлению через разрешение внутренних напряжений. Это единство проявляется не как неизменная субстанция, а как процесс, в котором каждая фаза становления служит основой для следующей фазы. Все это подобно росту кристалла, где каждый новый слой формируется на основе предыдущего слоя. Трансдукция, понимаемая как операция распространения активности и структурирования от точки к точке, становится универсальным принципом, описывающим индивидуацию в любых фазах: физической, биологической, ментальной или социальной^[17, p.32]. Поэтому бытие существует не в устойчивых структурах, а в актах их непрерывного обоснования и преобразования. Этот подход радикально меняет традиционную эпистемологию: вместо поиска условий возможности познания (как у Канта) мысль должна сопровождать сам процесс становления сущего. Познание возникает не из предзаданного субъекта, а как фаза индивидуации, где мысль и объект совместно конституируются в едином процессе. Философская традиция, фокусируясь на готовых результатах, забывала об операции их производства. Симондон же призывает вернуться к этому забытому измерению, к доноэтической диаде напряжений и потенциалов, где еще нет разделения на мысль и бытие, но есть лишь динамика их взаимного оформления.

Следовательно, Симондон радикально переосмысливает проблему познания, отказываясь от кантовского разделения на априорные формы чувственности и апостериорную материю. Вместо противопоставления субъекта и объекта он обращается к их общему источнику – «примитивной реальности»^[17, p.264], из которой они совместно возникают в процессе индивидуации. Знание оказывается не наложением предзаданных структур на мир, но продолжением изначальной индивидуации, в которой мысль и бытие еще не разделены. В результате основания познания следует искать не в трансцендентальном субъекте, а в онтогенезе, где происходит взаимное опосредование субъекта и объекта. Этот шаг позволяет преодолеть дихотомию субъективизма и объективизма, переводя исследование из эпистемологической плоскости в онтологическую. В этой связи важным становится тезис о том, что познание индивидуации возможно только через участие в ней. Как полагает Симондон, мы не можем в привычном смысле термина знать индивидуацию, а мы можем только индивидуировать, индивидуируя себя и индивидуируясь внутри себя^[17, p.36]. Это требует замены традиционной логики готовых терминов на трансдуктивную логику процесса, где мысль следует за бытием в его становлении. Трансдукция – одновременно и онтологический принцип (как рост кристалла), и метод мышления, адекватный генетическому подходу. В этом смысле метафизика и логика сливаются: мысль не отражает бытие, но является его продолжением, а само мышление оказывается фазой индивидуации. Эта позиция сближается с идеями Спинозы, где мысль и протяженность суть два атрибута одной субстанции. Так, у Симондона мысль и бытие – это две стороны единого процесса трансдукции.

Вот почему Симондон заменяет вопрос об условиях возможности знания вопросом об индивидуации знания. Легитимность мышления обеспечивается не соответствием предзаданным критериям, а его аналоговой природой: операция познания параллельна операции бытия. Описание реальности оказывается достоверным не потому, что следует правилам, а потому, что участвует в описываемом процессе. Это самообоснование через совместное становление и есть суть трансдуктивного метода. То есть не представление

мира, а продолжение его индивидуации в мысли. В этом случае Симондон развивает тонкое понимание аналогии как метода, адекватного онтогенезу. В отличие от платоновского подхода, где аналогия устанавливается через сходство операций независимо от онтологической общности (как например, в «Софисте» аналогия рыбака с софистом) [\[14, p.264\]](#), Симондон настаивает на строгом определении: аналогический акт есть перенос не терминов, а оперативных отношений. Однако он предостерегает против поверхностного использования аналогии, примером чему служит ранняя кибернетика, отождествлявшая живые системы с автоматами на основе чисто функционального сходства [\[14, p.26\]](#). Такой редукционизм, по его мнению, игнорирует конкретную фазу индивидуации и сводит богатство операций к упрощенным схемам.

Вместе с тем аналогическое знание у Симондона устанавливает глубокую связь между операциями реальных существ и операциями самой мысли, образуя отношения параллелизма. Этот метод обретает имманентную легитимность не через внешние критерии, а через совместное участие в трансдуктивной операции реальности [\[17, p.33\]](#): возможность мыслить область бытия через аналогию указывает на то, что эта область действительно является полем становления, где мысль и бытие совместно конституируются. В итоге мышление не возвышается над реальным, но следует его внутренним операциям, раскрывая их логику изнутри.

В данном контексте Симондон радикально расходится с гегелевским отождествлением «рационального» и «реального». Если для Гегеля движение бытия есть движение «Духа», то для Симондона мысль должна улавливать реальные операции становления, а не подменять их концептуальными конструкциями. Его уверенность в силе мысли основана не на спекулятивном превосходстве разума, а на способности мысли участвовать в онтогенезе. Именно это позволяет избежать редукции реальности к чисто понятийным отношениям и сохранить верность ее процессуальной природе. Поэтому Симондон подвергает радикальной критике гегелевскую диалектику, противопоставляя ей свою теорию «индивидуации». Если Гегель видит в становлении лишь моменты в развертывании «Духа», сводя все многообразие реальности к логике отрицания, то Симондон настаивает на фазовом характере бытия, где доиндивидуальное напряжение между несовместимыми, но не противопоставленными потенциалами играет ключевую роль. Тожество мышления и бытия у Симондона основано не на примате мысли, как у Гегеля, но на трансдуктивной природе самого бытия, где мысль возникает из его недр и следует его операциям, а не конструирует его извне. При этом Симондон сознательно избирает физическую область как парадигматическую для изучения индивидуации, поскольку именно в ней операция становления сущего проявляется наиболее фундаментально.

Эта парадигма основана не на простом заимствовании научных моделей, но на онтологическом признании конституирования физических индивидов [\[17, p.319\]](#), таких как кристаллы или частицы, в качестве образцовых процессов индивидуации. При этом сама физика с ее способностью трансформировать абстрактные теории в конкретные операциональные реальности демонстрирует конструктивный метод, аналогичный тому, что требуется для мысли, следующей за становлением бытия. Поэтому эпистемологический и онтологический уровни, таким образом, оказываются неразделимы: изучение процесса индивидуации предполагает не только наблюдение за физическими превращениями, но и усвоение метода, которым физика конституирует свой объект. В рамках этого метода теория и практика, абстракция и конкретное взаимно обуславливают друг друга, и это взаимодействие происходит в исторически

образовавшемся поле практического конструктивного опыта. В этом случае философия индивидуации заимствует у физики не готовые модели или законы, но саму парадигму операционального становления. Она исследует, как физика конституирует своего индивида через континуистские и дискретные теории, выявляя эпистемологическую роль и феноменологическое содержание этого понятия. Этот анализ служит исходной точкой для трансдуктивного переноса: от простого (физического) к сложному (биологическому, психическому и трансиндивидуальному) [\[17, p.319\]](#), что соответствует последовательным дефазировкам бытия.

Однако такой перенос не является редукцией высшего к низшему, а это конструктивное усложнение операциональной схемы. Физическая парадигма остается элементарным образцом, но ее транспонирование в другие уровни индивидуации требует учета специфики каждого уровня, а также добавления новых измерений, которые не сводимы к физическому базису. В итоге философия индивидуации строится как движение самой реальности: она переходит от кристаллизации к органической жизни, от психики к коллективным формам, сохраняя при этом изначальную аналогию. Как кристалл растет через наложение молекул, так группа возникает как «синкристаллизация» индивидов. Этот метод позволяет ухватить единство становления без стирания различий между уровнями бытия не через упрощение, а через прослеживание операций, которые, усложняясь, порождают новые режимы существования.

Симондон предлагает принципиально иной взгляд, согласно которому психическая и коллективная фазы становления индивида возникают не последовательно, а в неразрывном единстве. Этот подход позволяет ему преодолеть традиционные для классической социологии и феноменологии иерархические модели, где социальное и психическое часто представляются как обособленные уровни реальности. Вместо этого Симондон настаивает на том, что человеческое сущее изначально характеризуется двойственным вектором развития [\[15, p.36\]](#): оно одновременно обращено вовнутрь, формируя свой внутренний мир, и вовне, вступая в отношения с коллективом. Такой «разворот» становится возможным благодаря отказу от понимания индивида как замкнутой монады. Симондон демонстрирует, что психическая жизнь не может обрести устойчивость в изоляции. Для своей стабилизации она с необходимостью должна быть выражена вовне через язык, символы и жесты, которые по своей природе являются трансиндивидуальными. Именно поэтому он утверждает, что не существует готового психического индивида, а есть лишь непрерывный процесс психической индивидуации, который всегда уже ориентирован на коллективное. Поэтому трансиндивидуальное у Симондона предстает не как сфера, поглощающая отдельное существование, а как особая реальность, в которой индивиды, сохраняя свою уникальность, совместно порождают новые формы бытия [\[15, p.200-202\]](#). В отличие от классических теорий intersубъективности, эта реальность не является ни простой совокупностью индивидуальных сознаний, ни жесткой надындивидуальной структурой. Она функционирует как динамическое поле отношений, в котором происходит взаимная трансформация участвующих индивидов и их индивид-сред. Таким примером может служить научное сообщество: оно существует как такое энергетическое и смысловое поле, которое не просто объединяет исследователей, но и генерирует идеи, невозможные для изолированного сознания. Иными словами, трансиндивидуальное – это своего рода резервуар, питаемый аффектами, творческими импульсами и напряжениями между живыми существами. Оно является условием и результатом их совместного становления. Однако, постоянно выходя за пределы любого индивидуального опыта, это трансиндивидуальное не растворяет его в безличном целом.

Согласно разработанной Симондоном «процессуальной онтологии», трансиндивидуальность возникает в результате динамического взаимодействия противоположных начал, между которыми складываются сложные отношения «взаимного обусловливания». Это взаимодействие порождает особое пространство становления, в котором непрерывно преобразуются как индивидуальное, так и коллективное. Яркой иллюстрацией может служить ситуация морального выбора, где противостояние ценностей (добра и зла) порождает не просто конфликт, а творческое напряжение, требующее продуктивного разрешения. Подобный взгляд предполагает многоуровневую структуру реальности. То есть в такой реальности фазовые процессы индивидуации разворачиваются одновременно в горизонтальной (техносоциальной) и вертикальной (онтологической) плоскостях. Такой подход предлагает новые возможности для осмысления феномена веры в современности и формирования актуальных мировоззренческих ориентиров. В данном ракурсе трансиндивидуальные отношения предстают как непрекращающийся процесс трансформации, который можно определить как «перманентное обновление социального». Ключевая роль в этой системе принадлежит точке пересечения индивидуального и коллективного, которая служит одновременно источником и результатом трансиндивидуальных процессов. Именно в этой зоне взаимодействия происходит постоянное переосмысление и преобразование человеческой личности и социальных структур.

Важно подчеркнуть, что в онтологии Симондона трансиндивидуальные отношения активным образом опосредуются техническими объектами, которые усиливают и развивают психосоциальную сплоченность. Технический объект или система предстает в его теории полноправным участником онтологических процессов, наделенным собственной «технической индивидуальностью», внутренней логикой развития («конкретизацией») и способностью встраиваться в трансиндивидуальные отношения, занимая промежуточное положение между человеком и миром. Поэтому Симондон предлагает рассматривать технический объект не в качестве застывшей вещи, а в качестве становящегося единства, обладающего собственной внутренней историей развития.

В ходе своей эволюции технические объекты (системы) проходят этап конкретизации, выражающейся в увеличении функциональной взаимозависимости их составных частей. Данный процесс отличается несколькими ключевыми характеристиками. Прежде всего, это переход от «абстрактного» к «конкретному». В этом случае техническая эволюция предстает как движение от первоначальной разобщенности компонентов к целостной архитектуре, где каждый элемент выполняет полисемантические функции в рамках единого ансамбля. То есть конкретизация понимается как признак совершенства системы, в то время как абстрагирование трактуется как распад функциональных отношений, то есть возврат к механистическому соединению обособленных модулей. Во-вторых, формируется «внутренний резонанс», способствующий усилению синергетического эффекта [\[13, p.48-52\]](#): элементы технического объекта вступают во взаимодействие по принципу взаимного усиления, что снижает энергетические затраты и минимизирует структурные противоречия. В-третьих, происходит обретение онтологической самостоятельности, в результате которого конкретизированный объект перестает быть простой совокупностью деталей. Он преобразуется в технического индивида, обладающего собственной логикой функционирования. Его «целостность» проявляется не в изоляции от окружения, а в способности сохранять внутренние связи при активном взаимодействии со своей ассоциированной средой [\[13, p.60-63\]](#).

Следовательно, технический объект, как результат технической индивидуации,

представляет собой не конечный продукт, а связующее звено в бесконечной, разветвленной и нелинейной сети трансдуктивных процессов. Его «возврат» направлен не в прошлое, к исходной точке, а в будущее в качестве условия и предпосылки для следующего этапа становления. Бытие техники заключается в постоянном участии в этом потоке, где прошлое трансдукции материализовано в ее структуре, а будущее заключено в порождаемых ею новых напряжениях. Бесспорно, проницательность Симондона находит поразительное подтверждение в современных технологиях: он предугадал не только развитие эволюционной биологии, но и появление глобальных компьютерных систем, выступив провидцем в философии техники. Однако сегодня его главная ценность заключается в пересмотре социальной субъектности: онтология Симондона бросает вызов устоявшимся представлениям о природе идентичности и коллективности в цифровую эпоху, заставляя переосмыслить основы человеческого существования в мире.

Интраактивность: от метафизики процесса к его материальному осуществлению

Итак, квантовая механика совершила радикальный разрыв с классическими представлениями, введя фундаментальный принцип неопределенности и контингентности в саму ткань реальности. В отличие от четко определенных траекторий классических частиц, квантовый объект существует в состоянии принципиальной размытости, где его «положение» и «импульс» не могут быть одновременно точно заданы. Это не недостаток наших измерительных приборов, а фундаментальное свойство природы, выраженное соотношением неопределенностей Гейзенберга. Проще говоря, в микромире пара свойств («положение» и «импульс») не могут быть одновременно точно определены согласно этому принципу неопределенности. Эта несовместимость проявляется не в повседневном опыте, где мы видим частицы в конкретных местах, а в самом процессе измерения. Попытка измерить один параметр (например, импульс) мгновенно и необратимо разрушает ранее полученную информацию о другом (положении), возвращая систему в состояние неопределенности. Именно это фундаментальное ограничение, при котором экспериментатор вынужден выбирать между взаимоисключающими вариантами описания, и получает свое глубокое философское осмысление в концепции «дополнительности» Нильса Бора [\[23, p.84-85\]](#), возводящей принципиальную несовместимость измерений в ранг краеугольного камня всей теории. Например, несовместимые описания волны и частицы не противоречат, а дополняют друг друга, давая полную картину.

Поэтому, в отличие от подходов, делающих акцент на математическом формализме, Бор подчеркивает, что сама природа реальности требует от нас признать, что кажущиеся несовместимые виды информации не могут быть связаны друг с другом обычным способом, но могут рассматриваться как «дополняющие» друг друга. В связи с этим свойства вроде «положения» и «импульса» не являются абсолютными, присущими частице самой по себе. Они актуализируются и получают смысл лишь в неразрывной связи с конкретным экспериментальным контекстом, с выбором макроскопического прибора, который исследователь заранее настраивает на измерение одного и исключает возможность измерения другого. То есть исследователь выбирает контекст (что измерять: «положение» или «импульс») и этот выбор определяет, какое свойство проявится. Это и есть радикальная контекстуальность, которая означает, что мы не можем говорить о том, чем является электрон, в отрыве от того, как мы его изучаем. В результате дополнительные пары свойств описывают не саму реальность, а наши различные взаимоисключающие, но равно необходимые взаимодействия с ней, рисуя исчерпывающую картину лишь в своей совокупности.

В итоге суть подхода Бора – это в первую очередь эпистемологическая позиция, раскрывающая пределы нашего знания и определяющая условия, при которых мы можем осмысленно говорить о квантовых объектах. Однако Барад радикализирует этот контекстуализм, выводя его за рамки эпистемологии: в ее интерпретации квантовые свойства лишены смысла вне конкретного акта измерения, поскольку именно измерение онтологически конституирует сами эти свойства. То есть Барад заимствует идеи Бора и делает радикальный онтологический вывод: это вопрос не о том, как мы познаем, а о том, как устроена сама реальность. При этом неспособность одной и той же измерительной установки одновременно измерять взаимодополняющие свойства приводит Барад к следующему выводу. «Бор строит свою постньютоновскую систему на основе квантовой целостности или неразделимости, то есть отсутствия внутреннего различия между объектом и средствами наблюдения»^[5,p.196]. Это фундаментальное единство, а не производное разделение и становится отправной точкой для нового понимания реальности.

Таким образом, если у Бора есть заранее данные объект и измерительный аппарат, которые взаимодействуют, то у Барад ничего заранее не дано. Объект и измерительный аппарат возникают как отдельные сущности только внутри и благодаря самому акту измерения. Это интраакция (внутри-действие) и создает сами «компоненты» (объект и измерительный аппарат). Поэтому, согласно Барад, свойства рождаются не в частице, а в самом феномене (первичной и неразделимой реальности) как неразрывном единстве объекта и измерительного аппарата. То есть этот подход, укорененный в формализме квантовой запутанности, постулирует, что объект и измерительный аппарат не могут быть описаны как независимые сущности, образуя вместо этого целостную систему, где их свойства возникают только по отношению друг к другу. При этом такая ситуация имеет смысл только в том случае, если используется жесткий измерительный аппарат с неподвижными частями. И более того, это измерение уже относится не к независимому существующему объекту, а к свойству самого феномена (phenomenon)^[6,p.814] – онтологической связи между объектом и измерительным аппаратом. Иными словами, феномен – это неразделимое единство («квантовая запутанность») объекта, измерительного аппарата и условий измерения.

Следовательно, «феномены» – это не только наше знание о взаимодействии, но и еще реляционная реальность, или, по-другому, онтологически первичные отношения, отношения без предшествующих элементов^[6,p.815]. Отсюда следует, что «дополнительность» у Бора, выраженная в приписывании комплементарных свойств объекту, существующему независимо от конкретного экспериментального взаимодействия, является некорректным. В результате все это ведет к фундаментальному выводу: реальность конституируется через взаимоотношения, а не состоит из заранее данных сущностей, что делает сам акт измерения актом совместного творения измеряемого мира, где онтологическая неразрывность является основой «комплементарности»^[5,p.309]. Поэтому этот подход радикально выходит за рамки эпистемологии^[24], приобретая онтологическую весомость. Вместе с тем, согласно агентно-реалистической теории Барад, материя – это не статичная субстанция, а динамичный процесс интраактивного становления, то есть внутренне-присущей ей активности, которая делает ее сгустком агентности. Именно в этом процессе непрерывной материализации, стабилизации и дестабилизации феномены как наименьшие материальные единицы обретают свою значимость. Как отмечает Барад, материя не отсылает к сущностным, неизменным свойствам абстрактных, независимо существующих объектов. Скорее, материя отсылает к феноменам в их непрерывной

материализации [\[25,с.66\]](#).

В итоге свойства квантового объекта возникают не относительно экспериментального контекста, как у Бора, а непосредственно из самого феномена – онтологически первичного состояния запутанности, где компоненты неразличимы. Именно это фундаментальное единство, в котором материя понимается как непрерывное действие, заставляет пересмотреть сами основы нашего восприятия реальности. Поэтому, согласно радикальной онтологии Барад, квантовая механика требует отказа от «метафизики индивидуализма» [\[5,р.262\]](#) – ньютоновского представления о мире как о совокупности отдельных объектов с предзаданными свойствами. Вместо этого реальность фундаментально состоит из феноменов – неразделимых целостностей, внутри которых посредством «агентных внутри-действий» (agential intra-actions) конституируются сами границы и свойства всех компонентов, включая условное разделение на объект, измерительный аппарат и условий измерения. Как утверждает Барад, практики установления границ создают объекты, субъекты и другие различия [\[5,р.93\]](#), что полностью нивелирует традиционные дуализмы.

Итак, согласно позиции Барад, ни наблюдаемый объект, ни измерительная аппаратура, ни исследователь не существуют независимо до момента осуществления интраакции. Именно этот процесс лежит в основе самой возможности их возникновения и определения их свойств. В этом случае через специфические интраакции внутри феномена происходит размежевание между наблюдаемым объектом и агентностью наблюдения. В отличие от классического понимания взаимодействия, концепт «интраакции» по оценке Барад, предполагает фундаментальный пересмотр онтологических предпосылок [\[6,р.815\]](#): границы и характеристики компонентов феноменов обретают определенность исключительно в ходе конкретных интраактивных процессов. Барад уточняет, что механизм этого процесса, а именно конкретная интраакция, включающая материальную конфигурацию измерительного аппарата, инициирует так называемый «агентный разрез». В отличие от картезианского дуализма субъекта и объекта, этот разрез производит ситуативное разделение внутри феномена локально, снимая его онтологическую неопределенность. Поскольку элементы феномена не предзаданы, а возникают в результате интраакций. И поэтому именно интраакции создают условия для ситуативной дифференциации, порождая «внешнее» внутри феноменального единства. В результате понятие «агентной отделимости», введенное Барад, обладает фундаментальной методологической и онтологической значимостью, поскольку оно ставит условия возможности объективности за пределами классической дихотомии наблюдателя и наблюдаемого. Более того, именно агентный разрез конституирует локальную причинно-следственную структуру внутри феномена, распределяя роли между «агентностью измерения» (которая трактуется как эффект) и «измеряемым объектом» (интерпретируемым как причина).

Иными словами, если классическое понятие «интеракции» исходит из предсуществования независимых сущностей, способных к взаимовлиянию, то концепт «интраакции» радикально трансформирует саму природу каузальности. Он отвергает традиционную модель, в которой отдельные сущности вступают в причинно-следственные отношения, и подрывает метафизику индивидуализма – представление о том, что реальность состоит из заранее данных индивидов, существующих в дискретных пространственно-временных рамках. В рамках «агентно-реалистской онто-эпистемологии» Барад, стирающей границы между этикой, онтологией и познанием, «индивиды» не являются исходными элементами бытия. Они материализуются исключительно в процессе интраакций. То есть, сама возможность проведения различий

между сущностями возникает лишь внутри феноменов, без какого-либо допущения об их априорном или независимом существовании. Индивиды не предзаданы и не обладают самодостаточной природой. Они есть не что иное, как реляционные эффекты, возникающие в непрерывно реконфигурируемой ткани материально-дискурсивных практик. Поэтому интраакция становится ключевым механизмом конституирования реальности, процессом, в котором различия не обнаруживаются, а активно производятся. Следовательно, концепт «интраакций» предполагает не просто уточнение, а радикальную переработку традиционного понимания каузальности, замещая ее идеей имманентного и ситуативного производства причинно-следственных связей в процессе материально-дискурсивных практик.

Именно в этом процессе измерения, или, по-другому, материально-дискурсивных практиках, возникают и смыслы, и сама материальность. При этом, по мнению Барад, физический и концептуальный аппараты образуют «недвойственное целое» [\[5, p.196\]](#), акт сотворения мира, который одновременно проводит границы (что есть объект, что есть измерительный аппарат) и наполняет смыслом понятия. В результате свойства не просто зависят от контекста измерения, а они онтологически определяются через конкретные конфигурации феноменов, что придает телесность самому значению и опровергает «независимое существование слов и вещей» [\[5, p.107\]](#). Это приводит к следующему фундаментальному выводу. Ничто не существует до акта измерения, а реальность есть непрерывный процесс становления, в котором материя и смысл сплетены в неразрывное целое.

Таким образом, Карен Барад предлагает радикальное онтологическое прочтение идей Бора и Гейзенберга, выходящее за рамки их первоначального эпистемологического контекста. Если эти физики-теоретики видели в «дополнительности» ограничение познания, то Барад считает, что это фундаментальное свойство самой реальности, где феномены являются онтологически первичными отношениями. Эта позиция ложится в основу ее собственной философской системы – «агентный реализм», представляющий собой неразрывную «онто-этико-эпистемологию». При этом в этой философии измерительные аппараты являются материально-дискурсивными: они перформативно производят определенные смыслы и материальные конфигурации (например, частицы), одновременно исключая другие (например, волны), что делает саму материю активным, значимым участником становления мира. Поэтому реальность не зависит от человеческой интенциональности, является продуктом «запутанных интраакций», а именно результатом непрерывного процесса реконфигурации, в котором человеческие и нечеловеческие силы вовлечены в распределенные отношения взаимной обусловленности. Здесь человек позиционируется не как внешний по отношению к миру наблюдатель, чье сознание автономно, а как неотъемлемый и внутренне присущий элемент самого динамического и становящегося целого. Его присутствие и агентность (способность к действию и взаимодействию) сохраняют свою фундаментальную важность. Однако они понимаются не как нечто отдельное и суверенное, а как свойства, распределенные и растворенные внутри запутанной сети человеческих и нечеловеческих сил, которые совместно производят реальность. Стало быть, такой подход смещает акцент с исследования готовых объектов на анализ процессов их материализации и те этико-политические последствия, которые влекут за собой конститутивные исключения, возлагая на нас ответственность за тот мир, который мы совместно творим своими практиками.

Индивидуация и интраактивность: сравнительный анализ онтологических проектов

Современная философия, преодолевая наследие субстанциального мышления, ищет новые языки для описания техносоциальной реальности как динамического и незавершенного процесса. В авангарде этого движения находятся онтологические проекты Симондона и Барад, чьи концепции «индивидуации» и «интраактивности» бросают вызов самим основаниям классической метафизики. Оба мыслителя радикально порывают с идеей предсуществующих самотождественных сущих, будь то субъект, объект или природа. Вместо этого они предлагают исходить из первичности становления над бытием, рассматривая любую устойчивую форму как временный и локальный результат непрерывных процессов взаимодействия, напряжений и дифференциаций. Их работы, проистекающие из интеллектуальных традиций: кибернетики, биологии и квантовой физики, сходятся в едином критическом импульсе, а именно в деконструкции «корреляционизма» и «антропоцентризма» и утверждении не нейтральной, продуктивной роли материальности в конституировании мира.

Несмотря на общую процессуальную установку, Симондон и Барад предлагают различные онтологические инструментариумы для анализа этого становления. Если Симондон через понятие «трансдукции» описывает процесс разрешения напряжений в «доиндивидуальном» поле, порождающий индивида и его среду как две стороны одной медали, то Барад, вводя термин «интраакция», акцентирует неразделимость «действующего» и «среды» в момент их взаимного конституирования внутри «феномена». В результате сравнительный анализ их проектов позволяет не только выявить точки схождения в отрицании классических дуализмов, но и прояснить ключевое различие: движение мысли от напряжения к его разрешению у Симондона и перформативное осуществление нераздельной дифференциации у Барад. Этот «диалог» оказывается крайне продуктивным для построения метафизики, способной адекватно описать сложность техносоциальных сред, где человек, технологии и материальность взаимно порождают друг друга.

Итак, фундаментальным совпадением проектов Симондона и Барад является их радикальный отказ от базовых предпосылок классической европейской метафизики. Оба мыслителя последовательно ниспровергают модель репрезентационизма, согласно которой познание есть отражение заранее данной реальности в сознании автономного субъекта. Для них познание – это не пассивное созерцание, а форма активного, материального вовлечения в мир. Барад, исходя из квантовой механики, утверждает, что мы имеем дело не с корреляцией между мышлением и бытием, а с прямым взаимодействием. Здесь «внутри-действие» (интраакция) является первичным онтологическим актом, в котором конституируются сами границы между «наблюдателем», «инструментом» и «наблюдаемым» [\[5, p.139\]](#). Почти аналогичным образом Симондон видит в познании часть более общего процесса «трансдукции» [\[17, p.32\]](#) – переноса энергии и информации, который переструктурирует реальность, одновременно преобразуя и самого познающего. В связи с этим оба философа заменяют эпистемологию отражения онтологией участия, где знание неотделимо от практик, его порождающих. Этот подход позволяет преодолеть традиционный дуализм субъекта и объекта, показывая их взаимное становление в рамках единого материально-дискурсивного процесса [\[6, p.814\]](#). Концепция «интраактивности» Барад развивает симондонианскую идею трансдукции, применяя ее к анализу практик научного производства знания и подчеркивая роль измерительных аппаратов в конституировании реальности. Поэтому оба мыслителя открывают путь для нерепрезентационистской эпистемологии, в которой познание понимается как непосредственное вмешательство в мир, а не его отражение.

Из этого эпистемологического сдвига закономерно вытекает их общая приверженность

процессуальной и реляционной онтологии. И Симондон, и Барад настаивают на том, что реальность есть не совокупность готовых самотождественных сущностей (субстанций), а непрерывный динамический процесс становления. У Барад этот процесс описывается через возникновение «феноменов» – неразложимых единств, где объект и измерительный аппарат не предшествуют измерению, а возникают вместе в акте «внутри-действия»^[5,p.139]. Симондон предлагает более общее понятие «индивидуации»^[17,p.32], подчеркивая, что бытие всегда находится «впереди» самого себя, существуя как потенциал, а не как данность. Для обоих подходов относительно устойчивые структуры, будь то индивид, объект или социальная структура, являются лишь временными и локальными результатами («слепок») текущих взаимодействий, а не их причиной. Важно отметить, что сами феномены у Барад не являются статичными образованиями, а представляют собой динамические конфигурации, постоянно переопределяющиеся через практики интраакции. Ключевым механизмом этого процесса выступают «агентные срезы»^[6,p.815], которые не произвольны, а обусловлены конкретной материально-дискурсивной практикой. При этом симондонианское понятие «трансдукции» прекрасно описывает сам механизм перехода от доиндивидуального состояния к индивидуированным формам, раскрывая внутреннюю динамику становления реальности^[17,p.33]. Мир, таким образом, мыслится как сеть отношений, первичных по отношению к образующимся в ней узлам-индивидам.

Важнейшей точкой схождения является и пересмотр статуса того, что традиционно считалось пассивным фоном для человеческой активности. Оба философа смещают фокус с «готового» индивида на то поле сил, потенциалов и отношений, которое ему имманентно предшествует и из которого он возникает. Симондон называет это доиндивидуальным полем потенциалов, аффективных сил и напряжений, содержащим в себе метастабильные пути будущих индивидуаций^[17,p.31]. Барад, в свою очередь, наделяет «нечеловеческое» (аппараты, частицы, материальные практики) собственной «агентностью»^[5,p.177] – способностью к действию и активному участию в совместном становлении реальности. При этом измерительные аппараты у Барад понимаются не как замкнутые устройства, а как открытые практики, постоянно переконфигурирующие границы между онтологическими категориями^[5,p.148]. Ключевым механизмом этого процесса выступают «агентные срезы»^[6,p.818], которые производят дифференциации внутри нераздельного поля бытия. Симондон же показывает, что технический объект никогда не является нейтральным посредником^[17,p.247], но всегда воплощает в своей структуре определенный тип отношений между человеком и миром. В данном контексте технические объекты и аппараты перестают быть нейтральными инструментами в руках человека. У Симондона технический объект в своей эволюции «конкретизируется»^[13,p.45-60], разрешая внутренние напряжения системы. Для Барад измерительная аппаратура есть «агент смыслообразования», который материально конфигурирует то, что может быть познано и существовать. Таким образом, «технологическое» у обоих мыслителей становится ключевым оператором онтологического процесса, а нечеловеческое обретает статус полноправного соучастника становления мира.

Несмотря на эти глубокие онтологические совпадения, именно общая процессуальная парадигма позволяет выявить и систематизировать различия между философскими проектами Симондона и Барад. Если их объединяет решительный разрыв с субстанциальной метафизикой, то именно характер этого разрыва и предлагаемый понятийный аппарат демонстрируют различные пути развития неклассической онтологии.

Для Барад этот разрыв имеет неизбежно перформативный и этико-политический характер: критика субстанции осуществляется через анализ конкретных материально-дискурсивных практик («аппаратов»), которые перформативно учреждают то, что мы называем «сущностями». Общность в отрицании готовых сущностей и принятии примата становления обнажает контраст в исходных точках, языке и конечных целях каждого из мыслителей. Поэтому диалектика сходств и различий раскрывает не противоречие, а взаимодополнительность их подходов: общая почва процессуальности служит тем самым фоном, на котором особенно рельефно проступают уникальные черты онтологии перформативной «интраактивности» у Барад и «доиндивидуальном» поля у Симондона.

Можно отметить, что исходные теоретические основания и понятийный аппарат Барад и Симондона отражают принципиально разные подходы к онтологии. Барад, опираясь на квантовую механику Бора, разрабатывает язык интраактивности аппаратов и дифракции, акцентируя нераздельность материи и смысла в актах измерения [\[5, p.139\]](#). Ее агентно-реалистическая концепция демонстрирует распределенный характер действия, где человеческое и нечеловеческое равноправны. В отличие от этого, Симондон исходит из кибернетики, теории информации и биологии, что определяет его акцент на индивидуации, трансдукции и доиндивидуальном поле [\[17, p.30\]](#). Его понимание информации как формы, структурирующей энергию, ближе к системному подходу, где напряжение является двигателем процессов. При этом Барад онтологизирует квантовые практики и расширяет перформативную модель познания далеко за пределы языка. Для нее перформативными становятся сами материально-дискурсивные практики. Иными словами, для Барад перформативность – это онтологическое утверждение. Процессы познания (эпистемология) перформативно конституируют онтологические реалии. Они «вызывают к жизни» определенные свойства, явления и границы.

Необходимо подчеркнуть, что агентность у Барад распределена и не антропоцентрична: она присуща аппаратам, частицам и материальным конфигурациям, которые активно участвуют в становлении реальности. Напротив, Симондон, хотя и избегает антропоцентризма, часто рассматривает процессы через призму психической и коллективной индивидуации [\[17, p.261\]](#), где человеческий опыт остается важным, хоть и не исключительным измерением. Его онтология сохраняет связь с «живым» и техническим как сферами, где индивид и ассоциированная с ним среда («индивид-среда») взаимно конституируют друг друга, но без радикального растворения агента в сети отношений. Этот контраст особенно очевиден в их понимании материальности: если Барад подчеркивает ее перформативный характер, постоянно переопределяемый через практики, то Симондон акцентирует внутреннюю логику развития технических объектов, их имманентную «конкретизацию». Различие также проявляется в методологии: Барад предлагает «дифракционный» способ чтения теорий, в то время как Симондон разрабатывает «генетический подход» к становлению индивида. Несмотря на это, оба мыслителя предлагают мощные инструменты для преодоления классического противопоставления активности и пассивности, что особенно важно для современной философии техники. Это делает подход Симондона более «антропо-совместимым», тогда как Барад полностью деконструирует человеческое как привилегированную категорию.

Вместе с тем Барад и Симондон расходятся в масштабе анализа и акцентах. Барад начинает с субатомного уровня, утверждая, что онтология нераздельности должна работать на всех уровнях реальности – от квантового уровня до социального [\[5, p.185\]](#). Ее акцент на перформативности практик измерения подчеркивает, что реальность постоянно переконфигурируется через интраакции. Для Симондона же отправной точкой являются макроуровневые процессы: кристаллизация, биологическая жизнь, технические

объекты [\[17, p.35\]](#). Его интерес направлен на разрешение напряжений и фазовые переходы, где трансдукция служит механизмом перехода от метастабильности к новым формам организации. Кроме того, если Барад минимизирует телеологичность, описывая мир через постоянно меняющиеся конфигурации, то Симондон сохраняет элементы телеологии через идею «конкретизации» технических объектов и разрешения имманентных напряжений. Это делает его подход ориентированным на процесс с внутренней логикой развития, тогда как Барад акцентирует перформативную открытость и контингентность.

Этот контраст между непредсказуемой изменчивостью у Барад и внутренней логикой развития у Симондона особенно ценен при изучении сложных технологических систем. В этом случае цифровые (облачные) среды и в особенности системы алгоритмического управления становятся идеальной лабораторией для наблюдения того, как эти два измерения: перформативная открытость (идея о том, что реальность не предопределена заранее) и внутренняя логика развития сосуществуют и взаимно усиливают друг друга. Алгоритмические системы, такие как рекомендательные сервисы, одновременно демонстрируют и телеологическую направленность на оптимизацию, и перформативный характер постоянно переопределяющихся взаимодействий. Этот синтез позволяет предложить комплексный анализ алгоритмического управления как процесса «интраактивной индивидуации», где техническая логика цифровых платформ встречается с практиками пользователей, порождая новые конфигурации субъективности и социальности. Такой подход открывает возможность исследовать, как в цифровой среде материализуются онтологические принципы обоих мыслителей и как их теоретический дуализм находит свое практическое разрешение в конкретных технологических ассамбляжах. Это позволяет перейти от теоретической дискуссии к прикладному анализу, используя синтезированную рамку для изучения ситуаций алгоритмического управления.

Рекомендательные алгоритмы в социальных сетях представляют собой классический пример аппарата в барадовском понимании – материально-дискурсивной практики, которая не отражает, а активно конституирует реальность, определяя границы возможного опыта и способы взаимодействия с миром. Код алгоритма – дискурсы маркетинга, политические нарративы и пользовательские практики сплетаются в единый комплекс, производящий конкретные онтологические разрезы. Как отмечает Барад, аппараты – это не нейтральные инструменты, а «агенты смыслообразования» [\[5, p.148\]](#), которые определяют, что может быть увидено, познано и стало частью опыта. В этом процессе пользовательская субъективность не отражается, а непрерывно индивидуируется через постоянную интраакцию с алгоритмической средой. При этом симондонианское понятие индивидуации позволяет раскрыть динамику этого процесса. Профиль пользователя – это не статичная сущность, а метастабильный результат трансдукции между доиндивидуальным полем данных (история лайков, просмотров, кликов) и алгоритмической структурой. Алгоритм действует как оператор трансдукции, разрешающий напряжения между хаотичным множеством пользовательских активностей и структурой платформы. Каждая новая интраакция (прокрутка ленты, реакция на контент) перезапускает процесс индивидуации, кристаллизуя всё более узкие паттерны поведения и предпочтений. Этот процесс нелинеен и телеологичен, и он направлен на оптимизацию вовлеченности, что соответствует симондонианской логике «конкретизации» технического объекта.

В то же время на трансиндивидуальном уровне эта логика приводит к формированию алгоритмически сконструированных коллективов, «цифровых сообществ», объединенных

общим медийным ландшафтом и моделями поведения. Как подчеркивает Симондон, индивидуация всегда имеет коллективное измерение [\[17, p.261\]](#). Однако, в отличие от органических сообществ, эти коллективы возникают через единообразные аппаратные практики, что ведет к атомизации и фрагментации публичной сферы. Барад напоминает, что такие практики не являются нейтральными: они несут следы властных отношений, капиталистической оптимизации, политического контроля, дискриминационных алгоритмов [\[6, p.827\]](#). В результате синтез подходов Барада и Симондона позволяет вскрыть не только механизмы формирования субъективности, но и их этико-политические последствия, требуя переосмысления агентности и ответственности в цифровую эпоху.

Заключение

Синтез философских проектов Симондона и Барад предоставляет уникальный метафизический фундамент и аналитический инструментарий для осмысления современной техносоциальной реальности. Этот объединенный подход позволяет преодолеть традиционную дихотомию между технологическим детерминизмом и социальным конструктивизмом, раскрывая алгоритмическое управление как процесс «интраактивной индивидуации», где человеческое и техническое взаимно конституируют друг друга. Как демонстрирует анализ рекомендательных систем, власть в цифровую эпоху осуществляется не через принуждение, а через онтологическое проектирование самой возможности опыта, что требует принципиально новых форм критического осмысления.

Важным достижением предлагаемого синтеза является его способность отвечать на ключевые критические вызовы, в частности, на упреки в излишней метафоричности применения квантовой механики у Барад. Переосмысление ее идей через симондонианскую процессуальную оптику позволяет сохранить философскую глубину концепции интраактивности, одновременно закрепив ее в более операционализируемом понимании технической индивидуации. Это открывает возможности для эмпирических исследований, фокусирующихся на конкретных механизмах трансдукции в цифровых средах – от алгоритмов платформенной занятости до систем автоматизированного принятия решений. Поэтому перспективность данного подхода заключается не только в его аналитической силе, но и в этико-политическом измерении. Понимание техносоциальной реальности как непрерывного процесса становления подразумевает возможность и необходимость нашего осознанного участия в ее конфигурировании того, что можно назвать практикой совместной индивидуации. Отсюда следует, что перспективным направлением для будущих исследований является применение данного подхода к анализу искусственных нейронных сетей, биотехнологий и краудсорсинговых платформ. Именно в этих областях вопросы агентности, ответственности и разграничения человеческого и нечеловеческого особенно актуальны и требуют процессуального и реляционного понимания реальности.

Например, с одной стороны, анализ облачной платформы «Yandex Cloud» через призму философии Барад позволяет раскрыть ее роль как активного совместного «автора» техносоциальной реальности. Платформа функционирует как сложный «аппарат», а именно как материально-дискурсивная практика, которая перформативно учреждает те самые явления, которые она якобы лишь обслуживает. Виртуальные машины, сервисы искусственного интеллекта и базы данных, объединенные логикой интерфейсов и API (Application Programming Interface – программный интерфейс приложения), не отражают заранее заданные онтологические сущности (например, «стартап» или «модель данных»), а активно вызывают их к жизни, определяя условия, их возможности и

границы. Онтология цифрового объекта и эпистемология его познания здесь неразделимы: данные обретают статус «ценного актива» лишь в момент их обработки и анализа инструментами платформы, которая таким образом материализует саму категорию цифровой ценности.

С другой стороны, с позиции симондонианской теории, «Yandex Cloud» предстает как масштабная трансдуктивная среда, механизм разрешения напряжений и катализатор процессов индивидуации. Платформа существует в непрерывном становлении, отвечая на запросы извне, например, необходимость бизнеса в мгновенной масштабируемости, собственным техническим усложнением и появлением новых сервисов. Ключевой является ее способность быть «оператором» трансдукции: переносить логику и процессы между различными доменами, порождая новые гибридные образования. Так, напряжение между идеей стартапа и отсутствием инфраструктуры разрешается в процессе их взаимодействия с облачной средой, что приводит к рождению новой устойчивой индивидуальности – «компании-в-облаке». «Yandex Cloud» в результате становится динамической средой, которая постоянно индивидуируется сама и обеспечивает индивидуацию своих пользователей, трансформируя их проблемы в новые технические и экономические реальности.

Таким образом, возможно, именно сейчас, в современную эпоху, где алгоритмы опосредуют человеческие связи, мы особенно остро осознаем правоту этих мыслителей: наша субъективность – не законченная данность, а непрерывный процесс становления. Это хрупкое и трепетное становление представляет собой постоянное совместное творчество с технологиями, которые, будучи нашими творениями, теперь активно творят нас самих. Эта идея провоцирует не только интеллектуальное потрясение, но и глубокий эмоциональный отклик, тревогу и восхищение. Их причина в осознании, что каждый наш цифровой жест (клик, лайк, скролл) является не простым действием, а актом совместного творения реальности, в котором мы выступаем соучастниками машин.

Библиография

1. Аршинов В.И., Свирский Я.И. Сложностный мир и его наблюдатель. Ч. 1-я // Философия науки и техники. 2015. № 2. С. 70-84. EDN: VCVPHD.
2. Ивахненко Е.Н. Хрупкий мир через оптики простоты и сложности (Ч. 2) // Образовательная политика. 2020. № 4 (84). С. 16-27.
3. Керимов Т.Х., Красавин И.В. Сложность – общая, ограниченная и организованная: проблема, методология и основные понятия // Вестник Гуманитарного университета. 2024. Т. 12. № 2. С. 108-119. DOI: 10.35853/vestnik.gu.2024.12-2.06 EDN: WRRJCX.
4. Саяпин В.О. Техносоциальная сложностность как проблема индивидуации: взгляд Жильбера Симондона // Философская мысль. 2025. № 7. С. 85-107. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.7.74957 EDN: CUNGKU URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=74957
5. Barad K. Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durham: Duke University Press, 2007. 525 p.
6. Barad K. Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter // Journal of Women in Culture and Society. 2003. Vol. 28 (3). P. 801-831. EDN: GPFAIF.
7. Hollin G., Forsyth I., Giraud E., Potts T. (Dis)Entangling Barad: Materialisms and ethics // Social Studies of Science. 2017. Vol. 47 (6). P. 919-941.
8. Бор Н. Избранные научные труды: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1971. 676 с.
9. Гейзенберг В. Развитие интерпретации квантовой теории // Нильс Бор и развитие физики. М: ИЛ, 1958. С. 23-45.

10. Гейзенберг В. Воспоминания об эпохе развития квантовой механики // Теоретическая физика 20 века. М: ИЛ, 1962. С. 53-59.
11. Everett H. "Relative State" Formulation of Quantum Mechanics // Reviews of Modern Physics. 1957. Vol. 29. P. 454-462.
12. Rovelli C. Relational quantum mechanics // International Journal of Theoretical Physics. 1996. Vol. 35 (8). P. 1637-1678. DOI: 10.1007/bf02302261 EDN: XMBHPI.
13. Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958. 266 p.
14. Simondon G. L'individu et sa genèse physico-biologique. Paris: Presses universitaires de France, 1964. 304 p.
15. Simondon G. L'individuation psychique et collective. Paris: Aubier, 1989. 293 p.
16. Simondon G. Gilbert Simondon: une pensée de l'individuation et de la technique. Paris: Albin Michel, 1994. 278 p.
17. Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Millon, 2005. 571 p.
18. Ивахненко Е.Н. Аллагматика Симондона vs диалектика Гегеля // Вестник Московского университета. М., 2023. Т. 47. № 6. С. 107-126.
19. Саяпин В.О. Рекурсия как способ самоорганизации современного социума // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. Воронеж, 2023. № 3 (49). С. 62-67. EDN: SRUPMZ.
20. Хуэй Ю. Рекурсивность и контингентность. М.: V A C Press, 2020. 400 с.
21. Саяпин В.О. Контингентность и метастабильность как концепты самоорганизации современного социума // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. Воронеж, 2024. № 2. С. 47-53. EDN: XRPMKZ.
22. Свирский Я.И. Концептуальные особенности философской стратегии Жильбера Симондона // Идеи и идеалы. 2017. Т. 1. № 3 (33). С. 111-125. DOI: 10.17212/2075-0862-2017-3.1-111-125 EDN: ZFTMWL.
23. Bohr N. Causality and complementarity supplementary papers. Ox Bow Press, 1998. 191 p.
24. Faye J., Jaksland R. Barad, Bohr, and quantum mechanics // Synthese. 2021. Vol. 199. P. 8231-8255. DOI: 10.1007/s11229-021-03160-1 EDN: ICTTPN.
25. Барад К. Агентный реализм. Как материально-дискурсивные практики обретают значимость // Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антология. М.: V-A-C press, 2018. С. 42-121.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Статья "От процессуальной онтологии Симондона к инструментарию интраактивности Барад: метафизика индивидуации и ее практическое применение" представляет собой амбициозный междисциплинарный проект, направленный на синтез идей французского философа техники Жильбера Симондона и американской теоретика Карен Барад в контексте анализа современной техносоциальной реальности. Предмет исследования сосредоточен на переосмыслении традиционных онтологических категорий через призму процессуальности, где индивидуация и интраактивность выступают ключевыми механизмами становления реальности. Автор критически разбирает агентный реализм Барад за его alleged несоответствие оригинальным интерпретациям квантовой механики Нильса Бора и предлагает альтернативу в виде симондонианской метафизики, применяя этот синтез к цифровым средам, таким как алгоритмы рекомендательных систем и

платформы социальных сетей. Методология исследования сочетает историко-философский анализ с сравнительным подходом, опираясь на детальное прочтение текстов Симондона и Барад, а также на эмпирические иллюстрации из современной техники. Автор использует понятия трансдукции, метастабильности и интраактивности как аналитические инструменты, но без строгих эмпирических методов верификации, что делает работу преимущественно теоретической.

Актуальность статьи несомненна в эпоху цифровизации, где традиционные дуализмы (субъект-объект, человек-техника) теряют смысл, и требуются новые онтологические рамки для понимания алгоритмического управления и искусственных нейронных сетей. Автор справедливо подчеркивает кризис субстанциальной метафизики и необходимость процессуального подхода, что резонирует с трендами постгуманизма и философии техники. Научная новизна заключается в оригинальном синтезе Симондона и Барад, ранее не столь глубоко проработанном в русскоязычной литературе; автор удачно применяет их идеи к анализу цифровых платформ, раскрывая, как интраактивная индивидуация формирует субъективность и коллективность. Однако новизна могла бы быть усилена более систематическим сравнением с другими мыслителями, такими как Латур или Серрес, чьи концепции агента-сети перекликаются с темами статьи.

Стиль изложения академический и эрудированный, с обширными цитатами и ссылками, что делает текст насыщенным, но местами тяжеловесным из-за длинных пассажей, повторяющих идеи Симондона. Структура логична: от введения и разбора каждого мыслителя к сравнению и прикладному анализу, с заключением. Содержание глубоко и всесторонне, но страдает от некоторой избыточности – например, детальные экскурсы в биографию Барад или термодинамические аналогии Симондона могли бы быть сокращены для большей лаконичности. Библиография обширна и актуальна, включая ключевые работы на английском и французском, что укрепляет аргументацию, хотя автор мог бы добавить больше критических источников по квантовой философии, чтобы усилить апелляцию к оппонентам. В частности, ссылки на работы Делёза или Стенгерс могли бы расширить дискуссию о различиях в понимании становления.

Апелляция к оппонентам присутствует, но не всегда убедительна: критика Барад за "квантовую метафоричность" обоснована ссылками на Бора и Гейзенберга, однако автор упрощает различия между эпистемологическим и онтологическим уровнями у Барад, игнорируя ее аргументы о перформативности. Аналогично, защита Симондона от гегелевской диалектики сильна, но могла бы быть дополнена контраргументами от сторонников спекулятивного реализма. В выводах автор подчеркивает этико-политический потенциал синтеза для критики цифрового капитализма, что делает работу интересной для читательской аудитории – философов, социологов и специалистов по медиа. Тем не менее, для публикации в "Философской мысли" статья нуждается в доработке: сокращении объема, усилении эмпирических примеров (например, конкретных case studies алгоритмов) и более сбалансированной критике, чтобы избежать восприятия как апологии Симондона за счет Барад. В целом, работа представляет ценный вклад в философию техники, но ее публикация потребует редакторских правок для повышения ясности и строгости.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

В рецензируемой статье автор предлагает размышления, которые касаются переоценки роли концепции Ж. Симондона в современной философии науки, да и в философии в целом. Можно согласиться с ним в том, что в прежние десятилетия эта концепция не получила должного внимания, поскольку была «заслонена» в сознании исследователей более «броскими» построениями, принадлежавшими перу тех, кто стремился, скорее, удивить своих читателей, чем открыть для них новые горизонты познания. Поэтому и всестороннее изучение наследия Симондона, полагает автор статьи, требует сравнивать его идеи с идеями мыслителей прошлого и настоящего, благодаря чему может быть выявлена их плодотворность для современной философии науки. В настоящей статье они сравниваются со взглядами К. Барад, которая стремится использовать квантовую механику для «оживления» и «интенсификации» современных философских дискуссий. В этой связи автор говорит о необходимости посмотреть на содержание её публикаций «через симондонианскую процессуальную оптику». Правда, автор использует и «более сильные» выражения, а именно, ставит перед собой задачу «методологического синтеза процессуальной онтологии Симондона и концепта «интраактивности» Барад». Что касается формулировок последнего рода, рецензент не считает для себя возможным ни отрицать, что подобный синтез может быть продуктивным, ни, тем более, вообще возражать против целесообразности попыток осуществлять соотнесение теорий, возникавших в разные эпохи и под влиянием разных обстоятельств, хотя, разумеется, в таких поисках трудно быть заранее уверенным в том, что они непременно увенчаются успехом. В нашем случае, если судить по заключению статьи, автор склонен считать, что ему, действительно, удалось осуществить синтез процессуальной онтологии Симондона и концепта «интраактивности» Барад, хотя, думается, с подобными заявлениями всё же торопиться не следует, поскольку реальность всякого достижения в философии и науке подтверждается лишь научным сообществом, соответственно, следует, как минимум, дожидаться публикаций других авторов по этому вопросу. Выскажем ещё несколько замечаний, которые, на наш взгляд, способны улучшить текст рецензируемой статьи. Прежде всего, автор снова излагает принципы онтологии Симондона, но подобные описания и оценки уже содержались в статьях, опубликованных за последние годы, так что можно просто сослаться на них, не заставляя внимательных читателей заново «пробегать глазами» уже хорошо знакомый материал. Далее, непонятно, зачем автор указывает годы жизни Ж. Симондона, Н. Бора и т.д., они хорошо известны, и при желании читатель сегодня очень быстро может уточнять такого рода сведения, повторять их в статье, претендующей на концептуальное осмысление сложных проблем, нет никакого смысла. Автор может ещё поработать над текстом и в направлении совершенствования его синтаксиса и стиля. Обратим внимание здесь лишь на одну трудность, которая постоянно мешает сосредоточиться на смысле изложения. Дело в том, что автор очень часто использует – к месту и не к месту – «где», не давая себе труда задуматься над оправданностью получающихся в результате этого конструкций. Например, читаем: «в современную эпоху, где алгоритмы...», – ну разве здесь уместно «где», ведь речь идёт об «эпохе»? Или: «алгоритмическое управление как процесс «интраактивной индивидуации», где человеческое и техническое...». К чему в этой формулировке относится «где»? К «управлению», «процессу», ну разве это «где»? Очевидно, здесь должно стоять «в котором». И снова: «...для описания сложности современного мира, где традиционные бинарные оппозиции и детерминистские модели оказываются недостаточными». Здесь оно относится, кстати, к «сложности» (в написании этого слова, кстати, следует исправить опечатку), а не к «миру», как можно подумать на первый взгляд, но «где» и «сложность», разумеется, никак не соотносятся друг с другом. Встречаются также пунктуационные ошибки, хотя и нечасто. Разумеется, текст

до публикации следует отредактировать. Однако даже с учётом высказанных замечаний статья заслуживает публикации в научном журнале.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Саяпин В.О. Доиндивидуальные истоки семиозиса: Жильбер Симондон о знаке как операторе трансдукции // Философская мысль. 2025. № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.9.75479 EDN: UNZLYF URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=75479

Доиндивидуальные истоки семиозиса: Жильбер Симондон о знаке как операторе трансдукции

Саяпин Владислав Олегович

ORCID: 0000-0002-6588-9192

кандидат философских наук

доцент, кафедра истории и философии; Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина

392000, Россия, Тамбовская область, г. Тамбов, ул. Интернациональная, 33

✉ vlad2015@yandex.ru



[Статья из рубрики "Муки коммуникации"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.9.75479

EDN:

UNZLYF

Дата направления статьи в редакцию:

11-08-2025

Аннотация: В современной семиотике и философии сознания доминируют репрезентативные (Пирс, Соссюр) и структурно-системные (Луман) модели знака, не объясняющие его генезис из дологических, аффективно-телесных и материально-технических процессов. Растущий интерес к нерепрезентативным, процессуальным и энактивным подходам в когнитивистике, теории медиа и биосемиотике требует переосмысления онтологии знака. Философия Жильбера Симондона, остающаяся недооцененной в семиотических исследованиях, предлагает радикальную альтернативу, помещая исток семиозиса в доиндивидуальное поле – метастабильную область напряжений и потенциалов, предшествующую субъект-объектным отношениям. Ключевой предмет анализа – знак как «оператор трансдукции», кристаллизующийся в акте индивидуации для разрешения метастабильности и переноса энергии между гетерогенными порядками реальности. Такой подход открывает перспективы для анализа знаковых процессов в современных материально-технических средах

(цифровые платформы, нейроинтерфейсы, биотехнологии), где семиозис функционирует как механизм непрерывной трансдукции между аффектом, коллективным воображаемым и технологическими системами. Методология исследования базируется на последовательном применении следующих взаимодополняющих методов, адекватных процессуальной онтологии Симондона: генетическая реконструкция концепции, концептуальный анализ, трансдисциплинарный синтез и принцип генетической методологии. Этот комплекс методов направлен на то, чтобы проследить имманентную логику становления симондонианской концепции знака, избегая ее реификации и сохраняя фокус на ее операциональной природе как инструмента понимания динамических процессов. Такой подход позволяет не только реконструировать оригинальную теорию, но и эксплицировать ее эвристический потенциал для разработки нередукционистской семиотики в актуальных философских и междисциплинарных контекстах. Научная новизна работы заключается в деконструкции репрезентативной парадигмы: знак трактуется не как носитель смысла, а как событие трансформации, выполняющее функцию практического разрешения напряжений. Впервые в семиотике онтологизируется связь знака с метафизически первичным, доиндивидуальным уровнем, а технические объекты интерпретируются как активные соагенты семиотической трансдукции. Этот подход открывает путь к нередукционистской семиотике жизни, значимой для философии, когнитивистики (альтернатива вычислительным моделям) и теории медиа (анализ цифровых технологий как среды непрерывной индивидуации). Значение (сигнификация), по Симондону, рождается в точке встречи аффекта, жеста, коллектива и машины. Это позволяет изучать семиозис не как статичную репрезентацию, а как динамическую экологию становления.

Ключевые слова:

Симондон, семиозис, сигнификация, семиотика, индивидуация, трансдукция, доиндивидуальное, метастабильность, значение, слово

Введение

В традиционных теориях знака – от структуралистской дихотомии «означающее/означаемое» Ф. де Соссюра (1857–1913) до триадической модели «репрезентант-объект-интерпретант» Ч.С. Пирса (1839–1914) семиозис понимается как отношение репрезентации, где значение возникает либо через референциальную связь с объектом, либо посредством социальных конвенций. При этом семиозис (знакообразование) трактуется как процесс интерпретации уже сложившихся знаковых структур, что имплицитно предполагает их онтологическую стабильность. Философия Ж. Симондона (1924–1989)^[1,2,3,4] мыслителя техники и онтологии становления, совершает радикальный разрыв с этой парадигмой, помещая генезис знака в доиндивидуальное поле – метастабильную зону аффективных сил, потенциалов и напряжений, предшествующих оформлению индивидов и объектов. Ключевое влияние здесь оказывает феноменология М. Мерло-Понти (1908–1961): его концепция «плоти мира» как дорефлексивного анонимного измерения опыта перекликается с симондонианским пониманием доиндивидуального как среды спонтанных аффективных напряжений. Если у Мерло-Понти тело выступает «первым символом» мира, синтезирующим смысл до когнитивных операций, то Симондон трансформирует эту идею, утверждая, что знак рождается не из субъекта, а через него. То есть знак здесь является «оператором» трансдукции, разрешающим кризисы метастабильности путем переноса энергии между

разнородными порядками реальности (физическими, биологическими, психическими и социальными). Поэтому знак – это не репрезентация, а активный агент, который кристаллизует доиндивидуальные напряжения в новые динамичные структуры. Например, ритуальный танец (знак) возникает не как «обозначение» священного, а как некая разрядка аффективной энергии группы, переводящая ее из метастабильного состояния в символический порядок.

Таким образом, в рамках процессуальной онтологии Симондона семиозис радикально переосмысливается не как применение стабильного кода, а как имманентное событие в непрерывном потоке индивидуации. Каждый акт знакообразования представляет собой уникальный ответ на конкретную конфигурацию метастабильных напряжений, где доиндивидуальное (шум, аффект, диссонанс) выступает не помехой, но необходимым «топливом» и материалом для имманентного смыслогенеза. Знак здесь обретает конститутивную, а не репрезентативную силу: он активно участвует в становлении реальности, разрешая кризисы метастабильности и порождая новые структуры через операцию трансдукции. Эта модель раскрывает скрытую процессуальность знаков даже в условиях цифровой эпохи, демонстрируя, как алгоритмы функционируют как специфические операторы трансдукции, структурирующие потоки данных, разрешая одни диссонансы (например, поисковые запросы) и неизбежно порождая новые (фильтрующие пузыри, этические дилеммы искусственных нейронных сетей). Подобный взгляд делает эксплицитной политику семиозиса, выявляя механизмы признания значимости определенных диссонансов (получающих алгоритмические операторы для разрешения и усиления) и маргинализации иных как «шума». Симондон напоминает, что информация по сути своей есть мера индивидуации, она возникает в процессе трансдукции, а цифровые данные обретают действенность лишь как «топливо» семиозиса в конкретных оперативных контекстах, а не в качестве статичного контента. При этом значение (сигнификация), которое здесь возникает в процессе успешной операции индивидуации или в процессе взаимодействия двух несопоставимых, но реальных измерений, является динамической информационной системой [\[3, p. 22\]](#).

От Аристотеля к Симондону: поиск истоков понятия «семиозиса»

Построение генезиса понятия «семиозис» от Аристотеля к Симондону требует важного терминологического уточнения [\[5\]](#): сам термин «семиозис» (др.-греч. σημείωσις) в его современном значении как процесс знакообразования и интерпретации не использовался Стагиритом (384–322 до н.э.) напрямую. Однако аристотелевский анализ знака в трактатах «Об истолковании» [\[6, c. 91-116\]](#) и «Риторика» [\[7\]](#), где различаются знаки природные (σημεῖα) и условные (σύμβολα), заложил фундаментальные онтологические и логические основания для последующей теории знака [\[8, p. 32-45\]](#). Эта концепция эволюционировала через схоластическую семиотику, семиологию Соссюра и репрезентативную семиотику Пирса, кульминацией чего стала радикально имманентная и операциональная концепция «семиозиса» у Симондона. Семиозис в симондонианском понимании окончательно дематериализуется как применение кода и переосмысливается как событие трансдукции в потоке непрерывной индивидуации [\[4, p. 30-32, 9, p. 41-45\]](#). В этом случае знак (signe) функционирует как оператор, разрешающий метастабильные напряжения доиндивидуального (шум, аффект) и конституирующий значение (сигнификацию) как меру этого процесса. Вот почему современные исследователи утверждают, что именно такой процессуальный семиозис и позволяет Симондону раскрыть скрытую динамику знаков в цифровых гиперобъектах, где алгоритмы выступают новыми операторами трансдукции [\[10, 11, p. 134-138\]](#).

Эта концепция радикально отличается от классической репрезентативной парадигмы Аристотеля, основанной на онтолого-гносеологической триаде из трактата «Об истолковании» (16a3-8)^[6,c.93], где письмена суть символы устных слов, слова – символы аффектов души, а аффекты души – подобию вещей. Данная иерархия устанавливает знак (особенно слово) как вторичный элемент^[12,p.32], условно репрезентирующий ментальное состояние («аффект души»), которое само отражает объективную реальность через подобие, выполняя тем самым двойную функцию выражения содержания ума и посредничества между субъектом и миром. Именно это фундаментальное различие, заложенное здесь, и станет краеугольным камнем его последующей семиотики, развитой в «Риторике»^[7] и «Первой аналитике»^[6,c.117-254]. Он различает знаки по природе (σημεῖα, semeia), где связь между знаком и обозначаемым необходима (дым-огонь) и условные знаки (σύμβολα, symbola), где связь установлена соглашением (слово-вещь). Это различие подчеркивает двойственность семиотического отношения: с одной стороны, существуют объективные внеязыковые индексы (знамения), с другой – произвольные конвенциональные символы языка. Однако и в том, и в другом случае знак понимается как указание на нечто иное, лежащее в основе^[8,p.10-11].

В результате, несмотря на введение ключевых понятий (символ, подобие, знак, условность), Аристотель не развивает динамическую теорию семиозиса как процесса. Его модель по существу статична и репрезентативна. Знак (особенно языковой символ) рассматривается как относительно устойчивый элемент в системе отношения «вещь-мысль-слово». Акцент делается на логическом и риторическом использовании знаков (как в силлогизмах с приметами или риторических доказательствах), а не на имманентном процессе их возникновения, изменения или функционирования в порождении смысла. «Аффекты души» как посредники – это скорее статические ментальные репрезентации (подобия вещей), чем динамические процессы переживания или становления значения. Семиозис, таким образом, сводится к акту обозначения готовыми знаками уже сложившихся мысленных содержаний, отражающих мир, а не к конституирующей силе, разрешающей метастабильность, как у Симондона^[13,p.28-30,14,p.39-40]. Иными словами, Аристотель не разрабатывал динамическую теорию процесса знакообразования (семиозиса), но заложил логико-онтологические основы для понимания знака как репрезентации.

В отличие от аристотелевской дихотомии (слово-аффект души-вещь), Хрисипп из Сол (281/278 до н. э.) и стоики совершили прорыв, создав первую «трехкомпонентную модель знака»^[8,p.70-71,15,p.195-196], основу будущей семиотики. То есть стоики четко разделили три компонента: материальное означающее (звук или надпись), идеальное означаемое (смысл или лектон (λεκτόν)) и сам референт (вещь в мире). Ключевым нововведением стало понятие «лектона» (то, что выражается) – объективного, intersubjectивного смыслового содержания, не сводимого ни к психическому состоянию (как у Аристотеля), ни к физической вещи, а возникающего в акте интерпретации знака. Именно лектон как означающее обеспечивает стабильность значения независимо от конкретных ментальных актов или физических воплощений знака, закладывая онтологическое основание для семиотических отношений^[16,p.30-31,17,p.45-47]. Эта триада (знак-смысл-вещь) и стала прообразом последующих семиотических моделей, вплоть до триады Ч.С. Пирса «репрезентамента-объект-интерпретант».

Кроме того, именно стоикам принадлежит не только структурное определение знака, но и введение самого термина «семиозис» для обозначения динамического процесса обозначения, а именно установления отношения между означающим и означаемым

(лектоном). Это было ключевым шагом к пониманию знака не как статичного объекта, а как акта или функции. Они детально анализировали этот процесс в двух ключевых контекстах. В логике [\[18, p.63-65, 15, p.201-204\]](#) их интересовала истинность высказываний как сложных лектонов, где семиозис позволял различать истинные и ложные пропозиции через соответствие означаемого (лектона) положению дел в мире. Параллельно, в контексте гадательной практики (мантики) [\[15, p.339-343\]](#) стоики (особенно Хрисипп) разработали теорию знаков-индексов, основанных на причинно-следственных связях (например, рубцы – знак прошлой раны), где семиозис понимался как процесс вывода от видимого знака к скрытому состоянию дел, санкционированный Божественным Логосом. В результате стоики не только дали первую строгую модель знака и процессуальный термин «семиозис», но и продемонстрировали его универсальную применимость от формальной логики до интерпретации мира как системы божественных знамений. Отсюда следует: хотя стоики и концептуализировали семиозис как процесс, их модель была статичной в онтологическом плане: лектон как означаемое выступал готовой смысловой формой подлежащей актуализации в акте обозначения, но не порождаемой им имманентно [\[16, p.30-31\]](#). В связи с этим контраст с теорией Симондона здесь фундаментален. Если у стоиков семиозис репрезентирует предсуществующую реальность (физическую или Божественную), то у Симондона знак как оператор трансдукции конституирует реальность, разрешая имманентные кризисы метастабильности [\[4, p.28-31\]](#). Лектон стоиков – это стабильный результат процесса, тогда как симондонианский знак имманентен процессу индивидуации и исчезает с его завершением. В цифровую эпоху этот контраст обретает особую остроту: стоическая модель объясняет работу алгоритмов как декодирование кодов (лектонов данных). Но лишь симондонианский подход раскрывает их роль как живых операторов трансдукции, переструктурирующих «доиндивидуальные» потоки информации в акте семиозиса.

В дальнейшем теологический фундамент семиозиса: знак как инструмент божественной коммуникации в трактате «О христианском учении» [\[19\]](#) конституировал богослов и философ Августин Аврелий (354–430 н.э.). При этом он не только систематизировал семиотику в теологическом контексте, но и определил знак (*signum*) как вещь, которая, помимо внешнего облика, воспринимаемого чувствами, заставляет познавать нечто иное [\[19, p.101, 20, p.60\]](#). Иными словами, это определение сместило акцент с физической субстанции знака на его интенциональную функцию как посредника в познании. В этой связи Августин разработал влиятельную классификацию знаков. Он не только разделил знаки на естественные (дым как знак огня) и условные (слова, жесты, институциональные символы), но и подчеркивал, что последние делают язык ключевым семиотическим инструментом. В результате эта дихотомия заложила основу для позднейших семиотических теорий произвольности знака.

Центральным вкладом Августина стала разработка герменевтической семиотики как метода интерпретации сакральных текстов, где он утверждал, что условные знаки Писания, особенно многозначные или темные, требуют интерпретации, направленной на постижение Божественной воли как высшего референта. Семиозис у Августина предстает триадическим процессом: знак → ментальная репрезентация (сознание интерпретатора) → трансцендентная истина (Бог). Причем интерпретатор активен в декодировании [\[19, p.103-125, 21, p.8\]](#); многозначность библейских знаков (например, змей как символ зла или мудрости) разрешается через контекст, доктринальную традицию и принцип «любви к Богу и ближнему». Эта модель, заложившая основы христианской герменевтики и семиотики и предвосхитившая дискуссии о роли интерпретанта [\[20, p.75\]](#),

трактует семиозис как инструмент теологического познания и экзегезы. Однако, несмотря на углубление понимания семиозиса как коммуникативного акта, модель Августина остается телеологической и статичной: знак – инструмент передачи предустановленных смыслов от Божественного автора к верующему, где условный знак предполагает фиксированную интенцию и стабильную конвенцию, а герменевтика направлена на реконструкцию изначального значения (Божьего замысла), а не порождение нового. Фундаментальное отличие от Симондона здесь очевидно. Если у Августина семиозис подчинен трансцендентной референции (Бог как гарант смысла), то у Симондона знак имманентен метастабильному процессу индивидуации, возникая как оператор трансдукции для разрешения имманентных кризисов. Соответственно, если августиновский интерпретатор дешифрует скрытое значение, то симондонианский индивид (человек, коллектив, техника) соучаствует в конституировании реальности через знак-оператор [\[22,p.721\]](#).

Ключевой этап в генезисе концепции «семиозиса» связан со схоластической мыслью XII–XIV веков, где семиотические вопросы стали важными в логико-онтологических дебатах, особенно в спорах об универсалиях. Философы типа Иоанна Дунса Скота (1266–1308) и Уильяма Оккама (1285–1347) совершили радикальный сдвиг, углубив анализ природы знака и его интенциональности. Оккам, в частности, разработал строгое различие между знаком ментальным, понимаемым как естественный знак вещи в уме, и знаком условным, вербальным, существующим лишь по человеческому установлению [\[23,p.32,24,p.104-107\]](#). Этот дуализм позволил схоластам исследовать знак не просто как указатель, но как элемент мышления и суждения. Теория суппозиций [\[25,p.215-234\]](#), детально разработанная в логических трактатах, анализировала, как термины в высказываниях приобретают конкретные референциальные значения (значения «стоят за») в зависимости от пропозиционального контекста. Тем самым схоласты существенно уточнили механизмы функционирования знака в познании (ментальные знаки как инструменты мышления) и коммуникации (вербальные знаки как конвенциональные носители), заложив основы для анализа знаковых процессов как таковых [\[12,p.51-73\]](#).

Вопреки распространенным упрощениям, схоластическая теория знака действительно раскрывает процессуальный аспект означивания: семиозис понимается здесь не как статичное отношение означающего к означаемому, а как контекстуальный акт использования знака в рамках пропозициональных структур (суппозиций), направленный на референцию или логические операции, где активная роль интерпретатора (логика, теолога) оказывается конститутивной. Однако, в отличие от схоластического подхода, который оставался сосредоточен на репрезентативной функции знака и его роли в статичной онтологии универсалий или индивидов, концепция семиозиса у Симондона осуществляет радикальную процессуализацию. Если для Оккама ментальный знак естественно репрезентирует единичную вещь, а вербальный знак условно ее обозначает [\[23,p.40-42\]](#), то Симондон полностью отказывается от модели знака-репрезентанта, заменяя ее знаком как имманентным оператором трансдукции, разрешающим метастабильность в процессе индивидуации.

Философ Джон Локк (1632–1704) совершил концептуальный прорыв, впервые эксплицитно определив семиотику как самостоятельную дисциплину. В заключительной книге «Опыта о человеческом разумении» (1690) [\[26\]](#) он вводит термин «семиотика» («σημειωτική»), провозглашая «учение о знаках» третьей фундаментальной ветвью науки наряду с физикой (учением о природе) и практической этикой (учением о действии). Локк концептуализирует семиотику как инструмент критики познания [\[27,p.720\]](#),

исследующий «природу знаков, которыми ум пользуется для понимания вещей или для передачи своего знания другим». Эта дисциплинарная номинация хотя и не получила у Локка детальной разработки, однако закрепила знак как эпистемологическую проблему, сместив акцент от схоластических споров об универсалиях к анализу функционирования знаковых систем в познавательной деятельности. Отсюда следует, что Локк заложил основание для современной семиотики, постулируя, что все человеческое познание опосредовано знаками, а сама мысль имеет семиотическую природу.

Кроме того, ключевым для теории «знака» у Локка является его инструментально-репрезентативная функция. Локк определяет знак как чувственно воспринимаемую вещь, которая замещает или представляет другую вещь [\[27, p.405\]](#), подчеркивая его медиальную роль в познании. Знаки (преимущественно слова) трактуются как произвольные метки идей в индивидуальном сознании («знаки внутренних концептов»), обеспечивающие коммуникацию посредством ассоциации идентичных ментальных содержаний у разных субъектов [\[28, p.180-184\]](#). Однако модель у Локка страдает фундаментальным дуализмом: знак репрезентирует идею (ментальное содержание), которая, в свою очередь, репрезентирует внешний объект, создавая разрыв между семиосферой и онтологической реальностью. Этот репрезентационизм сводит знак к пассивному посреднику, игнорируя его конститутивную роль в структурировании опыта. Критически важным ограничением является и атонизм у модели Локка: знаки функционируют как изолированные носители предзаданных идей, а не как элементы динамического процесса означивания – подход, который будет радикально пересмотрен лишь в XX веке Симондоном.

Философ, логик, основоположник прагматизма и современной семиотики Чарльз Сандерс Пирс осуществил радикальный разрыв с репрезентативной парадигмой Локка, заменив дуалистическую модель знака (знак и объект/идея) триадической структурой, фундаментальной для семиозиса («репрезентамен-объект-интерпретант»). Согласно логике Пирса, знак функционирует только во взаимодействии трех нередуцируемых элементов: 1) самого знака как материального носителя; 2) объекта, на который он указывает; 3) интерпретанты – смысла, порождаемого знаком в сознании интерпретатора. Как считает Пирс: «Знак обращается к кому-то, то есть создает в сознании этого человека эквивалентный знак или, возможно, более развитый знак. Знак, который он создает, я называю интерпретантой первого знака» [\[29, c.260\]](#). Именно интерпретанта, а не прямое отношение к объекту, является ключом к значению: она представляет собой «перевод» знака в другой знак или концепт в ментальном или практическом поле. При этом Пирс различает виды интерпретанта (непосредственная, динамическая, конечная), подчеркивая сложность процесса интерпретации. Кроме того, эта триада («репрезентамен-объект-интерпретант») не статична: интерпретанта сама становится новым знаком (репрезентаменом) [\[29, c.259-261\]](#), порождающим последующую интерпретанту, тем самым запуская неограниченный семиозис, бесконечную цепь означивания. В результате Пирс сместил акцент с изолированного знака (репрезентамена) на процессуальную динамику порождения смысла [\[30, p.38\]](#).

Важной частью в пирсовской модели является и типология знаков, основанная на способе связи между репрезентаменом и объектом и определяющая логику семиозиса. Это, во-первых, знак икона, чье значение основано на сходстве (диаграмма, портрет, метафора). Во-вторых, индекс: знак, связанный с объектом фактической смежностью или причинностью (дым как знак огня, указательный жест, симптом болезни). Наконец, символ: знак, чья связь с объектом установлена условным правилом или законом

(языковые слова, математические символы, социальные коды). Эта классификация не просто описывает знаки, но раскрывает механизмы семиозиса [31, p.43-48]: иконический знак фокусируется на качестве чувственного опыта, индексный – на реакции на существование объекта, символический – на обобщенной привычке интерпретации. Поэтому в реальном семиозисе знаки редко существуют в чистом виде, а комбинируются (например, дорожный знак «поворот» – символ и индекс), что усложняет процесс порождения интерпретант [32, p.92]. В результате Пирс трансформировал семиотику из учения о знаках (как у Локка) в универсальную теорию процессуальности, где семиозис предстает как имманентное свойство реальности. Как утверждает Пирс: «Мысль, таким образом, есть знак, развивающийся в других знаках. <...> Вселенная пронизана знаками, если она не состоит исключительно из знаков» [29, c.260]. Интерпретанта здесь не психологический феномен, а объективная сила в цепи означивания, трансформирующая возможность в существование и закономерность. Вот почему типология Пирса (икона, индекс, символ) не просто классифицирует знаки, а вскрывает саму онтологию семиозиса, где реальность конституируется через динамику означивания. Однако, в отличие от Пирса, чей неограниченный семиозис, хотя и процессуален, исходит из относительно стабильного знака (репрезентамена) и фокусируется на логике репрезентации и интерпретации, Симондон радикально преодолевает саму репрезентативную модель. Его теория раскрывает мир как бесконечную ткань интерпретаций, где мышление – лишь звено в универсальном порождении смыслов, а знак возникает не как данность, а как временная кристаллизация доиндивидуального потока.

Фердинанд де Соссюр (1857–1913) в «Курсе общей лингвистики» (1916) [33, 34] предложил революционную диадическую модель языкового знака, противопоставленную триадической схеме Пирса. Согласно Соссюру, знак в его семиологии есть неразрывное единство означающего (акустического или графического образа) и означаемого (концепта или понятия), подобное двум сторонам листа бумаги [33, p.16]. В связи с этим лингвистический знак характеризуется двумя фундаментальными особенностями. Во-первых, между звуковым образом (акустическим компонентом) и ментальным концептом (смысловым содержанием) отсутствует какая-либо природная или логическая взаимосвязь, а их соединение носит исключительно конвенциональный характер. Во-вторых, материальная реализация знака обладает линейной природой. Она разворачивается последовательно во временном измерении, что отличает языковые знаки от пространственных форм выражения. Кроме того, эта модель радикально порывала с референциальной традицией (знак → вещь), смещая фокус на внутреннюю структуру языка. Соссюр провозгласил семиологию наукой о знаках в социальной жизни, утверждая, что лингвистика – лишь ее часть [33, p.16]. Однако, в отличие от Пирса, он ограничил семиотическое исследование системными отношениями (*langue*), оставляя индивидуальное употребление (*parole*) на периферии. Его концепция означаемого (не объекта, а понятия) подчеркивала автономию знаковой системы от внеязыковой реальности, что стало краеугольным камнем структурализма [35, p.18].

В результате ключевой тезис Соссюра – это произвольность языкового знака. Связь в его науке (семиологии), изучающей жизнь знаков в рамках жизни общества, всегда между означающим и означаемым не мотивирована, а установлена конвенцией [33, p.67]. Это отличает его модель от пирсовской иконы (сходство) и индекса (причинность), приближая к символам, но с акцентом на чистую условность. Однако Соссюр идет дальше: значение знака определяется не его внутренними свойствами, а

дифференциальными отношениями в системе. Например, слово «дерево» значимо не само по себе, а лишь в отличие от «куста» или «леса»^[33,p.118]. Такой подход исключает изолированное рассмотрение знаков, требуя анализа их места в структуре. Эта идея предвосхитила структуралистские методы (Леви-Стросс, Барт), но также подверглась критике за статичность. Если Пирс акцентировал бесконечную интерпретацию, Соссюр редуцировал семиозис к синхронным оппозициям^[36,p.44]. Его модель не учитывала, как parole (речевая практика) трансформирует langue (систему), что позже стало основой постструктуралистской критики. Хотя Соссюр редко использовал термин «семиозис», его теория подразумевает ограниченную версию означивания, где знаки функционируют внутри замкнутой системы, а не в процессе бесконечной интерпретации.

Однако, в отличие от Пирса, у которого интерпретанта порождает новые знаки, у Соссюра значение жестко фиксировано системой^[37,p.28]. Это различие проистекает из его синхронического подхода: язык изучается как стабильная структура в конкретный момент, а не как исторически изменчивый процесс^[33,p.81]. Тем не менее его идеи оказали огромное влияние на структурализм (Леви-Стросс, Якобсон), принявшего тезис о примате системы. Кроме того, постструктуралистская мысль (Деррида и Барт) осуществила радикальную переоценку наследия Соссюра. Хотя эти авторы отвергали статичность структурной модели языка, они творчески развили ключевой принцип дифференциальности. Деррида, в частности, трансформировал понимание Соссюром различий как элементов стабильной системы в концепцию «дифферанса» – непрерывного процесса дифференциации и отсрочки смысла^[38,p.13]. Барт же продемонстрировал, как дифференциальные механизмы работают не только в языке, но и в культурных кодах, причем смыслы постоянно пересматриваются в новых контекстах^[39,p.146].

Следовательно, постструктурализм сохранил важнейшее достижение Соссюра – идею о том, что значение рождается из различий. Однако переосмыслил ее в процессуальном ключе, показав нестабильность и подвижность семиотических систем. Социосемиотический подход, разработанный С. Холлом и У. Эко, существенно расширил структуралистскую модель Соссюра, распространив ее на анализ культурных систем означивания. Холл в своей модели «кодирования/декодирования»^[40,p.136] показал, как медийные сообщения функционируют как полисемичные конструкции, чьи значения формируются через дифференциальные культурные коды и интерпретативные рамки. Эко в своей теории «неограниченной семиозиса»^[12,p.71] применил структуралистские принципы к анализу культурных текстов, учитывая их идеологические измерения и контекстуальную изменчивость. Это теоретическое расширение преобразовало лингвистическую парадигму Соссюра в динамический аналитический инструмент для исследования того, как значение социально производится, оспаривается и натурализуется через различные семиотические практики.

Таким образом, если Пирс разработал динамическую теорию семиозиса, а Соссюр заложил основы структурной семиотики (хотя и в статической парадигме, требовавшей последующей процессуализации), то принципиально новый поворот в понимании семиотических процессов осуществил Якоб фон Иксюль (1864–1944). Немецко-русский биолог и философ предложил радикально биологизированную концепцию «семиозиса», введя в научный оборот термин «Umwelt» для обозначения видоспецифичной семиотической среды, конституируемой перцептуальными и операциональными возможностями организма^[41,p.42].

В модели Иксюля, изложенной в работах «Теоретическая биология» (1920)^[42] и «Учение о значении» (1940)^[43], семиозис есть не антропоцентрический процесс, а универсальный функциональный круг, связывающий организм и «Umwelt» через знаки. Иксюль различает знаки-носители, воспринимаемые рецепторами организма, и знаки-эффекторы, вызывающие ответное действие, образующие замкнутый цикл восприятия-действия^[41,p.48-52,44,p.102]. Этот процесс конституирует саму реальность организма. Пчела, например, воспринимает не «объективный» цветок, но лишь цветовой знак как «признак-метка» и форму ландшафта как «оперативный-признак» направляющий ее полет^[42,p.129]. Семиозис здесь имманентен жизни. Знаки не репрезентируют внешний мир, но создают «Umwelt» как сеть функциональных значений, где каждая биологическая ниша есть уникальный семиотический универсум. При этом ключевое отличие семиозиса Иксюля от классических моделей – это его неявная операторная природа. Если у схоластов или Локка знак предполагает интерпретатора-субъекта, то у Иксюля знаки функционируют как биологические операторы, автоматически связывающие рецепторы и эффекторы организма в дорефлексивном процессе^[45,p.78-81].

В результате семиозис у Иксюля предстает как докогнитивный энактивный цикл, где значение возникает не в «сознании», а в самом действии: паук, реагируя на вибрацию паутины, не «интерпретирует» ее как знак добычи, но немедленно активирует двигательную программу^[41,p.53]. Эта модель предвосхищает симондонианскую процессуальность. Подобно тому, как у Симондона знак-оператор разрешает метастабильные напряжения, у Иксюля знаки трансдуцируют физические стимулы в биологически значимые действия^[46], конституируя реальность через функциональные отношения. Однако, в отличие от Симондона, фокусирующегося на доиндивидуальном, Иксюль подчеркивает видовую замкнутость семиозиса: его операторы действуют в пределах видового кода, что ограничивает межвидовую трансдукцию.

Если фон Иксюль радикализировал семиозис как видоспецифичный функциональный круг, где и оперативные признаки формируют замкнутую среду организма^[41,p.48], то Морис Мерло-Понти осуществил феноменологическое преодоление этой биологической замкнутости. Заимствуя у Иксюля концепт «Umwelt», но переосмысливая его через онтологию «плоти мира», Мерло-Понти трансформирует семиозис в интеркорпоральный процесс. Тело как «первый символ» не просто реагирует на видовые стимулы, но активно синтезирует смыслы через дорефлексивное «сплетение» с миром^[47,p.154]. Здесь иксюлевские бинарности, признаки-метки и оперативные признаки растворяются в едином поле перцептивного напряжения, где значение рождается не из предзаданных кодов, а из взаимной «вовлеченности» тела и среды. В итоге, сохраняя идею имманентного семиозиса, Мерло-Понти заменяет видовой релятивизм Иксюля универсальной диалектикой воспринимающего и воспринимаемого^[48,p.92].

Итак, феноменология М. Мерло-Понти радикализирует понимание семиотических процессов через концепт «плоти мира», трактуемой как анонимное дорефлексивное измерение бытия, предшествующее субъект-объектной дихотомии. В работе «Видимое и невидимое» (1964)^[49] он описывает плоть как «ткань бытия», где перцептивные и аффективные напряжения спонтанно кристаллизуются в первоначальные смыслы до их концептуализации^[50,p.139]. Эта онтология^[51,p.87] напрямую коррелирует с симондонианским «доиндивидуальным» – средой метастабильных аффективных потенциалов, где знак возникает не как репрезентация, а как «складка» самой материи опыта. Здесь семиозис коренится в докогнитивной стихии взаимопроникновения тела и

мира. Ключевым для модели Мерло-Понти является статус тела как «первого символа» мира. В «Феноменологии восприятия» (1945)^[52] тело трактуется не как объект, а как имманентный оператор смыслогенеза: оно синтезирует значения через кинестетические, тактильные и визуальные схемы до рефлексивного сознания. Этот «дологический синтез» предвосхищает симондонианскую трансдукцию: подобно тому, как у Симондона знак разрешает метастабильные напряжения, у Мерло-Понти тело трансдуцирует хаос ощущений в организованные перцептивные поля через ритмы, жесты и аффективные отклики. Телесный семиозис здесь не репрезентация, а способ бытия в мире, где значение рождается как «ответ плоти на плоть»^[53].

Мерло-Понти деконструирует классические семиотические модели, заменяя знак как репрезентатив перцептивным событием означивания. Его анализ «дикого смысла» (дологического значения, возникающего в перцептивных синтезах) в незавершенных работах показывает: значение имманентно самому акту восприятия. Например, акустико-цветовая синестезия, которая позволяет воспринимать цвета, связанные с определенными звуками, или амодальное восприятие пространства демонстрируют, как сенсорные поля взаимно «интерпретируют» друг друга без посредничества знаков^[50,p.218]. Этот процессуальный подход не только отвергает дихотомию Соссюра означающее/означаемое, но и преодолевает дуализм Локка знака и идеи. Кроме того, этот подход сближается с пирсовским неограниченным семиозисом через категорию «интеркорпоральности», а именно через взаимопроникновение телесных и мировых ритмов как основы семиозиса^[54,p.247]. Вот почему плоть мира выступает «абсолютным значащим», где семиозис есть не когнитивная операция, а дорефлексивный симбиоз тела и среды.

Таким образом, историко-философская реконструкция генезиса понятия «семиозиса» демонстрирует его трансформацию от аристотелевской логики знака как инструмента познания до радикально процессуальной концепции Симондона, где семиозис становится оператором трансдукции в поле доиндивидуальных напряжений. Этот путь раскрывает фундаментальный эпистемологический сдвиг. Если классические теории (Аристотель, схоласты, Локк) рассматривали знак как стабильный медиатор между миром и сознанием, то феноменологическая (Мерло-Понти) и постструктуралистская традиции (через переосмысление Иксюля) подготовили почву для понимания семиозиса как имманентного процесса смыслогенеза, где материальность знака и его конститутивная сила выходят на первый план. Современная семиотика, наследуя эти разработки, исследует семиозис уже не как применение кодов, а как событие встречи организма со средой, будь то биологический, цифровой или социальный контекст^[55,p.112].

Трансдуктивный семиозис: от доиндивидуального к индивидуации в теории Симондона

Жильбер Симондон, французский философ, чьи новаторские работы в области философии техники и теории индивидуации предвосхитили современные дискуссии о технологической субъективности, оставался маргинальной фигурой в эпоху доминирования структурализма и постструктурализма, несмотря на защиту в 1958 году двух фундаментальных диссертаций. В этих трудах он разработал теорию «индивидуации», согласно которой субъект конституируется как эффект, а не как источник процесса становления. Лишь после 2010 года произошло методологическое «повторное открытие» Симондона в англо- и франкоязычной философии, во многом благодаря актуальности его онтологии для анализа цифровых технологий. Длительное забвение объясняется принципиальной несовместимостью его процессуальной онтологии

с репрезентативистскими установками современников. Иными словами, забвение Симондона в эпоху расцвета структурализма и постструктурализма коренилась в фундаментальном методологическом конфликте. В то время как Клод Леви-Стросс анализировал мифы как замкнутые кодовые системы^[56], Симондон трактовал их как поля доиндивидуальных напряжений, где семиозис возникает как операция трансдукции, разрешающая метастабильность^[4,p.286]. Его процессуальный вопрос – «как миф становится?» – остался чужд структуралистской эпистемологии, фокусировавшейся на синхронных структурах. Даже постструктуралисты, критиковавшие статичность структур (Деррида, Фуко), проигнорировали его онтологию. Единственным исключением стал Делез, адаптировавший категории «доиндивидуального» и «трансдукции» в «Различии и повторении» (1968), но радикально переосмысливший их в рамках шизоанализа, отвергнув симондонианский технооптимизм^[57,p.307].

Вместе с тем возрождение интереса к Симондону после 2010 года обусловлено кризисом лингвистического поворота и запросом на некорреляционистские онтологии. Три фактора обеспечили его современный культовый статус. Во-первых, концепт конкретизации технических объектов стал ключом к анализу гибридных систем – от нейроинтерфейсов до блокчейна^[11,p.72]. Работы Стиглера, связавшего симондонианскую индивидуацию с цифровой фармакологией, реабилитировали его технооптимизм в эпоху антропоцена. Во-вторых, спекулятивные реалисты (Мейясу, Харман) нашли в его процессуальности альтернативу посткантианской традиции^[58,p.82], а теории акторов-сетей (Латур) унаследовали идею симметрии человека и техники. Наконец, модель коэволюции природы и техники предвосхитила проблемы экологических катастроф. Как отмечает Стиглер: «Симондон был философом кибернетических организмов, когда другие играли в знаки»^[59,p.15]. Его онтология, некогда отвергнутая за «натурализм», ныне признана двигателем философии будущего^[57,p.307].

Необходимо подчеркнуть, что онтологический фундамент проекта Симондона восходит к онтогенетическим исследованиям Мерло-Понти, испытавшего влияние фон Икскуля. Симондон разрабатывает универсальную модель онтогенеза, где операция трансдукции служит аксиоматическим ядром, образуя параллель с космогоническими построениями Пирса. Развивая тезис своего научного руководителя Кангильема о конституировании сознания «из воплощенного поведения», Симондон выстраивает эпистемологию, методологически совместимую с естественными науками и структурно изоморфную его онтогенетической схеме. Ядром этой системы является теория «индивидуации», представленная в основной диссертации Симондона (1958). Как отмечает Саймон Миллс, данный проект направлен на выявление универсального принципа становления сущего^[60,p.224]. Другими словами, его очень оригинальный подход к этому очень старому вопросу философии является попыткой создания космогонии^[61] и, таким образом, должен быть применим практически ко всем возможным областям.

Симондон радикально оспаривает традиционные подходы к проблеме индивидуации, демонстрируя их зависимость от предустановленных сущих. Субстанциалистский атомизм (начиная с Демокрита) некритически принимает существование индивидуированных атомов, сводя становление к их комбинаторике, тогда как аристотелевская «гилеморфическая схема»^[4,p.34] постулирует уже индивидуированный принцип (структуру), организующий пассивную материю. Обе модели, как отмечает Симондон, совершают эпистемологическую ошибку: помещают результат процесса (индивидуированное бытие) в его начало, тем самым отрицая подлинный генезис^[2,p.26].

В противовес этому он предлагает процессуальную онтологию, исходящую из доиндивидуального поля – неструктурированного бытия («онтос» в потенциальности)[\[4,p.38\]](#), насыщенного метастабильными напряжениями. Метастабильность здесь есть ключевое свойство доиндивидуального: состояние сверхнапряженного равновесия, где малейшее взаимодействие между разрозненными порядками величины инициирует фазовый переход. В этом разрешение метастабильных напряжений осуществляется через трансдукцию операции, одновременно эпистемологическую и онтологическую. Этот процесс не требует предзаданных оснований. Он сам генерирует структурирующие принципы через локализацию напряжений («запускающее событие»), создавая начальные структуры, которые становятся матрицей для последующей организации смежных областей[\[3,p.18\]](#). Здесь трансдукция не только имеет аксиоматический статус как универсальный метод онтогенеза[\[4,p.45\]](#), но и проявляется на всех уровнях реальности (физическом, витальном, психическом, коллективном и даже техническом). Вот почему это объясняет единство многого. Структуры возникают не извне, а имманентно, через свое саморазрешение. Таким образом, трансдукция заменяет статичные принципы индивидуации динамикой самоорганизующейся метастабильности, предлагая нередукционистскую космогонию. Наиболее показательным примером реализации этого подхода в физическом регистре выступает процесс кристаллизации в переохлажденной жидкости, служащий у Симондона фундаментальной моделью физической индивидуации.

Итак, метастабильное состояние физической системы представляет собой доиндивидуальную реальность – среду, насыщенную неразрешенными напряжениями, где введение «зародыша структуры» инициирует трансдукцию: цепную актуализацию имманентного потенциала через пространственно-временное структурирование[\[4,p.45\]](#). Этот процесс демонстрирует ключевые свойства трансдукции: аксиоматичность, имманентность информации и потенциальность. Другими словами, во-первых, зародыш не содержит информации о конечной структуре, а выступает оператором, запускающим самоорганизацию системы[\[4,p.71\]](#). Во-вторых, «информирование» метастабильной среды есть не передача внешнего кода, а активация внутренних дифференциалов (в отличие от модели коммуникации у К. Шеннона)[\[2,p.35\]](#). Наконец, метастабильная область содержит виртуальный репертуар структур[\[3,p.24\]](#), актуализируемых в зависимости от типа зародыша. Отсюда следует, что относительная устойчивость физической фазы индивидуации осуществляется через «внутренний резонанс». А именно через установление соответствия между разными порядками величины (молекулярным и макроскопическим), что формирует топологию и хронологию индивида[\[4,p.213\]](#). При этом активность сосредоточена на границе раздела. Растущий фронт кристалла («живая» зона трансдукции) противопоставлен кристаллизованной массе, которая, по выражению Симондона, есть «мертвый остаток прошлых операций»[\[2,p.35\]](#). В результате индивид существует лишь как процесс разрешения напряжений. Здесь настоящее (активная граница кристаллизации), прошлое (стабилизированная структура), будущее (метастабильная область, подлежащая трансформации).

Витальная фаза индивидуации, в отличие от физической фазы, характеризуется принципиальной незавершенностью процесса. Она не исчерпывает доиндивидуальный потенциал, а сохраняет остаток метастабильности как условие дальнейшего становления. Как подчеркивает Симондон, индивидуация всегда относительна, поскольку определенный уровень потенциала сохраняется и дальнейшие индивидуации все еще возможны[\[4,p.38\]](#). Эта доиндивидуальная природа является источником будущих

метастабильных состояний. Живое сущее существует в парадоксальном режиме: оно одновременно «больше единства», поскольку несет в себе неразрешенные напряжения, позволяющие ему включаться в более широкие проблемные поля [\[3,p.12\]](#). Динамика жизни поддерживается через постоянную генерацию новых различий и трансдуктивное разрешение устаревающих структур. При этом ключевым механизмом поддержания витальной метастабильности выступает топологическая организация живых систем, основанная на асимметрично поляризованных мембранах. Эти структуры не только создают «медиальные внутренние среды», разделяя и связывая внутреннее и внешнее (ассоциированную среду), но и обеспечивают избирательную проницаемость, регулирующую обмен. Кроме того, задают топологический ориентир для направленных процессов [\[2,p.35\]](#). Например, на клеточном уровне эту функцию выполняет плазматическая мембрана. У сложных организмов возникает иерархия таких структур. Например, пищеварительная система как «интериоризированная внешняя среда», а нервная система – как оператор коммуникации между порядками величин. Эти системы, генерируемые и поддерживаемые самой индивидуацией, позволяют жизни сохранять неравновесное состояние – условие ее процессуальности.

Вместе с тем витальная фаза индивидуации характеризуется усиленным внутренним резонансом между медиальными структурами разного порядка (клеточными, тканевыми, организменными), создающим непревзойденную по сравнению с физическими индивидами корреляцию топологии и хронологии. Этот резонанс возможен благодаря фундаментальному условию жизни: наличию асимметрично поляризованных мембран макромолекулярного уровня, образующих нижний онтологический порог витальности [\[4,p.225\]](#). Сущие субмолекулярного порядка относятся к дофизической сфере, неспособной поддерживать витальную метастабильность. Ключевым следствием мембранной организации является способность к агентности. Живой индивид регулирует избирательную проницаемость границ, сохраняя внутренний резонанс вопреки диссонансам ассоциированной среды [\[3,p.63\]](#). На клеточном уровне аффективность проявляется как элементарная реакция на «несоответствие» в доиндивидуальном поле, порождающая аффективное «чувство-сигнал» (sentiment) [\[4,p.230\]](#). Этот сигнал инициирует аффект – сдвиг внутреннего резонанса, восстанавливающий гомеостатическое напряжение системы. У сложных организмов данная схема эволюционирует: «ощущение → восприятие», «аффект→эмоция», формируя основу для психической фазы индивидуации как высшего модуса витальности. В этом случае «чувство-сигнал» (sentiment) у Симондона – это допсихическое ощущение диссонанса между живым организмом и ассоциированной средой, возникающее на уровне витальной фазы индивидуации. Этот концепт радикально отличается от обыденного понимания «чувства» и возникает этот сигнал при нарушении внутреннего мембранного резонанса [\[2,p.205\]](#). Например, изменение осмотического давления для клетки. Это не психологическое состояние, а физиологическое событие, «свидетельство метастабильности» [\[2,p.197\]](#).

Таким образом, «чувство-сигнал» (sentiment) (или для витальных индивидов – это сигнал нарушения мембранного резонанса) у Симондона является не субъективным переживанием, а докогнитивной материальной реакцией организма на угрозу целостности, лежащей в основе всех высших форм чувственности. Другими словами, фиксирует несоответствие между индивидом и ассоциированной средой (индивид-средой) [\[3,p.11\]](#). Его функция в витальном рекурсивном цикле выглядит следующим образом: метастабильный дисбаланс → «чувство-сигнал» (sentiment) → аффект

(операция) → восстановление резонанса [\[2, p.199\]](#). В этом случае «чувство-сигнал» (sentiment) – фундаментальный оператор витальной фазы индивидуации. Он запускает аффект – операцию восстановления метастабильного равновесия. Более того, «чувство-сигнал» (sentiment) у Симондона – это не чувство, не эмоция и не ощущение, а он есть телесный маркер (сигнал) необходимости трансдукции, или, по-другому, докогнитивное событие на границе «тело-среда».

Психический модус индивидуации, согласно логике Симондона, возникает как необходимый ответ на кризис витального уровня, когда собственные аффективные реакции организма оказываются неадекватны для разрешения его дисгармонии со средой и даже усугубляют ее. Эта тупиковая ситуация вынуждает сущее перейти от пассивного переживания к активному вмешательству в свою проблему, стать субъектом, развивая для этого более сложные внутренние психические структуры [\[3, p.9\]](#). Однако ключевая характеристика психической фазы индивидуации – ее принципиальная несамодостаточность на уровне единичного сущего. Изолированный психический индивид, неспособный разрешить свою проблему, всегда обречен на состояние «тревоги» как бесплодного саморефлексивного замыкания. Поэтому он вынужден апеллировать к своему сохраняющемуся «доиндивидуальному потенциалу». Этот потенциал реализуется через вступление в отношения с другими психическими индивидами. В результате сама природа психической фазы индивидуации изначально требует коллективного измерения для своего осуществления, представляя собой зарождающуюся трансиндивидуальность.

Согласно Симондону, процесс психической фазы индивидуации всегда инициируется аффективными напряжениями доиндивидуального поля [\[3, p.15\]](#), представляющими собой метастабильные диссонансы в системе «индивид» и «индивид-среда». Первичным модусом схватывания этих напряжений является аффективное чувствование (sentir) [\[3, p.28\]](#), понимаемое как непосредственная дорефлексивная апперцепция диссонанса, или, по-другому, имманентная способность к аффективному отклику, а не дискретный акт или этап. Конкретным проявлением этого чувствования становятся «чувства-сигналы» (sentiment) – материальные события (например, телесная тревога), требующие трансдукции [\[2, p.199\]](#). Именно напряжение, порожденное этими сигналами, особенно на границе между витальным уровнем и сохраняющимся доиндивидуальным потенциалом, запускает возникновение рефлексивного сознания (conscience) как операции по разрешению проблемы. При этом переходы между описанными состояниями (от напряжения к чувству-сигналу, от сигнала к сознанию) осуществляются не автоматически, а посредством операций трансдукции. Трансдукция здесь – это процесс разрешения кризиса через структурирование, при котором энергия напряжения переводится в новую организацию. В контексте психической фазы индивидуации трансдукция проявляется как стабилизация опыта: кристаллизация психических схем и устойчивых паттернов, разрешающих исходный диссонанс. Дальнейшее развитие приводит к формированию интеллекта (intellect), который Симондон определяет не как конечную стадию, а как способность работать с коллективными метастабильностями, то есть разрешать проблемы, выходящие за пределы индивидуального опыта и требующие обращения к трансиндивидуальному измерению [\[3, p.157\]](#).

Важно подчеркнуть, что представленная динамика (от аффективных напряжений через трансдукцию к интеллекту) не является линейной прогрессией. Во-первых, аффективное чувствование (sentir) – это не начальный этап, а имманентная способность, присутствующая на всех уровнях психической жизни [\[2, p.218\]](#). Во-вторых, деятельность

интеллекта, направленная на разрешение сверхиндивидуальных проблем в трансиндивидуальном поле, неизбежно порождает новые контингентные метастабильные диссонансы [\[62,63\]](#) и аффективные напряжения. Это создает рекурсивные петли обратной связи [\[64\]](#), где операции интеллекта резонируют на условия аффективного чувствования (*sentir*) и новые «чувства-сигналы» (*sentiment*). В итоге психическая фаза индивидуации у Симондона предстает как непрерывный циклический и нелинейный процесс, движимый трансдуктивными операциями по разрешению постоянно возникающих и возобновляющихся напряжений в метастабильной системе «индивид-коллектив-среда». Интеллект выступает не конечной точкой развития, а ключевым инструментом работы с коллективной сложностью [\[65,с.72,66,с.16,67,68\]](#), которая сама по себе является источником новых вызовов.

Итак, в онтологии непрерывной индивидуации Симондона знак (*signe*) претерпевает фундаментальное переосмысление. Он не является пассивным репрезентативом (как у Пирса) предсуществующей реальности или условным элементом стабильной системы, как в классических моделях, восходящих к схоластической дихотомии. Вместо этого знак понимается как имманентный оператор трансдукции, возникающий и действующий внутри самого процесса разрешения метастабильных напряжений доиндивидуального поля. Его исток лежит в аффективных состояниях, шуме и потенциалах этого поля, а его функция – не отражение, а активное разрешение кризиса через структурирование энергии напряжения и конституирование новой реальности [\[9,р.41-45\]](#). В итоге «конвенциональность» знака у Симондона растворяется в его оперативной эффективности по порождению новых структур и отношений в ходе индивидуации. Вот почему семиозис в рамках симондонианской философии кардинально отличается от моделей, фокусирующихся на корректном приписывании значения в суждениях (теория суппозиций) или бесконечной цепи интерпретантов. Семиозис здесь – это само событие становления значения (сигнификация). Значение понимается не как статичная сущность или предзаданный референт, а как динамическая информационная система, возникающая как результат успешной операции трансдукции, инициированной знаком-оператором. Это процессуальное событие всегда разворачивается в имманентной плоскости индивидуации. В этом случае доиндивидуальное напряжение (аффект, шум) актуализирует знак как действующую силу, запускающую операцию трансдукции, которая разрешает кризис и приводит к возникновению новой индивидуальной структуры (значения). Семиозис, таким образом, есть аспект самой индивидуации – временный, ситуативный, материально воплощенный акт трансформации.

Следовательно, Симондон осуществляет фундаментальный переворот в понимании знака, смещая его исток в само метастабильное поле доиндивидуального задолго до формирования готовых знаковых систем, структурных отношений и даже стабильных индивидов. Эта концепция не просто подчеркивает процессуальность семиозиса, а радикализирует его онтологический статус: знак теперь мыслится не как репрезентация или элемент структуры, а как имманентный оператор становления в сердцевине непрерывной индивидуации. Такой разрыв с репрезентативистской парадигмой (включая ее структурные вариации) открывает значительный эвристический потенциал, позволяя анализировать семиозис как первичную динамику бытия, а не как вторичное отражение предзаданных сущностей. При этом семиозис позволяет, например, анализировать «застывшие» цифровые знаки не как фиксированные сущности, а как элементы динамических процессов, где алгоритмы функционируют как современные операторы трансдукции [\[11,р.134-138\]](#), разрешающие новые типы метастабильностей в техносоциальной реальности в сети Интернет. Отсюда следует, что такая модель знака

как имманентного оператора трансдукции предлагает фундаментально процессуальную онтологию семиозиса, где значение рождается из напряжения и действия в самом акте преодоления кризиса индивидуации.

Можно отметить, что ключевое различие между семиозисом и сигнификацией у Симондона лежит в их фундаментальном онтологическом статусе. Семиозис есть имманентная оперативная трансдуктивная активность самой реальности в процессе ее индивидуации. Он не просто использует знаки, а он есть процесс, в котором знаки-операторы кристаллизуются из доиндивидуальных напряжений (метастабильных диссонансов) и действуют как катализаторы трансдукции [\[4, p. 245-260\]](#). Их функция – не представление предсущего смысла, а генерация новой информации, понимаемой Симондоном как мера разрешенной метастабильности, как сама структура, возникающая в процессе индивидуации. Сигнификация же, напротив, представляет собой вторичную стабилизированную ретроспективу. Она возникает после успешного акта семиозиса (трансдукции) когда новая индивидуальная структура (психическая схема, техническая функция, социальная норма) уже сформирована. Знак теперь фиксируется в рамках этой структуры как элемент репрезентативной системы («означающее» для «означаемого»), теряя память о своей оперативной проблемно-разрешающей генеалогии. Сигнификация, таким образом, есть результат «забывания» динамического процесса в пользу относительно статичного отношения.

Тем не менее различие между семиозисом и сигнификацией у Симондона не является абсолютным и застывшим. Оно отражает динамический цикл индивидуации. Вновь возникшая через семиозис метастабильная структура (и ее сигнификативная система) сама становится частью более широкого метастабильного поля, а именно новой «доиндивидуальной» реальности для последующих процессов. Столкновение с новыми диссонансами (изменение среды, конфликт, неисправность, кризис) обнажает недостаточность относительно устойчивых сигнификаций структуры. Это провоцирует новый виток семиозиса: ранее фиксированные знаки (или их элементы) мобилизуются как операторы трансдукции для разрешения проблемы, утрачивая репрезентативную жесткость и возвращая оперативную гибкость и имманентность процессу. Этот рекурсивный цикл «метастабильность → кризис → трансдукция → новая метастабильность» демонстрирует, что сигнификация – это лишь временная фаза относительного покоя в непрерывном потоке семиозиса как имманентной оперативности бытия. Знак постоянно «мерцает» между статусом оператора трансдукции (в семиозисе) и элементом репрезентативной системы (в сигнификации).

Можно отметить, что прямую и развернутую критику именно понимания знака как оператора трансдукции у исследователей Симондона найти сложно, так как он не разрабатывал детальную семиотическую теорию. Однако его концепция знака, вытекающая из общей онтологии индивидуации и трансдукции, подвергалась косвенной критике. Эта критика содержала потенциальные точки напряжения с другими философскими направлениями, особенно с теми, где знак, язык и символические системы играют центральную роль. Во-первых, например, Деррида показал, что значение знака никогда не присутствует полноценно, а постоянно откладывается (difference) в бесконечной игре отсылок к другим знакам. Знак не просто «оперирует» здесь и сейчас. Он укоренен в сети отсутствий и следов. В связи с этим симондонианский операциональный знак рискует недооценить эту радикальную отсроченность и нестабильность значения, его зависимость от контекста, который сам по себе никогда не фиксирован. Во-вторых, хотя Симондон и избегает классической репрезентативной модели (знак равен образу вещи), его функционалистский взгляд

может не учитывать властные структуры и идеологии, встроенные в саму ткань языка и знаковых систем (что критиковали Фуко, Барт). Знак-оператор может казаться слишком «нейтральным» инструментом, лишенным исторического и политического измерения конструирования смысла. В-третьих, если для постструктуралистов (особенно после «смерти автора» Барта) значение рождается в самом тексте/дискурсе, а не в интенции автора или имманентном процессе «оперирования». Поэтому для Симондона акцент на знаке как элементе индивидуации (пусть и коллективной) может недооценивать самостоятельную продуктивность языковой и дискурсивной системы. Наконец, если Рикер настаивал на неустраимости интерпретации (герменевтики) и знак не просто «оперирует», а он требует истолкования в контексте культурных традиций, личного опыта и нарративных структур. Смысл не дан имманентно в операции, а конституируется в акте понимания, который всегда историчен, диалогичен и опосредован символами. В этом случае симондонианский операциональный знак рискует обойти эту сложную рефлексивную и историческую природу смыслообразования.

При этом важно понимать, что Симондон предлагает уникальный онтологический взгляд на знак как на активную силу в становлении реальности. Его концепция сосредоточена не на символических системах или интерпретации (как семиотика и герменевтика), а на имманентных процессах. Критика может указывать на то, что его модель недостаточна для объяснения всех аспектов функционирования знака в человеческом мире, особенно связанных с языком, культурой, властью и историей. Однако его концепция «знака» молчаливо игнорирует эти измерения, ставшие центральными для других философских традиций в середине XX века. При этом, не смотря на это, процессуальное понимание семиозиса у Симондона обладает мощным эвристическим потенциалом для анализа современных техносоциальных систем. Цифровые знаки и алгоритмы, часто воспринимаемые как предельно жесткие и репрезентативные системы (чистая сигнификация) могут быть переосмыслены через его онтологию. Алгоритм, подобно симондонианскому знаку-оператору, функционирует как имманентный механизм трансдукции внутри метастабильных цифровых социальных сред. Он возникает как ответ на специфические «проблемы» или диссонансы (оптимизация, управление, поиск, коммуникация) в доиндивидуальном поле данных и взаимодействий. Его действие направлено на разрешение этих напряжений путем структурирования информационных потоков и порождения новых паттернов (новой «информации» в симондонианском смысле). Хотя результат работы алгоритма часто предстает как фиксированная сигнификация (рекомендация, классификация, оценка), сам процесс его исполнения – это семиозис: динамическая ситуативная операция по трансдукции метастабильностей. Технические сбои, адаптации алгоритмов, их непредвиденные последствия – все это точки, где оперативная природа семиозиса прорывается сквозь оболочку стабильной сигнификации, подтверждая актуальность симондонианского различения для понимания динамики цифровой эпохи. Технические знаки также «мерцают» между оперативной силой и репрезентативной функцией.

Заключение

В заключение статьи можно привести наглядный пример того, как Симондон отстаивал радикально иную онтологию и теорию семиозиса, противопоставляя их господствовавшим феноменологическим и герменевтическим подходам (в частности, подходу П. Рикера). Так, 27 февраля 1960 года Жильбер Симондон, тогда молодой профессор из Пуатье, выступил с лекцией в авторитетном «Французском философском обществе»^[69] – важном форуме парижской интеллектуальной жизни. Его доклад «Потенциалы» («Форма, информация и возможности») представлял собой сжатое

изложение его философского проекта, направленного на поиск новых оснований (аксиоматизации) для социальных наук. Аудитория, включавшая таких видных фигур, как Ж. Валя, Ж. Ипполита, П. Рикера, Г. Марселя и президента общества Г. Бергера, ожидала выступления в эпоху, когда феноменология и экзистенциализм еще доминировали, а структурализм лишь зарождался. Однако последующая дискуссия выявила глубокий разрыв. Симондон оказался в защищающейся позиции, которая в феноменологически ориентированной среде воспринималась как едва ли не еретическая. Краткость и резкость его реплик в ходе обмена мнениями (особенно показательных диалогов с Рикером и Ипполитом, а также в ответ на критику Бергера о проблеме сознания) высветили то, что в его основных трудах часто оставалось имплицитным: радикально иные взгляды на природу значения, языка и, самое главное – субъекта. Этот эпизод стал яркой демонстрацией принципиального расхождения его процессуально-онтологического подхода с господствовавшими тогда субъектно-центрированными феноменологическими парадигмами.

В состоявшейся полемике Рикер с самого начала указывает на фундаментальную проблему в подходе Симондона к аксиоматизации социальных наук: тот пытается вывести универсум дискурса из сферы Природы. Однако, по мнению Рикера, сама идея Природы как изначально взаимосвязанной с человеком иллюзорна, а сама Природа уже включена в дискурс. Поэтому попытка Симондона построить дискурс на основе того, что дискурсом же и охвачено, неизбежно ведет к логическим противоречиям (паралогизмам). Рикер видит в этом вопросе проявление «герменевтического круга», где смысл (или «докатегорическое значение») рождается только в границах дискурсивного универсума. С этой позиции Симондон оказывается жертвой «риска объективизма», полагая сознание частью общего поля, а значения говорящего – лишь элементами совокупности вещей. Ответ Симондона был категоричным отвержением самой предпосылки Рикера: он решительно отрицал, что Природа является частью дискурса, называя это необоснованным постулатом. Хотя он, по-видимому, понимал, что Рикер описывает его философию как «докритическую» (или чуждую лингвистическому повороту XX века), Симондон не принял эту характеристику. Вместо этого он обвинил Рикера в «непереводящей концепции значения». Рикер, по его мнению, исходит из невозможности объяснить возникновение значения вне человеческого дискурса. Симондон утверждал, что сведение значения к дискурсу (подразумевающему Слово и его законы) замыкает смысл в горизонте человеческого опыта и сохраняет позицию трансцендентального субъекта. Его ключевой вывод подчеркивал множественность против абсолюта: «Нет единого Слова [La Parole], но есть множество слов [la parole]; значение существует, но не как Абсолютное Слово» [\[69, p.44\]](#). Этим он отрицал сведение значения к лингвистическому дискурсу как единственному источнику.

Таким образом, обвинение Симондоном Рикера в «непереводящей концепции значения» было не просто частным возражением, а декларацией независимости смысла от диктата человеческого дискурса и трансцендентального субъекта. Отвергая сведение значения к горизонту языка (La Parole как Абсолют), Симондон утверждал его имманентную множественность (la parole). Смысл не нисходит из единого источника Слова и не замыкается в герменевтическом круге, но прорастает повсюду, в самой ткани бытия, в его доиндивидуальных напряжениях и потенциалах. Именно эта онтологическая укорененность смысла до и вне антропологической сферы лежит в основе его проекта аксиоматизации наук. При этом Симондон радикально смещает акцент: знак и значение – не продукты готового сознания или замкнутой языковой системы, а операторы, возникающие из и для самой динамики реальности, из ее предперсональных состояний и процессов индивидуации. Знак здесь – не репрезентация, а «трансдуктор», активный

посредник в становлении, черпающий свою силу и смысл из доиндивидуального поля потенциалов.

Ключевой вывод Симондона: «Нет единого Слова, но есть множество слов; значение существует, но не как Абсолютное Слово» – звучит как манифест против господствующих парадигм его времени. Это отрицание Абсолюта (будь то Бог, трансцендентальное сознание или тотальный дискурс) открывает путь к его процессуально-онтологической концепции семиозиса. Значение не создается субъектом в языке, а оно имманентно процессам реальности и актуализируется через знак, понимаемый как оператор трансдукции. Это прямо указывает на эту революционную перспективу: семиозис (порождение и функционирование знаков) коренится не в интенциональности сознания или структурах языка, а в доперсональных, дорефлексивных слоях бытия, в его потенциалах и энергиях, которые знак призван трансдуцировать: переносить, преобразовывать, разрешать. Именно поэтому знак становится не отражением уже данного смысла, а активным со-творцом реальности в ее непрерывном становлении, размыкая герменевтический круг и помещая производство смысла в самое «сердце» онтологического процесса, задолго до его артикуляции в человеческом слове. Это и есть подлинный масштаб симондонианского разрыва: семиозис как событие бытия, а не субъекта.

Библиография

1. Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958. 266 p.
2. Simondon G. L'individu et sa genèse physico-biologique. Paris: Presses universitaires de France, 1964. 304 p.
3. Simondon G. L'individuation psychique et collective. Paris: Aubier, 1989. 293 p.
4. Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Millon, 2005. 571 p.
5. Eco U. Kant and the platypus essays on language and cognition. New York: Harcourt Brace, 2000. 464 p.
6. Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. 687 с.
7. Аристотель. Риторика; Поэтика. М.: Лабиринт, 2005. 253 с.
8. Manetti G. Theories of the Sign in Classical Antiquity. Indiana University Press, 1993. 196 p.
9. Debaise D. Nature as Event: The Lure of the Possible. Durham: Duke University Press, 2017. 112 p.
10. Combes M. Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual. Cambridge, MA: MIT Press, 2013. 119 p.
11. Stiegler B. The Neganthropocene. London: Open Humanities Press, 2018. 349 p.
12. Eco U. A Theory of Semiotics. Indiana University Press, 1976. 354 p.
13. Deely J. Four Ages of Understanding: the first postmodern survey of philosophy from ancient times to the turn of the twenty-first century. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 2001. 1019 p.
14. Nöth W. Handbook of Semiotics. Indiana University Press, 1990. 576 p.
15. Long A.A., Sedley D.N. The Hellenistic Philosophers, Vol. 1. Cambridge University Press, 1987. 512 p.
16. Eco U. Semiotics and the Philosophy of Language. Indiana University Press, 1984. 242 p.
17. Nuchelmans G. Theories of the Proposition: Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1973. 309 p.
18. Diogenes L. Lives of Eminent Philosophers, Vol. II. Harvard University Press, 1931. 720 p.

19. Augustine. *De Doctrina Christiana* (Oxford Early Christian Studies). Oxford University Press, 1995. 320 p.
20. Markus R.A. St. Augustine on Signs // *Phronesis*. 1957. Vol. 2(1). P. 60-83.
21. Burnyeat M.F. Wittgenstein and Augustine *De Magistro* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1987. Vol. 61 (1). P. 1-24.
22. Bontems V. Gilbert Simondon's Genetic "Mecanology" and the Understanding of Laws of Technical Evolution // *Techné: Research in Philosophy and Technology*. 2015. Vol. 19(1). P. 70-88.
23. Panaccio C. *Ockham on Concepts*. Ashgate, 2004. 197 p.
24. Spade P.V. *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 420 p.
25. Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 1035 p.
26. Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1985. 560 с.
27. Locke J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975. 867 p.
28. Nuchelmans G. *Judgment and Proposition: From Descartes to Kant*. Amsterdam: North-Holland, 1983. 295 p.
29. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. 412 с.
30. De Lauretis T. *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington: Indiana University Press, 1984. 220 p.
31. Liszka J.J. *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*. Bloomington: Indiana University Press, 1996. 168 p.
32. Stjernfelt F. *Natural Propositions: The Actuality of Peirce's Doctrine of Dicisigns*. Boston: Docent Press, 2014. 340 p.
33. Saussure F. de. *Course in General Linguistics*. London: Duckworth, 1983. 236 p.
34. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. 695 с.
35. Harris R. *Reading Saussure: A Critical Commentary on the Cours de linguistique générale*. London: Duckworth, 1987. 248 p.
36. Derrida J. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976. 354 p.
37. Culler J. *Ferdinand de Saussure*. Rev. ed. Ithaca: Cornell University Press, 1986. 157 p.
38. Derrida J. *Margins of Philosophy*. University of Chicago Press, 1982. 330 p.
39. Barthes R. *Image-Music-Text*. Hill and Wang, 1977. 220 p.
40. Hall S. *Encoding/decoding // Culture, Media, Language*. Routledge, 1980. P. 128-138.
41. Uexküll J. von. *A foray into the worlds of animals and humans: with A theory of meaning*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. 272 p.
42. Uexküll J. *Theoretical biology*. London, New York: K. Paul, Trench, Trubner & co. Ltd., Harcourt, Brace & company, inc., 1926. 362 p.
43. Uexküll J. *Bedeutungslehre*. Leipzig: J.A. Barth, 1940. 62 p.
44. Kull K. Jakob von Uexküll: An Introduction // *Sign Systems Studies*. 2020. Vol. 48 (1). P. 98-107.
45. Brentari C. *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*. Dordrecht: Springer, 2015. 258 p.
46. Deely J. *Umwelt // Semiotica*. 2001. Vol. 134 (1/4). Pp. 125-135.
47. Dillon M.C. *Merleau-Ponty's Ontology*. Northwestern University Press, 1997. 306 p.
48. Toadvine T. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston: Northwestern University Press, 2009. 174 p.
49. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Мн.: Логвинов, 2006. 400 с.
50. Merleau-Ponty M. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968. 282 p.

51. Barbaras R. The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology. Bloomington: Indiana University Press, 2004. 360 p.
52. Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1945. 531 p.
53. Morris D. The Enigma of Reversibility and the Genesis of Sense in Merleau-Ponty // Continental Philosophy Review. 2010. Vol. 43(2). Pp. 141-165.
54. Gallagher S. How the Body Shapes the Mind. Oxford: Oxford University Press, 2005. 284 p.
55. Hansen M.B.N. Feed-Forward. Chicago University Press, 2015. 320 p.
56. Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale. Paris: Plon, 1958. 452 p.
57. Deleuze G. Difference and Repetition. New York: Columbia University Press, 1994. 350 p.
58. Meillassoux Q. After finitude: an essay on the necessity of contingency. Bloomsbury, 2009. 160 p.
59. Stiegler B. Symbolic Misery, Vol. 2: The Catastrophe of the Sensible. Polity, 2015. 224 p.
60. Mills S. Gilbert Simondon: causality, ontogenesis & technology. University of the West of England, 2014. 323 p.
61. Toscano A. The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze. Hardcover: Palgrave, 2006. 256 p.
62. Хуэй Ю. Рекурсивность и контингентность. М.: V A C Press, 2020. 400 с.
63. Саяпин В.О. Контингентность и метастабильность как концепты самоорганизации современного социума // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. Воронеж, 2024. № 2. С. 47-53. EDN: XRPMKZ.
64. Саяпин В.О. Рекурсия как способ самоорганизации современного социума // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. Воронеж, 2023. № 3 (49). С. 62-67. EDN: SRUPMZ.
65. Аршинов В.И., Свирский Я.И. Сложностный мир и его наблюдатель. Ч. 1-я // Философия науки и техники. 2015. № 2. С. 70-84. EDN: VCVPHD.
66. Ивахненко Е.Н. Хрупкий мир через оптики простоты и сложности (Ч. 2) // Образовательная политика. 2020. № 4 (84). С. 16-27.
67. Керимов Т.Х., Красавин И.В. Сложность – общая, ограниченная и организованная: проблема, методология и основные понятия // Вестник Гуманитарного университета. 2024. Т. 12. № 2. С. 108-119. DOI: 10.35853/vestnik.gu.2024.12-2.06 EDN: WRRJCX.
68. Саяпин В.О. Техносоциальная сложностность как проблема индивидуации: взгляд Жильбера Симондона // Философская мысль. 2025. № 7. С. 85-107.
69. Bardin A. Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon: Individuation, Technics, Social Systems. Springer, 2015. 215 p.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Данная статья представляет собой обстоятельное и глубокое исследование концепции семиозиса в философии Жильбера Симондона, раскрывая его радикально процессуальный и онтологический подход к знаку как оператору трансдукции в доиндивидуальном поле.

Автор демонстрирует широкий историко-философский контекст, прослеживая эволюцию теорий знака от Аристотеля и стоиков через Августина, схоластику, Локка, Пирса, Соссюра, фон Иксюля и Мерло-Понти до Симондона, что позволяет читателю увидеть

уникальность и новизну симондонианской модели в свете традиций и современных дискуссий.

В методологическом плане статья опирается на системный историко-философский анализ, сочетающий онтологическую реконструкцию с эпистемологической критикой, а также на междисциплинарные связи с биологией, феноменологией и теорией информации, что обеспечивает комплексное понимание предмета. Актуальность работы обусловлена возросшим интересом в общественных науках к процессуальным и некорреляционистским онтологиям, а также необходимостью переосмысления семиотических процессов в эпоху цифровых технологий и сложных техносоциальных систем, где традиционные репрезентативные модели оказываются недостаточными.

Научная новизна статьи проявляется в систематизации и углублении понимания симондонианского семиозиса как оператора трансдукции, а также в выявлении его потенциала для анализа современных цифровых знаков и алгоритмов, что расширяет границы философии знака и семиотики.

Структура текста выдержана и логична, однако из-за значительной детализации историко-философских аспектов и обширного цитирования иногда страдает читабельность и концентрация на ключевых аргументах; местами текст приобретает характер обзорного трактата, что может затруднить восприятие менее подготовленным читателем.

Стиль изложения академичен и аргументирован, но требует большей сжатости и фокусировки на центральных тезисах для повышения эффективности коммуникации.

В статье недостаточно явно представлены и развернуты критические позиции оппонентов, особенно в отношении спорных моментов симондонианской онтологии и ее методологических ограничений, что ослабляет дискуссионный потенциал исследования и уменьшает его полемический вес. Включение более активной апелляции к альтернативным взглядам, а также анализ возможных контраргументов способствовали бы более сбалансированному и убедительному представлению темы.

Библиография статьи впечатляет своей полнотой и разнообразием, включает как классические источники, так и современные исследования, что свидетельствует о тщательной подготовке и широком охвате предмета. Использование франкоязычных и малоизвестных в российской науке работ Симондона и других философов значительно обогащает отечественный философский дискурс.

В целом, статья представляет значительный интерес для философов, семиотиков, исследователей теории информации и культурологов, а также для специалистов, занимающихся вопросами индивидуации, технологической субъективности и цифровой онтологии. Работа способствует переосмыслению роли знака как активного оператора становления и открывает перспективы для междисциплинарных исследований в области процессуальной философии и семиотики. Для повышения качества публикации рекомендуется усилить аналитическую часть и сократить избыточные историко-обзорные фрагменты, а также активнее вовлекать критические дискурсы, что сделает статью более убедительной и доступной широкой научной аудитории журнала «Философская мысль».

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья посвящена одному из разрабатывавшихся Ж. Симондоном частных вопросов, который, однако, имеет важное значение для понимания историко-философского процесса в Западной Европе прошлого века; кроме того, этот аспект учения Симондона представляет определённый интерес и для современной теоретической философии. Статья в целом производит весьма благоприятное впечатление, автору удаётся представить содержательный анализ сложной философской проблематики, не вызывает сомнений его профессиональная эрудиция в избранной области исследования, а также увлечённость своей темой, что принципиально важно, если речь идёт о сложных проблемах, в отношении которых у академического сообщества часто нет единого мнения. Некоторые вопросы и замечания возникают, правда, в связи с построением статьи. Прежде всего, раздел от «Аристотеля к Симондону...» выходит за границы заявленной в названии статьи темы. Дело в том, что здесь представлено много материала, который никак не укладывается в рамки «исторического введения». Статья довольно большая по объёму, нельзя ли в этой связи порекомендовать автору изъять этот подробно разработанный фрагмент, заменив его (если автор вообще сочтёт это необходимым) кратким очерком, который соответствовал бы формату исторического введения? Далее, трудно признать удачным введение, поскольку автор в нём сразу же предлагает то существенное содержание статьи, которое, скорее, похоже на выводы исследования. Познакомившись с таким введением, читатель вправе спросить: а нужно ли после этого читать статью? Введение призвано именно «вести» к основному тексту, показывая необходимость тех сюжетных построений, которые будут в нём представлены, вряд ли за ним следует закреплять роль «концептуального сгустка» последующего неспешного изложения. С другой стороны, в статье, по существу, нет заключения. Действительно, представленная в заключении картина академической дискуссии, которая состоялась тогда, когда французская философия, да и вся гуманитарная культура Франции, доминировали в европейской интеллектуальной жизни, интересна сама по себе, и её, кстати, можно было бы представить в качестве отдельного раздела статьи, но это всё же не заключение. Наконец, раздел «Трансдуктивный семиозис...», во-первых, является очень большим по объёму, а во-вторых, содержательно тождествен статье в целом (историческое введение которой, повторим, следует сократить), поэтому его следует разделить на несколько частей, сформулировав их названия таким образом, чтобы читатель, переходя от одного из них к другому, мог видеть развитие сюжета. Стилистические замечания к тексту не столь существенны. В начале статьи не вполне удачно используется «здесь», его можно заменить «в которой...» и т.п. Непонятно, зачем автор «представляет» героев своего изложения: «философ Джон Локк» и т.п., читатели, разумеется, знают, что он философ. Не следует в научной статье указывать и годы жизни мыслителей, подобного рода информация сегодня может быть оперативно получена из других источников, даже если речь идёт о не слишком известных исторических деятелях. Встречаются и другие отдельные неудачные выражения («аудитория, включавшая таких видных фигур» и т.п.), хотя в целом их и не слишком много. Часть сделанных замечаний автор сможет учесть в рабочем порядке, а часть, может быть, окажутся для него полезными при подготовке последующих публикаций. В целом статья соответствует требованиям современного научного сообщества, она может быть рекомендована к печати.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Поляков А.А. Деизм: к вопросу переосмысления термина // Философская мысль, 2025. № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.9.74995 EDN: UINQPN URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=74995

Деизм: к вопросу переосмысления термина

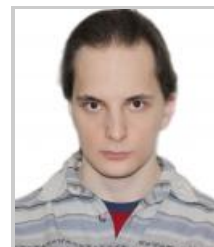
Поляков Андрей Андреевич

ORCID: 0000-0003-1065-1352

Младший научный сотрудник; Институт философии РАН

109240, Россия, Московская область, г. Москва, ул. Гончарная, 12 стр.1

✉ Beatit10@yandex.ru



[Статья из рубрики "Философия религии"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.9.74995

EDN:

UINQPN

Дата направления статьи в редакцию:

26-06-2025

Аннотация: В статье демонстрируются современные подходы к изучению деизма. Показано, что они тесно связаны с переосмыслением и поиском методов исследования того периода истории идей, который носит название «эпохи Просвещения». В качестве источников привлекаются работы Джонатана Израэля, Джеффри Уигелсворта, Уэйна Хадсона, Диего Люччи, Сары Барнетт. Во второй части статьи описывается история формирования терминов деизм и деист в отечественной литературе на материале дореволюционных российских словарей, энциклопедий и монографий. Целью статьи является проблематизация терминов деизм и деист. Анализируется ряд современных (конца XX – начала XXI вв.) работ, авторы которых предлагают подвергнуть сомнению устоявшиеся значения этих терминов, а также прослеживается история формирования терминов в отечественной литературе. Автор статьи обнаруживает любопытные параллели между современными методологическими установками и отечественными дореволюционными подходами к изучению деизма в духовно-академической среде. Автор статьи использует работы тех современных авторов, которые последовательно занимаются исследованием деизма на протяжении длительного времени. Поднимается вопрос об эвристической ценности идей отечественных дореволюционных исследователей для современного изучения деизма. Указывается на упущение в

отечественной науке в области исследования деизма, а именно игнорирование тех подходов исследователей в дореволюционной России, в которых они прибегали к поиску исторических истоков деистической мысли за рамками философии эпохи Просвещения и вне рамок устоявшихся определений. Результаты работы могут быть применены в учебно-методологических курсах по теме философии религии эпохи Просвещения и истории отечественных исследований по религиоведению. В статье приводится аргумент в пользу актуальности взглядов А.А. Козлова и В.Д. Кудрявцева-Платонова на деистическую философию. Автор статьи полагает, что их выводы схожи с выводами современных зарубежных англоязычных исследователей.

Ключевые слова:

деизм, деист, интерпретация деизма, история, история деизма, религиозная философия, философия, философия религии, философия эпохи Просвещения, христианство

Введение

Актуальность темы статьи обусловлена несколькими взаимосвязанными причинами. Во-первых, необходимостью ревизии принятых в отечественном религиоведении концепций деизма. Второй причиной, определяющей актуальность обращения к исследованиям деизма, является очевидное снижение интереса к теме среди современных российских религиоведов и философов религии и историков философии. Если в зарубежной научной литературе XXI в. деистическая религиозная философия привлекает к себе внимание и становится предметом глубокого исследования, то в отечественной науке популярность темы резко снизилась в постсоветский период. Между тем, несмотря на значительный интерес к наследию французских деистов XVIII в., советская историография имела определенные лакуны в области изучения деизма. Последние два утверждения могут быть проиллюстрированы на примере обращения к наследию английских деистов. Так, значительное внимание советских исследователей было уделено изучению философских представлений Джона Толанда. Во вступительных статьях и комментариях к переводам собраний его текстов, таких как «Джон Толанд. Избранные Сочинения» (1927), «Английские материалисты XVIII века» (1967), «Толанд» (1979) и «Христианство без тайн» (1981) подчеркивался его вклад в развитие философии материализма. После 1981 года переиздание трудов Толанда на русском языке не осуществлялось. Между тем, вопрос о том, в какой мере Толанд был материалистом, требует пересмотра. Работы других английских деистов, таких как Герберт из Чербери, Мэтью Тиндл и Антони Шафтсбери, не были переведены на русский язык вовсе.

Расширение исследований по деизму в отечественной науке может пролить свет на его историческое значение и современное состояние, способствуя более глубокому пониманию религиозных течений и идей, изучению философии эпохи Просвещения и религиозной принадлежности мыслителей прошлого, а также, в конечном итоге, современной философии религии и социологии религии. Ведь несмотря на то, что деизм потерял свою популярность после XVIII века, он остается частью религиозной идентичности, которую люди по-прежнему используют для самоидентификации. Согласно статье исследовательницы Сорбоннского Университета Натали Карон «Американский деизм: от истоков времён молодой республики до эры интернета», самой крупной и старой организованной группой сторонников деизма является «Мировое Объединение Деистов» (World Union of Deists). Целью группы является распространение «альтернативного» атеизму и «религии Откровений» мышления. Объединение создало

свой вебсайт в 1996 году. Основной вид деятельности членов группы – диалог с представителями различных вероисповеданий, написание научно-популярных статей о деизме и написание петиций с целью изменить некоторые законы в США, которые связаны с областью религиозной свободы.

Кроме того, деизм продолжает порождать дискуссию в обществе не только среди исследователей, но и среди общественных деятелей. В новостных статьях о деизме главной темой был и до сих пор остается вопрос о разделении Церкви и государства [\[1\]\[2\]\[3\]](#).

Примером реакции современных представителей религии и государства на деизм является обсуждение деизма на высоком административном уровне в Турции. Так, турецкий богослов и руководитель управления по делам религии Эрбаш Али считает, что деизм уводит людей от ислама [\[4\]](#). Он утверждает, что существуют неправительственные организации, которые распространяют атеизм, деизм и зороастризм [\[5\]](#). В некоторых случаях диалог об отношении к деистам — а также атеистам — в обществе приобретает враждебный характер. Например, богослов и преподаватель Кемил Килик был уволен за констатацию роста числа атеистов и деистов в Турции, после критики со стороны работников газеты «Yeni Akit» [\[6\]](#). В качестве еще одного примера обсуждения деизма и реакции на него среди общественных деятелей стоит привести замечание исполняющего обязанности председателя Управления по делам религии Турции Экрема Келеша. Келеш говорит о невозможности одновременно быть мусульманином и деистом и выражает удивление и обеспокоенность тем, что в молодежной среде распространено мнение о совместимости этих религиозных самоидентификаций [\[7\]](#).

Концепция советских исследований

В советских исследованиях деизма основным предметом изучения являлся деизм эпохи Просвещения. Обращаясь к небольшой, но репрезентативной части этих исследований, сформулируем, далее, общую концепцию советских религиоведов и историков религии [\[8\]](#).

В 1924 году был опубликован перевод памфлета «Здравый смысл» немецко-французского философа Поля-Анри Гольбаха (1723-1789), в предисловии к которому Абрам Моисеевич Деборин (1881-1963) связал деизм с развитием атеизма в истории философии [\[9, vii-xvii\]](#). Бог деистов был охарактеризован Дебориным как перводвигатель, вознаграждающий людей после смерти. Вера деистов, подчеркивал советский исследователь, основывалась на внутреннем откровении, отличаясь от Откровения Библии. Для А.М. Деборина стремление деистов к поиску общего содержания во всех религиях делало их веру естественной религией. Иван Петрович Вороницын (1885-1938) в своем исследовании «История атеизма» 1930 г. представил деизм как признание Бога-первопричины и отрицание его провидения. По мнению И.П. Вороницына, в деизме отвергалось существование божественного провидения. Бог был лишь первопричиной. Основное содержание деизма также сводилось к естественной религии. И.П. Вороницын отметил, что английский деизм имел своим основоположником Герберта из Чербери, который поставил вопрос о сущности истинности в религиях [\[10, 105\]](#). Выдающейся фигурой среди деистов-материалистов, согласно Вороницыну, был Джон Толанд [\[10, 111\]](#). Его работы, такие как «Христианство без тайн», «Адейсидемон» и «Назаренус», привлекли внимание советского исследователя, так как в них Толанд критиковал духовенство, отстаивал атеистические идеи Тита Ливия и проводил критический анализ

истории христианской религии. Особое внимание Вороницын уделил «Письмам к Серене», в которых Толанд проводил материалистические идеи.

В 1959 году был издан второй том «Избранных Произведений» Жана Батиста Ламарка (1744-1829) в переводе А.В. Юдиной, в комментариях к которому французский мыслитель характеризуется как материалист деистического толка. Деисты, как утверждали авторы примечаний, критиковали религию, отвергая непосредственное вмешательство бога в дела природы и признавая, что все явления природы происходят по естественным законам, занимая, таким образом, «материалистические позиции» [\[11, 680\]](#). Авторы комментариев и примечаний предложили также классификацию деистов, согласно которой деистические мыслители делились на дуалистов и материалистов-атеистов. Дуалисты, «непоследовательные материалисты» – к ним отнесли и Ламарка – признавали существование бога-творца, но отвергали его активное участие в жизни общества. Материалисты-атеисты использовали деизм с целью отбросить представление о Творце.

В 1964 году была издана книга Сергея Ивановича Ковалева (1886-1960) «Основные вопросы происхождения христианства», в которой автор исследовал тему деизма. Он отметил, что деизм является одним из первых шагов рационалистической критики христианства в Новое Время. Как и другие исследователи, Ковалев полагал, что деизм появился в XVII веке в Англии. Основной характеристикой составляющей этого религиозно-философского мировоззрения Ковалев называл утверждение о существовании Бога-творца с отрицанием его активного вмешательства в жизнь мира. Согласно классификации С.И. Ковалева, деисты разделялись на три направления: рационалистических критиков Библии, приписывавших Богу функции только разумного создателя естественной закономерности (Локк), тех, кто был близок к атеизму (Толанд) и занимающих среднюю позицию (Боллингброк) [\[12, 89-90\]](#).

В 1988 году была написана диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук Матешук А.В. «Английский деизм (середина XVII – середина XVIII вв.)», где деизм рассматривается как «попытка отделаться от религии» и «уничтожение границ Локковского сенсуализма» [\[13, 9\]](#). В качестве методологического основания исследования автор диссертации принимает точку зрения, согласно которой деизму в истории философии отводится роль мировоззрения, последовательное принятие которого приводит к отрицанию религии. История развития деизма вписывается в историю философии следующим образом: деизм вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и позднее уничтожает религию как таковую, но всё ещё движется в идеализированной религиозной сфере.

В советских энциклопедических статьях и словарях деизм получил относительно общую характеристику. Феномен деизма не имел общего определения у авторов. Исследователи называли его религиозно-философским течением [\[14, С. 685\]](#), учением [\[15, С. 124\]](#)[\[16, С. 115\]](#)[\[17, С. 107\]](#), религиозно-философским направлением [\[18, С. 441\]](#), религиозно-философским учением [\[19, С. 565\]](#)[\[20, С. 121\]](#)[\[21, С. 65\]](#), религиозно-философской доктриной [\[22, С. 368\]](#) и религиозно-философским воззрением [\[23, С. 140\]](#). Согласно словарным и энциклопедическим статьям советского периода, деисты мыслили Бога как безличную первопричину мира [\[14, С. 685\]](#)[\[15, С. 124\]](#)[\[16, С. 115\]](#)[\[17, С. 107\]](#)[\[18, С. 441\]](#)[\[20, С. 121\]](#)[\[21, С. 65\]](#), которая, создав мир и задав законы его развития, не вмешивается в действие законов природы в дальнейшем [\[14, С. 685\]](#)[\[15, С. 124\]](#)[\[16, С. 115\]](#)[\[17, С. 107\]](#)[\[18, С. 441\]](#)[\[19, С. 565\]](#)[\[20, С.](#)

[121\]\[21, С. 65\]\[22, С. 368\]\[23, С. 140\]](#). Отмечалось, что деизм выдвигал идеал «естественной религии», отличный от «положительной» религии [\[14, С. 685\]\[18, С. 441\]\[20, С. 121\]\[21, С. 65\]\[22, С. 368\]\[23, С. 140\]](#). Кроме того, авторы словарных статей о деизме полагали сущностной характеристикой последнего отвержение Откровения и возможности чудес [\[14, С. 685\]\[18, С. 441\]\[20, С. 121\]\[21, С. 65\]\[22, С. 368\]\[23, С. 140\]](#). Одним из первых деистов — или родоначальником деизма — советские исследователи называли Герберта из Чербери [\[15, С. 124\]\[16, С. 115\]\[17, С. 107\]\[18, С. 441\]\[19, С. 565\]\[20, С. 121\]\[21, С. 65\]\[23, С. 140\]](#).

На примере указанных источников можно проследить устоявшийся взгляд на деизм. Концепция советской историографии по деизму характеризовалась в первую очередь акцентированием антирелигиозной составляющей в трудах деистов. В современных учебниках по религиоведению можно найти схожие формулировки, как Бог-часовщик, антиклерикализм деистических философов и отождествление деизма с естественной религией. Эти утверждения обобщаются и применяются к деизму в целом, из-за чего игнорируется спектр различных идей деистических мыслителей. Также можно отметить отсутствие развёрнутых суждений об историко-философских истоках деизма. Из этого следует, что философские основания деизма требуют дальнейшего изучения.

Современные российские концепции деизма

Общее понимание деизма в российском религиоведении можно продемонстрировать при обращении к материалам современных академических словарей.

В 2006 и в 2008 гг. в энциклопедическом словаре «Религиоведение» и в «Энциклопедии религий» соответственно вышли статьи о деизме за авторством В.И. Коротких. Согласно этим статьям, деизм представляет собой религиозно-философскую концепцию, характерную для западноевропейской культуры Нового времени и основанную на убеждении, что Бог создал мир и установил законы его существования, однако не вмешивается в последующую историю мира и не участвует непосредственно в каждом единичном событии. Согласно статьям В.И. Коротких, в отличие от теизма, где Бог является постоянным попечителем всех существ, Бог в деизме дистанцирован от своего творения. В.И. Коротких выделяет следующие этапы формирования деизма. Мировоззрение деизма складывалось в течение XVII века: одним из первых произведений, в котором была выражена точка зрения деизма, является «Трактат об истине» Х.Ч. Чербери. Следующим важным этапом в истории деизма было произведение «Христианство без тайн» Дж. Толанда, завершившее формирование учения деизма. В эпоху Просвещения, полагает В.И. Коротких, деизм получил широкое распространение в Англии, Франции и Германии благодаря Вольтеру, Дидро и Лессингу. Согласно энциклопедическим статьям «Религиоведения» и «Энциклопедии религий», идеалом деистов стала «естественная религия», основанная на разуме и приближающаяся к философскому понятию Абсолюта. В.И. Коротких подчеркивает, что деисты постулировали постоянство и неизменность законов природы, а также отрицали чудеса и знамения [\[24, 277\], \[25, 355\]](#).

В 2010 году была издана «Новая Философская Энциклопедия», в которой также присутствует статья о деизме, написанная В.В. Соколовым. В этой статье деизм характеризуется как философско-религиозное течение, которое существовало в Европе и Северной Америке в период с XVI по XVIII век. Базовыми идеями деизма В.В. Соколов полагает понимание Бога как отдаленной первопричины природы и человека, а также отождествление религии с нравственностью. Широко распространённое религиозное движение антитринитариев-социниан – подчеркивает Соколов – признавало Бога как

творца всего сущего, но отказывалось от некоторых ключевых догматов христианства, применяя для этого критерии человеческого разума. Термин «деизм», по справедливому замечанию В.В. Соколова, был введен в труде последователя Кальвина П. Вире «Наставление христианам» (1564). Термин применялся в отношении социниан, с целью подчеркнуть их отличие от атеистов. Согласно энциклопедической статье, идея естественной религии, которая противопоставлялась официальным религиям того времени, была сформулирована французским философом Ж. Боденом в его произведении «Беседа семерых о сокровенных тайнах возвышенных вещей» (1593). Естественная религия рассматривалась как древнейшая из всех религий, основанная на вере в Бога, бессмертие души и посмертное воздаяние. В.В. Соколов предлагает масштабную картину развития и распространения деистических идей. Так, в Англии деизм стал влиятельным философско-религиозным направлением благодаря трудам Герберта Чербери, отвергавшего некоторые христианские догмы и считавшего веру в Бога проявлением врожденных человеческих понятий. Во Франции деизм был тесно связан со скептицизмом, особенно в XVII веке. Влиятельные французские философы, такие как Вольтер, отрицали чудеса и пророчества, но признавали высшее божественное существо. В Германии деизм интенсивно распространился после вступления на престол Фридриха II. Автор энциклопедической статьи указывает, что были изданы переводы произведений английских деистов, и появились свободомыслящие мыслители, такие как Г. Реймарус. Завершая рассмотрение распространения деистических идей, Соколов отмечает, что в Северной Америке таковые оказали влияние на философов и политиков, в частности, на Б. Франклина, Т. Джефферсона и Т. Пейна. Эти философы поддерживали принцип полного разделения церкви и государства, что было зафиксировано в Конституции США [\[26, 605-606\]](#).

Хотя в энциклопедических и словарных статьях продолжает воспроизводиться стандартная для советской историографии парадигма воззрений на деизм, в ряде аналитических статей русскоязычных авторов звучат призывы к ее пересмотру. В своих работах «Наследие советской историографии религиозно-философских идей Джона Толанда» (2020), «К необходимости переоценки британского деизма XVII-XVIII вв.: положения Джозефа Валигора» (2023), «Программа примирения разума и христианской веры: концептуальные религиозно-философские и теологические установки Дж. Толанда» (2024), и «Эксплицитные теологические предпосылки натурфилософских воззрений Дж. Толанда о материи и движении» (2024) В.В. Яковлев анализирует религиозность Джона Толанда, подчеркивая взаимосвязь его критики религии с сущностью христианской веры. Он утверждает, что Толанда нельзя рассматривать как антирелигиозного или атеистически настроенного мыслителя [\[27, 71\]](#), как это делалось в советской историографии [\[28, 160-161\]](#). Сорокина в своих работах «Религиозное учение Эдварда Герберта» (2023) и «Рационализм в гносеологии XVII века: Эдвард Герберт Чербери» (2023) сосредотачивается на религиозном учении Эдварда Герберта, выявляя его вклад в развитие теорий познания, предвосхищающих идеи о коллективном бессознательном [\[29, 17-18\]](#). Отдельного упоминания заслуживает статья «Деизм» Владимира Кирилловича Шохина, изданная в Православной Энциклопедии. В ней предлагается новый взгляд на изучение деизма, где автор подчеркивает, что предпосылки деизма можно проследить в философии гуманистов XV-XVI вв., рассматривавших религию как нравственность, отличную от догматов и обрядов Церкви. Шохин отмечает, что в современной философии идеи деизма находят отклик у либеральных теологов А. фон Гарнака и Э. Трёльча, а также у таких мыслителей, как Дж. Хик, П. Ниттер, Х. Кауард и Г. Кюнг [\[30\]](#).

Подводя промежуточный итог, отмечу, что представление о деизме в российском религиоведении в целом имеет много общего с представлениями советских религиоведов и историков. Среди представителей деизма упоминаются Джон Толанд и Герберт из Чербери. Подчеркивается роль Бога как творца, который не вмешивается в дела мира после творения. Между Богом и человеком практически отсутствует какая-либо значимая связь. Религия деистов зачастую сводится к «естественной религии», отвергающей возможность чудес и знамений. Главным зафиксированным мной отличием российских статей от советских является отсутствие стремления представить деизм как переходный этап от теизма к атеизму.

С моей точки зрения, указанное наблюдение демонстрирует отсутствие активной переоценки наследия прошлого в современной отечественной историографии и игнорирование идей дореволюционных исследователей. Поэтому я считаю необходимым представить их краткий обзор и отметить идеи, которые оказались схожими с идеями современных зарубежных исследователей. С этой целью я в первую очередь подробнее остановлюсь на трудах зарубежных исследователей, призывающих к пересмотру терминов *деизм* и *деист*.

Современные зарубежные исследования

Первым исследователем, чьи представления необходимо упомянуть, является Д. Израэль. В монографии «"Радикальное Просвещение": Философия и становление современности (1650-1770)» обосновывается новый подход к исследованию философских идей в европейском Просвещении, отличном от «французского и английского подходов». Израэль поставил перед собой две главные цели: 1) Составление аргументов в пользу версии о едином европейском Просвещении, в противоположность версии о сосуществующих национальных Просвещениях; 2) Демонстрация радикального Просвещения как неотъемлемой и важной части Просвещения, которое, вероятно было более последовательным чем его другие части [31, pp. V-VI]. Английский деизм, с точки зрения Израэля, был элементом радикального Просвещения. Главные роли в его формировании сыграли такие мыслители как Барух Спиноза [31, P. 599], Томас Гоббс, Герберт из Чербери и Уильям Темпл (1628-1699) [31, P. 601-606]. В монографии «Оспариваемое Просвещение: философия, современность и эмансипация человека 1670-1752» (2006) цель Израэля заключается в поиске баланса изучения интеллектуального и социально-политического контекста указанного периода [32, P. V]. Просвещение в Англии разделяется Израэлем на умеренное (Бэкон, Бойль, Локк, Ньютон, Кларк и Бентли), оказавшее сильное влияние на идеи в Европе и Америке, начиная с 1690-х годов, и радикальное (Шафтсбери, Толанд, Коллинз, Болингброк, Тиндл, МанDEVиль и Роберт Молсворт (1656-1725)). К середине XVIII в., полагает Израэль, «деистский спор» в значительной степени исчерпал себя и перестал быть центральным для британской культуры. В Британии началось англиканское и неконформистское религиозное возрождение, а деизм не смог объединить всеобъемлющую веротерпимость, свободомыслие, борьбу с религиозными авторитетами и идеи о добродетели в целостную радикальную интеллектуальную систему с помощью имеющегося монистического философского аппарата [32, pp. 345-352].

В 2003 году была издана монография Сары Барнетт «Просвещения и религия. Мифы современности». Содержание и смысл этой работы можно охарактеризовать как переосмысление некоторых концептов из истории философии религии, в частности, деизма. Целью Барнетт является попытка анализа причин и контекстов религиозных изменений в Италии, Франции и Англии эпохи Просвещения и иллюстрация значительных

искажений в понимании религиозных и интеллектуальных изменений, причиной которых является устоявшееся представление о Просвещении и его влиянии на современность [33, pp. 3-4]. Автор называет три проблемы современного исследования деизма: 1) разнообразие форм деизма, трудно поддающихся определению [33, pp. 17]; 2) способ исследования, который историки применяют к изучению истории философской мысли, а именно поиск ссылок или отслеживание использования работ писателей в любом тексте. Данный способ, по мнению Барнетт, не доказывает и не опровергает наличие влияния на мыслителя, так как существует разница между влиянием идей и их присвоением [33, pp. 22-23]; 3) спорность тезиса о противопоставлении разума и религии в эпоху Просвещения и необходимость современной переоценки исторических текстов, из которых историки делают свои обобщения [33, p. 32].

В 2008 году вышла монография Уэйна Хадсона «Английские деисты: исследования по Просвещению», в которой анализируется история возникновения деизма. Хадсон пытается избегать монолитных моделей интерпретации, в которых деистам отведена роль малозаметных участников телеологической истории секуляризации, чья религиозная идентичность менялась из-за внешнего интеллектуального влияния [34, p. 1]. Вместо этого Хадсон проблематизирует представление о том, что эти писатели могли быть или деистами, или христианами. Также он задаётся вопросом, существовало ли разнообразие идей в деизме. Хадсон считает ошибочным взгляд, согласно которому деизм XVIII века следует понимать как форму противостояния богооткровенной религии и противопоставление ей религии естественной. Особенностью исследования Хадсона, с моей точки зрения, является способ понимания того, чем деизм не является и чем он может являться. Так, Хадсон считает неверными тенденции в современной исследовательской литературе отождествлять деизм с определенной доктриной, а затем предполагать, что все деисты ее придерживаются. Это относится к сведению идей деистов к отвержению идеи о вмешательстве Бога в мир, пониманию Бога как особой концепции и абстрактной первопричины сущего, исключительно разумном способе познания существования Бога, возможности спасения без Откровения, отрицанию богооткровенной или сверхъестественной религии [34, pp. 29-30]. Вместо этого автор предлагает альтернативный подход, а именно изучить предпосылки деизма в истории философии. К таковым Хадсон относил элементы рациональной критики позитивной религии в текстах «греческого Просвещения» V в. до н.э. и труды римских стоиков, таких как Сенека и Цицерон. Хадсон считает также возможным, что некоторые формы европейского деизма в XVI и начале XVII вв. могли быть возрождением версий «теистического натурализма», найденных в классических источниках. Автор перечисляет следующие идеи, которые могут считаться основанием представлений деистов XVI-XVII вв. : 1) аристотелевская позиция, в которой божество было необходимой Первопричиной или чистым актом, без знания индивидуальных вещей; 2) эпикурейская позиция, в которой признавалось далекое абстрактное божество, которое не вмешивалось в мир; 3) религиозно-моралистическая стоическая позиция, в которой признавалось совершенное благожелательное божество и отождествление «истинной религии» с добродетелью, а также натуралистическая стоическая позиция, согласно которой миром управляет судьба, а люди должны следовать природе; 4) пифагорейская позиция, в которой утверждается, что божество есть «всё во всем» и что люди перевоплощаются; 5) стоико-платоническая позиция, в которой признавалась трансцендентное божество и имманентная мировая душа [34, pp. 32-33]. С точки зрения Хадсона, деизм следует представлять как нечто, состоящее из отдельных идей, которые могут сущностно отличаться друг от друга. Например, Чарльз Блаунт испытал влияние теистического

натурализма и пантеизма. Герберт из Чербери был эклектиком эпохи Возрождения, на которого оказали влияние платонизм, стоицизм и герметизм.

В антологии «Переоценка атеизма и деизма: гетеродоксальные религиозные идентичности в Британии, 1650-1800» (2014) исследуется сущность определений и смысла атеизма и деизма в эпоху Просвещения в Англии, а также их проявления на примере трудов Т. Гоббса, Д. Толанда, Э. Коллинза, В. Волластона, М. Тиндла, Т. Чабба, Т. Моргана, Д. Юма, Г. Додвелла и Э. Гиббонса. Проблема, которую видят авторы антологии, заключается в устоявшемся представлении историков, согласно которому распространение атеизма и деизма считалось само собой разумеющимся шагом на пути к современности в результате роста критического отношения к устоявшейся религии. В результате такого подхода теряется понимание того, что на самом деле значило быть атеистом или деистом в исследуемый период, так как тонкости интеллектуальных дебатов утрачиваются и заменяются обобщениями и заранее ожидаемыми определениями [\[35, pp. 1-2\]](#). Авторы антологии считают, что атеизм и деизм были меняющимися обозначениями, и что, как в случае с деизмом, у мыслителей могло быть больше одной религиозной идентификации. С точки зрения исследователей, существует острая необходимость переоценить идеи таких авторов как Герберт из Чербери, Чарльз Блаунт, Джон Толанд, Энтони Коллинз и Мэтью Тиндл, и изучить исторические, философские и теологические измерения атеизма и деизма, обратившись к классической греческой культуре и мысли. Уэйн Хадсон, в частности, продолжает свою мысль, высказанную им в книге «Английские деисты: исследования по Просвещению», о связи деизма с философией античности [\[35, p. 21\]](#).

В 2019 году вышла статья Диего Лючи «От унитаризма к деизму: Мэтью Тиндл, Джон Толанд и вопрос о Троице». Во время споров о сути догмата Троицы в Англии Мэтью Тиндл и Джон Толанд опубликовали некоторые из своих ранних трудов, касающихся христианской религии. Тиндл составил два трактата: «Письмо духовенству двух университетов, касающееся Троицы и Афанасиевского символа веры» (1694) и «Размышления о XXVIII положениях, касающихся учения о Троице» (1695), — в то время как Толанд завершил труд «Христианство без тайн» (1696). Проблема, которая возникла в истории идей, согласно Лючи, заключается в понимании религиозной составляющей указанных текстов, а именно, роли социнианского и унитариянского богословия и влияния философии Джона Локка на указанных деистов [\[36, p. 2\]](#).

Последней работой, которая расширяет горизонт истории исследований деизма, является новая статья Джозефа Валигора «Молитвы деистов эпохи Просвещения и религиозное Просвещение» (2024). Как указывает автор, историки считают деистов мыслителями, верящими в бездействующее божество, которое никогда не совершало чудес и не действовало через Откровение, так как оно только создало вселенную и предоставило её самой себе. Важность и новизна статьи Хадсона заключается в том, что он исследовал книги, памфлеты и речи XVIII века, в которых выделил 95 деистов, написавших свои собственные молитвы и включавших эти молитвы в свои сочинения или речи [\[37, p. 682\]](#). Таким образом, Хадсон показывает, что деисты могли испытывать личные и подлинные религиозные чувства к Богу.

Формирование значений терминов *деизм* и *деист* в отечественной традиции

Термины *деизм* и *деист* обнаруживаются в русскоязычной литературе не позднее XVIII века. В «Новом словаре английском и российском» (1784) термин *деизм* определяется как «мнение признающих только единого Бога, или отвержение всех церковных

учреждений», а *деист* – как «пренебрегатель церковных учреждений», признающий только Бога [\[38, p. 64\]](#).

В русскоязычной литературе некоторое время поддерживалась идея, согласно которой деизм считался атеизмом под другим наименованием. Мною обнаружены два примера такого понимания. В книге «О естественном благочестии или об обязанностях к богу, по учению разума» (1839) деизм рассматривается в главе «О Безбожии». Автор определяет три вида безбожия: 1) скептическое, 2) догматическое и 3) нравственное [\[39, с. 10\]](#). Согласно скептикам, к которым автор книги относит Протагора, нельзя ничего знать о Боге как существе. Догматики, к которым относятся Левкипп и Лукреций, отвергают Бога и на его место ставят мыслительную силу человека, природу или случай [\[39, с. 11\]](#). Наконец, третья разновидность безбожников — безбожники нравственные — бывают двух типов. Первые — онтологические деисты, деизм которых, как полагает автор, должен быть назван полудеизмом, поскольку придерживающиеся его люди верят в существование Бога как высшего начала мира. Они не верят в Божественный промысел о творении и не приписывают Богу никаких «нравственных свойств»: правосудия, любви, мудрости [\[39, с. 11-12\]](#). Нравственные безбожники ведут свою жизнь согласно известным началам и допускают существование только вечного и всемогущего метафизического Бога, у которого отсутствуют нравственные свойства. Учение нравственных безбожников автор называет деизмом в том смысле, в котором деизм, как считал автор, понимал И. Кант [\[39, с. 11\]](#). Другой отечественный исследователь Павел Тимофеевич Морозов (1808-1881) в сочинении «Борьба язычества и христианства» (1845) дал следующую оценку деизму: «Учение лжи, изложенное нами в главных основаниях, обольстительно для умов, непривыкших к строгим суждениям, но оно возмущает душу всякого человека. Нужно было прикрыть это учение благовидною одеждою и подделать его под истину. Безбожие, хаотический взгляд на вселенную, где будто бы все вращается, живёт и умирает без цели, мнение о небывалом периоде дикого состояния человечества – явилось под именами: Деизма, вечных законов природы естественного состояния. На гордость и эгоизм надеты маски чувства собственного достоинства, выгоды без обиды ближнего. Бездна и безверие приняли имя разочарования» [\[40, с. 6\]](#). Таким образом, согласно Морозову, деизм – это искусственное самоопределение атеистов, возникающее постольку, поскольку фактически атеизм представляет собой чуждое человеку представление о мире, зиждящееся на гордости и эгоизме. Деизм – это попытка «облагородить» атеизм, при ближайшем рассмотрении эти позиции друг от друга не отличаются.

В словарных статьях дореволюционных русскоязычных лексиконов и словарей встречаются определения деизма как синонима теизма (когда последний используется в широком смысле слова как убеждение в существовании Бога). Например, в «Энциклопедическом лексиконе» (1836) *деизм* противопоставляется *атеизму*: «Безбожие есть жалкое заблуждение ума человеческого, в котором он силится уверить себя и других в небытии Высочайшей Премудрости, устроившей мир сей и о нём промысляющей. Безбожие, или Атеизм, противоположно Деизму или учению о существовании Бога» [\[41, с. 165\]](#). В «Словаре церковно-славянского и русского языка» (1847), составленном Вторым Отделением Императорской академии наук, *деизм* определяется как «признание единого Бога, с отвержением Откровения» [\[42, с. 316\]](#). В «Настольном словаре для справок по всем отраслям знания» (1863) автор проводит различие между мировоззрением *пантеистов* и *деистов* на основании отношения «Бог-мир» и отмечается вера деистов в Бога-личность: «Единобожие становится пантеизмом,

когда единое божество представляется действительно присущим и действующим в бесконечном разнообразии вселенной; деизмом, когда божество принимается не за сущность вселенной, а за лицо, существующее самостоятельно выше вселенной и только проявляющееся в разнообразии явлений» [\[43, с. 285\]](#).

Определения деизма в крупных русскоязычных источниках представляются более разнообразными. Первым значительным исследованием деизма в России, с точки зрения автора статьи, можно считать перевод труда немецкого исследователя Германа Теодора Геттнера (1821-1882) «История всеобщей литературы XVIII века», переведённый А. Пыпиным и изданный в Российской Империи Николаем Тибленом в 1863 году. В результате публикации этого труда в русскоязычной литературе впервые появилось описание ранней истории деизма и список наиболее значимых деистов. Геттнер не дает определения деизма, скорее, оперирует понятием свободомыслия. Так, в главе «Начала деизма» можно обнаружить такую формулировку как «сознательная оппозиция к господствующим учениям религии» [\[44, с. 24\]](#). Геттнер также акцентирует внимание читателя на присущей всем «свободно мыслящим» людям эпохи Просвещения идее общей для всех религии [\[44, с. 23\]](#).

Согласно Геттнеру, наиболее влиятельными мыслителями деизма были Герберт из Чербери и Фрэнсис Бэкон [\[44, с. 23-26\]](#). Для Герберта, как считал Геттнер, библейское Откровение было истинно только в той степени, в какой оно подтверждалось при обращении к разуму. В отличие от своих современников, английский мыслитель полностью систематизировал свои религиозные сомнения и убеждения [\[44, с. 25\]](#) и обосновал представления об общих для всех религий истинах, которые врождены людям [\[44, с. 25\]](#). Однако идеи Герберта в дальнейшем уступили своё влияние на деизм философии Джона Локка о традиционных учениях веры, которую восприняли Коллинз и Толанд. Особенностью их философии Геттнер называл полное отречение от Откровения [\[44, с. 144\]](#) и преобразованный в религиозный культ материализм [\[44, с. 145\]](#). Ещё одним деистом, которого выделил Геттнер, был Шафтсбери, чью философию он назвал одним из самых значительных явлений восемнадцатого столетия. Среди главных идей Шафтсбери Геттнер отметил эстетический идеал, неразрывно связанный с добродетелью [\[44, с. 162\]](#). К поздним деистам причислялись Мэтью Тиндл, Томас Морган и Томас Чабб. Указанные мыслители, согласно Геттнеру, также были последователями рациональной веры (rational faith) Джона Локка [\[44, с. 331\]](#).

В 1863 году вышел первый том труда «Истории русской словесности, древней и новой» отечественного историка русской литературы Алексея Дмитриевича Галахова (1807-1892), в III главе которого деизм был назван «одним из первых произведений того умственного движения, на пути которого развилась и французская философия XVIII в.», которое отвергало материализм и атеизм [\[45, с. 306\]](#). Данный феномен описывался как система естественной религии или религии разума, которой следовал масонский орден, в частности Новиковское общество, и которая не могла быть согласована с учением православной церкви. Во втором томе «Истории русской словесности» (1868) автор называл оптимизм Николая Михайловича Карамзина (1766-1826) произведением английского деизма, на который повлияли естественные науки и философия Локка [\[46, с. 26\]](#).

Новое для отечественной науки представление о деизме было разработано Алексеем Александровичем Козловым (1831-1901) в трактате «Философские Этюды» (1876). Так,

исследователь утверждал, что основателем «рационального деизма» был античный философ Аристотель [\[47, с. 15\]](#). Под деизмом А.А. Козлов понимал такое учение, в котором исследуется Бог и мир. Однако в отличие от богословия, в рациональном деизме учение о Боге основано не на Откровении, а на гипотетическом предположении. Кроме того, мир в деизме стоит на первом плане, в то время как Бог – на втором [\[47, с. 15-16\]](#).

Идея о глубоких исторических корнях деизма была также предложена философом Виктором Дмитриевичем Кудрявцевым-Платоновым (1828-1891). Во втором томе «Исследований и статей по естественному богословию» он подверг критическому анализу философию деизма. С точки зрения В.Д. Кудрявцева-Платонова, деизм являлся этапом развития естественного религиозного сознания, а именно промежуточным этапом между политеизмом и пантеизмом [\[34, с. 45-48\]](#) и формой философского монотеизма [\[48, с. 2\]](#), совершившегося в греческой философии. Деизм был следствием неудовлетворённости народной религией политеизма. Неудовлетворённость эта подвигла человека к пониманию о едином главном Боге [\[48, с. 2-3\]](#). «Истинным основателем философского деизма» Кудрявцев-Платонов назвал Сократа, так как именно он обосновал совершенную разумность и нравственность высочайшего Божества, от которого происходит «мудрый порядок» мироустройства. В дальнейшем, как полагал Кудрявцев, идеи Сократа были развиты Платоном и Аристотелем. Новизной представлений о Боге в их философии был «дуалистический деизм», в котором помимо Бога существовала самобытная материя, «нечто совершенно противоположное ему по сущности, но необходимое ему для обнаружения его свойств, разума и воли», которая была наследием ионийского монизма [\[48, с. 21-22\]](#). Однако деизм греческих философов, с точки зрения Кудрявцева-Платонова, был антропоморфизмом. В философии Нового Времени, продолжает Кудрявцев, под термином *деизм* стало пониматься представление о Боге английских и французских философов конца XVII века. Среди британских мыслителей автор выделил Герберта из Чербери, Болингброка, Толанда, Коллинза и Тиндла [\[48, с. 36-37\]](#). Особенностью их нового деизма Кудрявцев-Платонов назвал ограничение божественной деятельности одним творением мира, отрицание «живого» отношения к миру или Промысла и утверждение полной самостоятельности и независимости мира от Бога после творения [\[48, с. 36-38\]](#). «Древний» и «новый» деизм, с точки зрения Кудрявцева-Платонова, отличались друг от друга на основании различия в понимании причины ограничения божественной деятельности. В «древнем» деизме материя признаётся независимой от Бога по происхождению, в то время как в «новом» деизме – наоборот [\[48, с. 40-41\]](#).

В начале XX века отечественные исследователи предложили альтернативные представления о деизме. В русскоязычной литературе философия деизма стала ограничиваться во времени и на определённой территории и, в целом, обозначилась как самобытное европейское явление философской мысли. В «Философском словаре логики, психологии, этики, эстетики и истории философии» (1911) деизмом называлось «религиозно-философское направление, признающее Божество в основе всех вещей, но, в противоположность теизму, отрицающее личного Бога, управляющего миром» [\[49, с. 73\]](#). В качестве основы учения деизма выделяются представления Рене Декарта о разуме и идеи Герберта из Чербери [\[49, с. 89\]](#).

Анатолий Васильевич Луначарский относил деизм к новейшей религиозной философии, возникшей в XVII веке, с помощью которой мыслители пытались найти новую

религиозную систему [\[50, с. 213\]](#). Под новыми религиозными системами А.В. Луначарский подразумевал философию Спинозы, Лейбница, Канта, Фихте, Гегеля, Гольбаха, Дидро и Фейербаха. В отличие от предшественников, обосновавших свои идеи с помощью обращения к Откровению, перечисленные философы, как полагал Луначарский, в качестве основы для построения собственных систем полагали человеческий разум. Среди выразителей философии деизма отечественный исследователь называл Роберта Бойля, объяснившего мир как механизм, Исаака Ньютона, описавшего Бога как сущность, которая привела мир в движение и после этого не вмешивалась в его историю, и Джона Толанда, указавшего на возможность самодвижения материи [\[50, с. 270-271\]](#). Целью деистов называлась рациональная реформа религии. Стоит отметить, что Луначарский также причислял Давида Юма как к скептикам, так и к деистам [\[50, с. 271-272\]](#).

Перспектива

Подводя некоторый итог приведенному в статье материалу, можно сделать ряд выводов.

Во-первых, фиксируется стремление современных исследователей (в большей степени зарубежных, в гораздо меньшей – отечественных) к пересмотру устоявшегося взгляда на деизм как на специфическое и исключительное сугубо для европейской просвещенческой мысли мировоззрение. Отмечается желание переосмыслить путем обращения к личным документам представителей деистического мировоззрения то, что прежде считалось сущностными чертами деизма: отрицание промысла Бога о мире, отвержение Откровения. Однако нельзя не отметить, что подобные ревизионистские настроения в конечном итоге ставят исследователя перед вопросом о том, а было ли вообще такое явление как деизм или до определенного момента, когда этот термин в качестве самоопределения стали использовать французские мыслители эпохи Просвещения, это всего лишь искусственный конструкт, изобретение теологии XVI в., некое соломенное чучело, не имевшее представленности в реальности.

Во-вторых, следует констатировать, что в течение XVII-нач. XX вв. в русскоязычной традиции не было устоявшегося значения термина *деизм*. В зависимости от источника смысл мог варьироваться от синонима атеизма до синонима теизма. Советская история философии сформировала определение деизма, а также список основных представителей деизма.

Заключительный, хотя и достаточно лапидарный вывод, эксплицировать который тем не менее представляется важным, состоит в том, что концепция деизма, использующаяся современными отечественными религиоведами и философами религии имеет своими корнями некритично передающиеся представления советских историков философии, работавших в рамках конкретной парадигмы с конкретной методологией. Ни в коей мере не умаляя огромного значения и вклада советских исследователей в изучение деизма следует, тем не менее, попытаться осмыслить этот феномен в свете как современных зарубежных, так и дореволюционных российских работ. Я полагаю, что большой эвристической ценностью обладает концепция А.А. Козлова и В.Д. Кудрявцева-Платонова. То, что говорили эти мыслители в начале XX в., теперь становится мейнстримом в работах современных зарубежных исследователей, стремящихся к ревизии деизма.

Библиография

1. A 'Christian Nation,' according to the supreme court. URL:

- <https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/1989/03/24/a-christian-nation-according-to-the-supreme-court/959f29a3-c7fd-468c-84b3-b44c3f6281b4/>
2. The Dangerous Fallacy of Ceremonial Deism. URL: <https://americanhumanist.org/news/2012-05-the-dangerous-fallacy-of-ceremonial-deism/>
 3. In God We Trust. URL: <https://firstamendment.mtsu.edu/article/in-god-we-trust/#>
 4. Turkey's top religious official labels deism 'very interesting trap'. URL: <https://www.hurriyetdailynews.com/turkeys-top-religious-official-labels-deism-very-interesting-trap-138510>
 5. Children must be protected from ideologies other than Islam: Turkey's top religious body. URL: <https://www.duvarenglish.com/children-must-be-protected-from-ideologies-other-than-islam-turkeys-top-religious-body-news-56839>
 6. After 16 years of Erdogan rule, Turks are less religious. URL: <https://the arabweekly.com/after-16-years-erdogan-rule-turks-are-less-religious>
 7. Diyanet deizme savaş açtı. URL: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/diyanet-deizme-savas-acti-40964168>
 8. Яковлев В.В. Наследие советской историографии религиозно-философских идей Джона Толанда // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2020. № 55. С. 149-162. DOI: 10.17223/1998863X/55/16 EDN: ZWZZOV.
 9. Гольбах П. Здравый смысл. Атеистические памфлеты XVIII столетия / Пер. с нем. Э. Гуревич, А. Гутерман. М.: Материалист, 1924. 335 с.
 10. Вороницын И.П. История атеизма. Рязань: Атеист, 1930. 908 с.
 11. Ламарк Ж.-Б. Избранные произведения / Пер. с фр. А. Юдина. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959. 893 с.
 12. Ковалёв С.И. Основные вопросы происхождения христианства. М.: "Наука", 1964. 258 с.
 13. Матешук А.В. Английский деизм (середина XVII – середина XVIII вв.). М., 1988.
 14. Малая Советская Энциклопедия. Т. 3. М.: ОГИЗ РСФСР, 1936. С. 685-686.
 15. Краткий философский словарь. М.: Государственное Издательство Политической Литературы, 1954. С. 124.
 16. Философский словарь. М.: Издательство Политической Литературы, 1963. С. 115.
 17. Философский словарь. М.: Издательство Политической Литературы, 1991. С. 107.
 18. Философская Энциклопедия в V Т. М.: Государственное Научное Издательство "Советская Энциклопедия", 1960. Т. I. С. 441-442.
 19. Украинский советский энциклопедический словарь в III Т. Киев: Академия Наук Украинской РСР, 1966. С. 565.
 20. Атеистический словарь. М.: Издательство Политической Литературы, 1985. С. 121.
 21. Карманный словарь атеиста. М.: Издательство Политической Литературы, 1985. С. 65.
 22. Советский энциклопедический словарь. М.: "Советская Энциклопедия", 1979. С. 368.
 23. Философский Энциклопедический Словарь. М.: "Советская Энциклопедия", 1983. С. 140-141.
 24. Коротких В.И. Деизм // Религиоведение: энциклопедический словарь / Под ред.: А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Акад. Проект, 2006. С. 277.
 25. Коротких В.И. Деизм // Энциклопедия религия / Под ред.: А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Акад. Проект Гаудеамус, 2008. С. 355.
 26. Соколов В.В. Деизм // Новая Философская Энциклопедия / Под ред.: В.С. Степина, А.А. Гусейнова, Г.Ю. Семигина, А.П. Огурцова. М.: Мысль, 2010. Т. I. С. 605-606.
 27. Яковлев В.В. Программа примирения разума и христианской веры: концептуальные религиозно-философские и теологические установки Дж. Толанда // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. № 81. 2024. С.

- 68-78. DOI: 10.17223/1998863X/81/7 EDN: VULZFG.
28. Яковлев В.В. Наследие советской историографии религиозно-философских идей Джона Толанда // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2020. № 55. С. 149-162. DOI: 10.17223/1998863X/55/16 EDN: ZWZZOV.
29. Сорокина Т.Б. Рационализм в гносеологии XVII века: Эдвард Герберт Чербери // Проблемы Современного Образования. 2023. № 5. С. 11-20. DOI: 10.31862/2218-8711-2023-5-11-20 EDN: RRDUGW.
30. Шохин В.К. Деизм / Православная Энциклопедия. Т. 14. 2006. С. 311-315. URL: <https://www.pravenc.ru/text/171587.html>
31. Israel J.I. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750. London, 2001. 834 p.
32. Israel J.I. Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752. London, 2009. 1024 p.
33. Barnett S.J. The Enlightenment and religion. The myths of modernity. Manchester: Manchester University Press, 2003. 244 p.
34. Hudson W. The English Deists: Studies in Early Enlightenment. London: Routledge, 2009. 204 p.
35. Atheism and Deism Revalued Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800 / Ed. by W. Hudson, D. Lucci, J.R. Wigelsworth. Farnham: Ashgate Publishing, 2014. 265 p.
36. Lucci D. From Unitarianism to Deism: Matthew Tindal, John Toland, and the Trinitarian Controversy. Études Éristémè. 2019. Vol. 35. Электронный ресурс, режим доступа: URL: <https://journals.openedition.org/episteme/4223> [дата обращения: 27.06.2025].
37. Waligore J. The prayers of the enlightenment deists and the religious enlightenment // The Heythrop journal. 2024. Vol. LXV. С. 681-694.
38. Жданов П.И. Новой словарь Англиской и Российской: A new dictionary english and russian. СПб: типография Морского шляхетнаго кадетского корпуса, 1784.
39. О естественном благочестии или об обязанностях к Богу, по учению разума. Санкт-Петербург, 1839.
40. Морозов П.Т. Борьба язычества и христианства. М.: Унив. тип, 1845.
41. Энциклопедический лексикон. Т. 5. Санкт-Петербург, 1836.
42. Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Императорской академии наук. Санкт-Петербург: Типография Императорской академической науки, 1847.
43. Настольный словарь для справок по всем отраслям знания (справочный энциклопедический лексикон). Т. 1. Санкт-Петербург, 1863.
44. Геттнер Г.Т. История всеобщей литературы XVIII века: Т. 1. Английская литература. (1660–1770). Санкт-Петербург, 1863.
45. Галахов А.Д. История русской словесности, древней и новой: в 2-х томах. Т. 1. Санкт-Петербург, 1894.
46. Галахов А.Д. История русской словесности, древней и новой: в 2-х томах. Т. 2. Санкт-Петербург, 1894. С. 26.
47. Козлов А.А. Философские этюды. Ч. 1. Санкт-Петербург: типография т-ва "Общественная польза". 1876. С. 15. Ч. 1: [Предмет философии; Метод философии и различные ее направления]. Ч. 1.-1876.-XXII, 140, III с.
48. Кудрявцев-Платонов В.Д. Исследования и статьи по естественному богословию / Сочинения в 9 т. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад: Изд. Братства преподоб. Сергия. Изд. 2-е, 1898.
49. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии. Санкт-Петербург: б/и-ва, 1911. С. 72-73.

50. Луначарский А.В. Религия и социализм. Христианство. Религиозная философия. Утопический и научный социализм. Том II. СПб: Шиповник, 1911.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Представленный на рецензирование материал представляет собой набросок статьи, тему которой следует считать потенциально интересной, поскольку в различных источниках (текстах разных эпох и культур) за одними и теми же выражениями могут скрываться существенно различные смыслы, и чрезвычайно важно время от времени проводить «ревизию» философской (в данном случае – религиозно-философской) терминологии, чтобы, как минимум, обеспечить адекватное понимание философских произведений, а может быть – и обнаружить в результате подобных разысканий идеи для сравнительных и сравнительно-исторических исследований. Однако в данном случае речь может идти именно о «наброске» статьи, над которым ещё нужно много работать. Прежде всего, автор не делает из приводимых им материалов содержательных выводов; он лишь указывает на «разночтения» однако, задача научной статьи состоит в том, чтобы осмыслить подобные факты, представить их основания, раскрыть смысл появления подобных разночтений. Эту работу автору только предстоит начать, в тексте крайне мало признаков аналитического осмысления материала. Далее, автор предлагает явно неудачное обоснование актуальности избранной темы: «...место деизма в эпохе Просвещения, осталось малоизученной темой. Данное белое пятно в истории философских идей создаёт сложности...» и т.д. Это, разумеется, ошибочное утверждение; не говоря уже о научной литературе, почти всякий учебник истории философии предлагает читателям развёрнутую характеристику деизма как мировоззренческой и философско-религиозной позиции; уточним, речь идёт не о том, что тема не является важной, актуальной и т.п., а о том, что автор приводит в качестве обоснования этого (может быть) справедливого положения ложный аргумент. Обзор литературы носит крайне поверхностный характер. Автор сообщает множество избыточных сведений и не воссоздаёт концептуальную картину положения дел с изучением избранной темы. Далее, непонятно, почему автор при этом обходит стороной такие авторитетные отечественные религиозоведческие издания, как Энциклопедический словарь «Религиоведение» (2006) и «Энциклопедию религий» (2008). Наконец, текст не может быть в таком виде представлен читателю и потому, что он содержит огромное количество орфографических, стилистических и пунктуационных ошибок, местами же и вовсе возникает желание прервать чтение, поскольку степень неряшливости представленного материала просто несовместима с элементарными требованиями, предъявляемыми к научным статьям. Вот лишь несколько примеров: «...веках, и потерял свою популярность» (зачем запятая?); «данный подход и суть высказанных идей этих авторов, представляются...» (то же самое); «историю деизма или деизмов» (разумеется, «деизмов» следует брать в кавычки); «Луначарский так же причислял...» («так же» здесь следует писать слитно!); «...остался религиозной идентичностью, которую продолжают применять как самоидентификацию («определяет религиозную идентичность»? Повторение однокоренных слов в одном предложении крайне нежелательно!); «не сможет внести ясность в его понимание в частности и в историю философской мысли эпохи Просвещения в общем» и «в исследовательской литературе в целом, или в дореволюционной русскоязычной литературе (XVIII-нач. XX вв.) в частности, можно...»,

– и стилистика, и пунктуация подобных фрагментов выглядят удручающе... Приходится сделать вывод, что материал, в котором содержатся некоторые интересные факты, не может всё же в таком виде быть напечатан в научном журнале, рекомендую отправить его на доработку.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Данная статья посвящена анализу и переосмыслению понятия деизма в отечественной и зарубежной религиозно-философской традиции. Особое внимание уделено историческому развитию термина, советской историографии, а также современным зарубежным исследованиям и российским концепциям деизма.

В методологическом отношении исследование опирается на комплексный историко-философский и филологический подход, сопоставляя различные источники: советские исследования, дореволюционные русские труды, современные российские словари и зарубежные монографии. Анализируется эволюция терминологии и концептуальных представлений о деизме, проводится критика устоявшихся парадигм.

Тема исследования актуальна ввиду снижения интереса к деизму в современной отечественной науке и необходимости пересмотра устаревших советских концепций. Статья обоснованно подчеркивает важность возрождения интереса к деизму для более глубокого понимания религиозных идей эпохи Просвещения и их влияния на современную философию религии.

Новизна заключается в систематизации и сравнительном анализе различных подходов к деизму, выявлении недостатков советской историографии и демонстрации перспективных направлений исследований, основанных на зарубежных и дореволюционных источниках. Автор поднимает вопрос о том, что деизм может быть не единой доктриной, а сложным и разнородным феноменом, требующим переосмысления.

Статья выдержана в академическом стиле и написана на хорошем научном языке, логично структурирована: от исторического обзора к современным концепциям и перспективам. Однако из-за плотности изложения и отсутствия вводных слов текст может быть сложен для восприятия менее подготовленным читателем. Обилие цитат и ссылок свидетельствует о тщательном исследовании, но требует внимательного чтения.

Библиография исследования обширная и разнообразная, включает классические советские труды, дореволюционные русские источники, современные российские словари и зарубежные исследования. Это свидетельствует о широком охвате материала и серьезном научном подходе автора.

Автор критически относится к советской историографии, указывая на ее идеологическую обусловленность и ограниченность методологии. В то же время он уважительно рассматривает идеи дореволюционных исследователей и современных зарубежных авторов, предлагая интегративный подход к переосмыслению деизма.

Статья представляет значительный интерес для специалистов в области философии

религии, религиоведения и истории философии. Она стимулирует дискуссию о необходимости обновления концептуального аппарата и расширения исследований деизма, что может способствовать развитию отечественной религиоведческой науки и ее интеграции в международный контекст.

Работа является важным вкладом в изучение деизма и демонстрирует высокий уровень научной подготовки автора. Несмотря на некоторую сложность изложения, статья заслуживает публикации и может стать отправной точкой для дальнейших исследований и переосмыслений в области философии религии. Рекомендуется к публикации с незначительными стилистическими доработками для повышения читабельности.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предмет исследования

Предметом исследования является понятие "деизм" в его историческом развитии и научной интерпретации. Автор рассматривает эволюцию понимания деизма в советской, российской и зарубежной историографии, анализируя трансформацию терминологии от XVIII века до наших дней. Статья охватывает как концептуальное содержание деизма, так и методологические подходы к его изучению в различных научных традициях.

Методология исследования

Исследование базируется на комплексном историографическом анализе с применением сравнительно-исторического метода. Автор использует подход интеллектуальной истории, прослеживая развитие концепции деизма через анализ энциклопедических статей, монографий, диссертационных исследований. Методологически статья построена на принципах компаративного анализа различных национальных школ религиоведения. Однако методологический аппарат мог бы быть усилен более четким определением критериев отбора источников и более систематическим применением методов дискурс-анализа.

Актуальность

Актуальность исследования обоснована автором достаточно убедительно. Во-первых, констатируется снижение интереса к деистической проблематике в постсоветской России при одновременном росте внимания к ней в зарубежной науке. Во-вторых, указывается на практическую значимость темы в контексте современных дискуссий о религиозной идентичности и принципе разделения церкви и государства. Примеры из турецкого контекста демонстрируют, что деизм остается актуальной темой в современном мире. Тем не менее, автор мог бы более развернуто показать связь исторических исследований деизма с современными вызовами в области философии религии и религиоведения.

Научная новизна

Научная новизна работы заключается в комплексном анализе дореволюционной российской традиции изучения деизма, которая ранее не была должным образом интегрирована в современные исследования. Автор впервые в отечественной науке систематически сопоставляет советскую, современную российскую и зарубежную интерпретации деизма. Особую ценность представляет обращение к работам А.А. Козлова и В.Д. Кудрявцева-Платонова, идеи которых, как показывает автор,

предвосхищают современные ревизионистские тенденции в изучении деизма. Новым является также анализ формирования терминологии деизма в русскоязычной традиции XVIII-XIX веков.

Стиль, структура, содержание

Статья отличается четкой структурой и логичным изложением материала. Автор последовательно движется от обоснования актуальности к анализу советской концепции, затем к современным российским и зарубежным подходам, завершая исследование формирования терминологии в отечественной традиции. Стиль изложения научный, аргументированный, с использованием богатого фактического материала.

Вместе с тем, статья имеет некоторые структурные недостатки. Раздел о современных зарубежных исследованиях чрезмерно описательный и мог бы быть более аналитическим. Некоторые переходы между разделами недостаточно плавные. Заключительная часть ("Перспектива") сформулирована слишком кратко для такого объемного исследования.

Библиография

Библиографический аппарат статьи внушителен и включает 50 источников на русском, английском и немецком языках. Автор привлекает как классические работы по истории деизма, так и новейшие исследования. Особую ценность представляет обращение к редким дореволюционным источникам и архивным материалам.

Тем не менее, библиография имеет некоторые недостатки: недостаточно представлены работы современных отечественных исследователей деизма, а также могли бы быть более широко привлечены источники по истории терминов в европейских языках.

Апелляция к оппонентам

Автор демонстрирует знакомство с различными точками зрения на проблему и ведет конструктивную полемику с представителями разных подходов. Критика советской концепции деизма аргументированна и взвешенна, без идеологических предрассудков. Автор справедливо указывает на необходимость преодоления инерции советских интерпретаций, но при этом признает их историческое значение.

Однако полемическая составляющая статьи могла бы быть усилена. Автор недостаточно развернуто дискутирует с конкретными положениями оппонентов, ограничиваясь в основном описательным изложением их позиций.

Выводы и интерес для читательской аудитории

Выводы статьи логичны и обоснованны. Автор убедительно показывает необходимость пересмотра устоявшихся в отечественном религиоведении представлений о деизме и обращения к дореволюционной российской традиции его изучения. Особенно ценен вывод о том, что идеи русских мыслителей начала XX века предвосхищают современные тенденции в зарубежной науке.

Статья представляет интерес для широкого круга специалистов: религиоведов, историков философии, культурологов. Она может стимулировать новые исследования в области истории религиозной мысли и методологии религиоведения.

Общая оценка

Статья представляет собой серьезное историографическое исследование, вносящее значительный вклад в изучение деизма в отечественной науке. Автор демонстрирует глубокое знание материала и способность к критическому анализу. Работа открывает перспективы для дальнейших исследований и пересмотра устоявшихся концепций.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Емельянов А.С. Генезис проблемы Богочеловека в ранней средневековой восточной философии // Философская мысль. 2025. № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.9.75308 EDN: VRJQBM URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=75308

Генезис проблемы Богочеловека в ранней средневековой восточной философии

Емельянов Андрей Сергеевич

ORCID: 0000-0002-1455-3437

кандидат философских наук

доцент; кафедра философии; Курский государственный университет
305000, Россия, Курская область, г. Курск, ул. Радищева, 33, оф. 325

✉ andrei.e1992@mail.ru



[Статья из рубрики "Философия религии"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.9.75308

EDN:

VRJQBM

Дата направления статьи в редакцию:

27-07-2025

Аннотация: Предметом исследования статьи является генезис проблемы Богочеловека в ранней средневековой восточной философии. Автор обращается к истории формирования данной концепции, а также к конкретным моделям воплощения, представленным такими богословами, как Афанасий Великий, Максим Исповедник и Григорий Богослов. Особое внимание автор уделяет модели воплощения, предложенной Афанасием Великим. Его концепция вочеловечивания представляла собой уникальное сочетание гносеологического и антропологического подходов, подчеркивающих не только божественную природу Христа, но и его функцию как средства восстановления утраченного знания о Боге человеком. Концепции Максима Исповедника и Григория Богослова, развивавшие идеи Афанасия Великого, довели апофатическое содержание процесса обожения до максимума, наполнив процесс воплощения мистическим содержанием. Автор отмечает, что в дальнейшем эта традиция станет основой для исихазма Григория Паламы. Методология данного исследования основана на комплексном теологическом и философском анализе текстов богословов восточно-

христианской традиции средневековой философии, а также на интерпретации их учений. Автор исследования приходит к выводу, что богословское содержание афанасиевской концепции, а также иных моделей воплощения (Максима Исповедника, Григория Богослова), тесно связано с христианской идеей спасения как победы жизни над смертью, а также ролью исторического события пришествия Христа в контексте духовного возрождения человека. Модель воплощения здесь выступает не только как проявление божественной любви, но и как гносеологический акт, раскрывающий путь к участию человека в божественной жизни через познание и слияние с Богом. В отличие от западных традиций, на Востоке акцент делается на победу жизни над смертью посредством духовного знания. Историческое пришествие Христа служит ключевым событием, которое открывает человеку возможность возвращения к первоначальному состоянию знания о Боге и достижению состояния Богочеловека. Анализ этих аспектов позволяет более полно понять специфику восточно-христианского учения о Богочеловечестве и его значения в истории средневековой философии.

Ключевые слова:

Богочеловек, Обожение, Теозис, Воплощение, Слово, Исихазм, Афанасий Великий, Максим Исповедник, Григорий Богослов, Средневековая философия

Введение

Термин «Богочеловек по одной версии восходит к Клименту Александрийскому, по другой к Оригену. Стоит отметить, что термин Богочеловек, как и обожение без сомнения является развитием античных тем метаморфоза и апофеоза человека, высказанных еще Овидием, Сенекой и Апулеем. В более отдаленной перспективе обожение развивало также и ряд более древних античных мотивов. Например, орфической практики очищения и исцеления себя. Так или иначе, многие античные практики вроде герметизма и мистерийных культов, рисующих перед нами программу обожения человека и превращения человека в бога, во многом подготовили теоретическое пространство средневековой мысли и сделали тему теозиса одним из краеугольных камней всей христианской философии [\[1\]](#).

Первые (пусть и достаточно разрозненные) обращения христианских богословов к теме обожения мы можем обнаружить уже в III–IV веках у Августина Аврелия и Василия Великого. Еще ранее Ириней Лионский в тексте «Против язычников» (*Adversus haereses*) пишет, что «когда Слово Божье стало человеком, оно уподобило себе человека и человека Самому Себе [т.е. Богу] (*quando homo Verbum Dei factum est, semit ipsum homini, et hominem sibi metipsum assimilans*)» [\[2, 9, 16\]](#). В этом знаменитом пассаже Ириней обращает внимание на две (на наш взгляд) важные вещи, которые станут неотъемлемой характеристикой темы обожения человека в последующей традиции. Причем как на Востоке, так и на Западе.

Во-первых, это очеловечивание Слова (*Verbum*) как основополагающий момент складывающейся средневековой морфологии человека, где именно «Слово» является фундаментальным ракурсом развертывания средневековой онтологической возможности быть и существовать [\[3\]](#). Человеческой практики возможности быть и существовать как человек *в Боге и через Бога*.

Во-вторых, как мы в этом можем убедиться, в христианстве Бог умирает для того, чтобы

стать человеком. Это парадоксальное с точки зрения античного мировосприятия событие фактически переиначивает и трансформирует всю систему каузальных и онтологических связей в мире. Делает древнейшую практику обожения человека не только целью человеческой истории, но и логическим следствием, в котором даже Творец всего сущего – Бог, *уподобляется самому человеку!*

Первые разработанные теоретические конструкции обожения человека возникают на Востоке и относятся, как правило, к деятельности каппадокийской и александрийской школ. На Западе, вплоть до Ансельма Кентемберийского и Фомы Аквинского, тема обожения человека, если и присутствовала в трудах богословов то, как правило, не представляла собой самостоятельного учения, являясь переложением и трансляцией текстов восточных отцов церкви. Несмотря на это, даже после Ансельма и Аквината тема обожения на Западе не станет ведущей теологической темой. По крайней мере, она значительно уступала по вниманию другим, вызывавшим больший пиетет темам: проблеме универсалий, теодицее, доказательстве бытия Бога и многими другими. В этом смысле восточная традиция христианского богословия была «законодателем мод» и источником давшим пищу для глубочайших теологических споров. Рассмотрению генезиса этой теологической концепции и будет посвящено настоящее исследование.

Степень разработанности темы

Говоря о современном положении дел в философии относительно истории генезиса концепции Богочеловека в ранней средневековой восточной философии, стоит отметить, что эта проблема продолжает волновать исследователей. В частности, в статье А. Стрезовой [\[4\]](#) на примере византийской традиции (Иоана Дамаскина, Теодора Студита) исследуется роль гипостазного союза божественной и человеческой природы Христа, выраженной в ранней восточной иконографии. В работах К. Кларка [\[6\]](#), а также С. Корба [\[5\]](#) дается подробный анализ концепции теозиса у Максима Исповедника. Интересными и оригинальными исследованиями по данной проблематике представляются на наш взгляд работы В. Баранова [\[7\]](#) и О. Чистяковой [\[8\]](#), в которых затрагиваются антропологические аспекты проблемы Богочеловека, а также связь между образом Божиим, природой и ипостасностью. Однако в настоящее время в философской литературе отсутствуют работы, которые бы комплексно исследовали вопрос генезиса проблемы Богочеловека в ранней восточной средневековой философии. Последнее обстоятельство обосновывает актуальность настоящего исследования и работ по данному профилю.

Методология исследования

Методология данного исследования основана на комплексном теологическом и философском анализе текстов богословов восточно-христианской традиции средневековой философии, а также на сравнительном анализе концепций вочеловечивания Афанасия Великого, Максима Исповедника, Григория Богослова.

Основная часть

Афанасиевская модель вочеловечивания

Как уже было сказано выше, первые разработанные концепции обожения человека относятся к деятельности александрийской и каппадокийской школ. Так Афанасий Великий в своем трактате «Слово о воплощении Слова» (*Oratio de Incarnatione Verbi*) затрагивает сходную с Иринеем Лионским тему обожения, однако рассматривает ее более шире и основательно [\[10, 30\]](#). Здесь в контексте концепции воплощения, которая

по-видимому была навеяна Аполликарием Лаодикийским, мы встречаемся с выражением «вочеловечивание Слова» (ἐνανθρώπησεν τὸ Λόγον) [10, 2, 1. 97.]. Стоит отметить, что лингвистическая и содержательная разница между используемым Иринеем Лионским «уподоблением (assimilans) Слова» и используемым Афанасием «вочеловечиванием (ἐνανθρώπησεν) Слова» огромна. Она заключается в том, что ἐνανθρώπησεν представляет собой уже более одухотворенный процесс. Если assimilans подразумевает технический характер уподобления (в смысле равенства), то ἐνανθρώπησεν подразумевает равнозначного акта соединения или ассимиляцию человека и Бога, а скорее намекает на некоторое «вхождение» или «одухотворение» первого вторым. Несмотря на то, что Ириней и Афанасий практически являлись современниками уже в этой разнице, которая обнаруживается не только в языковом антогонизме, но и в теологической традиции, мы можем заметить достаточно серьезное глубинное расхождение между двумя Церквями (западной и восточной), которое с веками будет лишь нарастать.

В трактате «Слово о воплощении Слова» у Афанасия в отношении теозиса мы встречаем в целом традиционный подход, который будет воссоздан у Августина и Тертулиана. Согласно этому подходу грехопадение рассматривается им как главная причина пришествия Спасителя, т.е. вочеловечивания Слова. Грехопадение, по мысли богослова, является причиной «тления» и «растления» настоящего человека. Именно этот процесс (по всей видимости, восходящий к неоплатонизму) удаляет человека от совершенства и благодати Бога и тем самым приближает его к естественному состоянию, т.е. к состоянию ничто или смерти как отличительной черте человечности как таковой. А именно: «если, некогда по природе быв ничто, призваны в бытие явлением и человеколюбием Слова; то следовало, чтобы в людях, по истощении в них понятия о Боге и по уклонении к не-сущему (ибо злое есть не сущее, а доброе, есть сущее, как произошедшее от сущего Бога) источились продолжающее навсегда бытие» [10, 2, 4, 104.].

«Прекращение» или «источение бытия» (κένωθῃ καὶ τὸ ἐμὲν), о котором гово Афанасий Великий здесь, прежде всего, указывает на радикализацию человечности, которая в своем сущностном онтологическом порядке есть ограниченное рамками человеческой жизни исчезновение и конец. По сути, конец человека, как и конец человечности, здесь являются априорными условиями существования вообще какой-либо возможности быть человеком. По мнению Афанасия, смерть человека – неотвратимый и сущностный порядок самого бытия человека, который участвует в событии *забвения Бога*. Однако в акте воплощения перед нами предстает буквально обратный процесс: не «истощение», а накопление. Истокая свою человечность, как качество, Слово Бога, вызванное из недр ничто и забвения, обретает тело и накапливает благодать, источая ее на апостолов и всех христиан. В этих онтологических качелях, где одно источается, а другое накапливается и «капитализируется», умирает и воскресает, ничтожится и бытийствует – раскрывается логика и сущностное предназначение обожения человека.

В связи с упомянутым выше фрагментом, следует сделать два важных уточнения. Во-первых, в Слово Бога, Афанасий вкладывает нисколько дух самого Бога (хотя согласно тринитарной формуле закрепленной, как известно еще на втором Вселенском Соборе его присутствие и наличие здесь необходимо) сколько определенное знание о Боге (или Премудрость Божью). Именно поэтому, «вочеловечившееся Слово» указывает на определенную гносеологию Бога, без которой само воплощение оказывается невозможным. Знание о Боге в качестве Слова, источником которого является сам Богом, одинаково отличается как от рационального познания западной традиции, от

гностической Софии, так и от мистического акта постижения Творца. Сам Афанасий дополнительно не раскрывает сущностный характер этого знания о Боге, который оказывается выражен в Слове о Нем, добавляя лишь то, что при приобщении человеческого ума к Богу, процесс «тления человечности человека» может быть замедлен (останавливается полностью он лишь в состоянии слияния человека с Богом, т.е. в Богочеловеке).

Вторым элементом конструкции Афанасия является его понимание смысла и назначения Пришествия Христа. По мнению богослова, прелюдией к Пришествию, которое и нарушило привычный миропорядок постепенного «тления человека» после Грехопадения является то, что полное и окончательное уничтожение своих творений (в том числе и человека) не соотносится с Благодатью Бога и его замыслом, который не мог допустить этого [10, 2, 6, 105, 106]. Отсюда задача спасения человечества, по мнению Афанасия Великого, состоит в том, чтобы: «людей обратившихся в тление снова возвратить в нетление, и оживотворить их от смерти, присвоением Себе тела и благодати воскресения, уничтожая тем самым в них Смерть (ἐνθρώπου τὰ λιν εἰς τὴν φθορὰν ἐπιστρέψῃ, καὶ ζωοποιήσῃ τοὺτους ἐκ τοῦ θανάτου, τὸ τοῦ σώματος ἐδιοποιήσῃ καὶ τὴν ἀναστάσεως χάριτι τὸν θάνατον ἀπ' αὐτῶν ὡς καλὰ μὲν ἐκ πυρὸς ἐξαφανίζον)» [10, 2, 6, 105, 106].

Иными словами, тление может прекратиться только смертью самого человека. Однако так как Слово умереть не может, то оно (верой и знанием) облекается в тело для того, чтобы явить человечеству момент искупления, в котором завершается процесс тления и происходит «восстание жизни» против тварности. Именно процесс «вочеловечивания Слова» осуществляет победу над смертью и «восстание жизни» против смерти (ἐνανθρωπήσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐκ τοῦ θανάτου χατάλυσις γέγονε, καὶ ἐκ τῆς ζωῆς ἐκ [10, 2, 6, 105, 106]. В этом фрагменте мы обнаруживаем достаточно нетривиальную трактовку понятия жизни, содержание которой оказывается более широким, чем понятие «человеческая жизнь». В этой интерпретации Афанасием жизни, которая превосходит жизнь природную и тварную есть нечто схожее с трактовкой «живого» Аристотелем данной им в трактатах «История животных» и «О душе». Однако даже Аристотель считал «гибель живого» и его смерть – неотвратимым онтологическим порядком сущего. Гибель и смерть – судьба живого. У Афанасия воля Бога стоит над всякой судьбой сущего и над его привычным порядком. Причем так, что в воле Бога осуществить восстание и победу жизни над смертью. Но эта победа, не победа живого над живым, не победа человека победившего смертью (т.е. сохранившего жизнь) того, кто от нее пострадал (т.е. умер). Афанасий подчеркивает, что победу одерживает Слово, а не тело. Победу одерживает познание Бога, которое есть вечная память о нем. Афанасий пишет, что если бы не познавали мы Слово Божье, то «были бы тогда подобны бессловесным, познающим лишь земное, если б ничего не познавали. А потому, для того и создал их Бог, ибо хотел чтоб они познавали Его (ὅτι δὲ ἡ γὰρ οὐδὲ λόγων διαφέρειν ἔμελλον, ἐκ πλεον οὐδὲ περιγεῖων ἐπεγίνωσχον. Τί δὲ καὶ ἐκ Θεοῦ ποιεῖ τοὺτους, ἐφ' ὃν οὐκ ἐθέλησε γίνεσθαι)» [10, 2, 11, 116].

Таким образом, познание Бога является основополагающим моментом в акте слияния человека и Бога, обожения и, следовательно, спасения самого человека. С целью возвращения к познанию Слова Божьего и понятия Бога (которое, по мнению Афанасия, первые люди знали, но утратили после своего Грехопадения), Сам Бог посылает людям пророков и различные знамения, и когда и они не справляются, отправляет им Себя. Коль скоро природа и сущность человека оказывается испорченной, Христос приходит к

людям с той целью, чтобы все люди обновились (ἀνακαινισθῶσιν). Этот, без сомнения орфический акт «исправления и очищения себя» невозможен без того примера жизни, которой стала жизнь Христа. Во многом именно благодаря этому (т.е. идее, преследующей цель «обновить человека») «Слово Божье приходит именно как человек» (ὡς ἄνθρωπος ἐπέφησεν) [\[10, 2, 14. 121\]](#). Именно поэтому, продолжает Афанасий, «Слово сделало Себя видимым» став человеком и, будучи произнесенным «человеком для человека» стало видимым, прежде всего, самому человеку. Только Слово вочеловечившееся, только Слово, облекшееся в плоть и обретшее свой «телос», позволит «убедить в своей истине» других. Именно поэтому Иисус ни сразу был явлен в качестве искупления за грехи человечества, но поначалу именно как телесное существо он привлек к себе других людей, творил знамения и чудеса (т.е. показал образец для самосовершенствования и исправления себя людям) и уже своим характером телесной жизни убедил их в том, что в «Нем уже не человек, но Слово Бога (ὁ μὲν ἄνθρωπος ἀλλὰ Θεὸν Λόγον αὐτὸν ἐγνώριζον)» [\[10, 2, 16. 124\]](#).

Приход в мир «уже не человека, но Слова Бога» раскрывают для нас сущностный смысл Пришествия и Второго Пришествия как истории, делая возможным интерпретацию человека как собственно исторического существа. Само событие истории человека, как отрезка между этими двумя точками, рисует перед нами историю как процесс *конца человека* и наступления Царства Божьего. Именно поэтому христологическая идея истории, которая опирается на высказанный выше нарратив понимания вочеловечившего Слова, изображает перед нами историю как линейный процесс воскрешения и умирания, начала и конца, глубинных и причинно-следственных смыслов, которые за ними скрываются и из которых соткан мир. Отсюда, «открытие врат Рая», который осуществил Христос для Афанасия (как и для всей последующей традиции) является событием более необходимым не для самого Слова, как Господа, а для самих людей [\[10, 2, 25. 140\]](#).

Модель Максима Исповедника

Историческую проблематику, которая проистекает из концепции обожения и Богочеловечества развивает Максим Исповедник. В трактате «Главы о Богословии и домостроительстве воплощения Сына Божьего» (Περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνανθρώπου τοῦ ἱεροῦ Θεοῦ) мы встречаемся с похожим христологическим мотивом в описании пришествия Спасителя, который связывается с историческим процессом. А именно: «конец не имеет вообще ничего общего с серединой, так как он не будет тогда уже концом. Середина не есть то, что [следует] за началом и имеет перед собой конец. Если же все века, времена и места, вместе со всем, что мыслится одновременно с ними, суть после Бога, который есть безначальное Начало, и имеет Его перед собой, как бесконечный Конец, то они ничем не отличаются от середины. Бог есть конец спасаемых, и никто от середины не будет уже созерцаться в них, оказавшихся в этом наипредельнейшем Конце» (Finis nihil prorsus cum medio habet simile, alioqui finis non esset. Sunt autem medium, quaecunque secundum principium retro finem sunt. Si quidem igitur cuncta saecula et tempora et loca, cum omnibus quae una cum eis intelliguntur, illisque comparantur, sunt secundum Deum, qui principium sit principia expers, remptissimeque ad eo, ut ad infinito fine, sequuntur; plane a medio nihil differunt: cumque adeo Deus finis electorum sit nulla medii ratio eis comes intelligentur, qui supremo fini similes exsisterint) [\[16, I, 69.1\]](#).

Однако в том же тексте, во второй сотнице, мы можем встретить достаточно смелые (по крайней мере, по сравнению со всей предшествующей традицией) определение

назначения и смысла обожения человека. Если Иринея Лионский и Афанасий Великий, это лишь подразумевали, а Кирилл Александрийский искусно завуалировал в форме « $\sigma\upsilon\chi\eta\tau\omega\varsigma$ καὶ $\pi\alpha\rho\alpha\iota\rho\epsilon\tau\omega\varsigma$ » (неслиянно и нераздельно) ^[15, 72, 483], то уже Максим Исповедник заявляет открыто, что «Если Бог Слово, Сын Бога и Отца, для того и стал Человеком и Сыном Человеческим, чтобы соделать Человеков богами и Сынами Божьими» ($\text{Ε}\kappa\ \delta\iota\ \tau\omicron\ \tau\omicron\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\epsilon\iota\ \upsilon\pi\omicron\varsigma\ \pi\alpha\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \Theta\epsilon\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \text{Πατρ}\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \upsilon\iota\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \pi\alpha\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\varsigma$) ^[16, II, 25]. В ряде других мест Максим Исповедник не раз повторит этот тезис, подчеркивая, что единственной надеждой на спасение человека в мире является обожение, которое *делает человека богом* ^[19, 60]. И ровно так, как Сам Бог сделался человеком, ровно также, и сам человек может сделаться богом, коль скоро Сам Христос своей праведной жизнью показал человеку такой пример, и (это самое важное) *такую возможность* ^[17, 257].

Сходный аспект обожения человека, правда, уже более осторожно, мы можем разглядеть в контексте «нравственной и христианской любви» Иоанна Златоуста. Однако Иоанн Златоуст ^[13, 37; 14, 448], а затем уже и Диадокх ^[17, 91] скажут, что человек лишь «отчасти может уподобиться Богу», подразумевая земную жизнь Христа, но никак не акт полного уподобления ему и тем более становление Богом.

Модель Григория Богослова

Несколько трансформированную выше мысль мы обнаруживаем и в рамках каппадокийской школы. В частности, у Григория Богослова, у которого, пожалуй, эта тема получает наиболее содержательное развитие в тексте «Слово на Рождество Христово». Здесь мы сталкиваемся с темами «нового человека» и понимания нравственной, христианской жизни, как *испытания себя* (Orat. I). Однако апофатизм в познании Бога через процесс обожения и слияния человека с Богом у него идет гораздо дальше, чем у Иринея, Василия или Афанасия ^[12, Orat. XXVIII, E', 32]. Григорий Богослов отмечает, что есть большая разница между тем, чтобы верить в существование Бога и собственно знать, что такое Бог ^[12, Orat. XXVIII]. Так как всякое положительное о Боге является ограничением Самого Бога, он избегает и (стремится к этому) какого-либо ограничения Бога в виде понятий, дефиниций и характеристик.

Несмотря на то, что человек не способен, по мнению Григория Богослова, познать Бога в нем самом всегда присутствует априорная способность и устремление для этого. *Человек не может познать Бога окончательно, но человек может его познавать, бесконечно приближаясь к нему.* Эта устремленность описывается им в метафизическом ключе, как «устремляющая взор сила». Конечно, из-за этой силы разумная, но несовершенная человеческая природа испытывает мучения и постоянно пускается на поиски, «чтоб или обратить взор на некоторую видимость и сделать это богом (καὶ τοῦτω τὴν ποιήσαι Θεῶν, καὶ εἰδυῖα), либо, исходя из видимого не потерять самого Бога» ^[12, Orat. XXVIII]. Именно поэтому как пишет Григорий, многие люди на заре своей истории начали поклоняться Солнцу, Луне, различным камням и другим вещам. Тем самым акт фетишизации укоренен в человеке. А в качестве объектов фетиша могут использоваться любые предметы. Исходя из текста неясно, в чем состоит отличие между фетишем и собственно верой. По мнению Григория Богослова, это отличие обнаруживается самим человеком на интуитивном уровне и не заслуживает отдельного исследования.

Несмотря на то, что познание Бога невозможно именно оно, по мнению богослова, представляет собой акт теозиса. В этом месте Григорий также не поясняет, каким

образом человек как существо неспособное в силу своей несовершенной природы познает более совершенное, чем он существо, как познается то, что не познаваемо. Так или иначе, Григорий, опуская на его взгляд малозначительные моменты, приходит к тому, что человек посредством божественного откровения сможет отыскать Бога и увидеть его в полном свете. «Когда это богоподобное и божественное, то есть наш ум и наше слово, соединится сосродным себе, когда образ взойдет к Первообразу, к Которому теперь стремится (ὁπεῖδ' οὖν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεὸν, λέγω δὲ τὸν ὁμότης καὶ λόγον, τὸ οὐκείψ προσιῖξῃ, καὶ ὁ ἐκὸν ἐνέλθῃ πρὸς τὸ πρῶτον, οὐκ ἐφ' ἑσιν)» [12, Orat. XXVIII, 12].

Стоит отметить, что последнее через несколько веков поставит под сомнение Григорий Палама. Дело в том, что в отношении рационального познания Бога восточные отцы Церкви (в противовес западным) традиционно занимали сдержанную или нейтральную позицию. Однако в IV веке на примере того же Григория Богослова мы обнаруживаем совершенно иную ситуацию. Ситуацию, где акт обожения тесно связывается последним с гносеологической процедурой [19].

Со временем эта особенность растворится в мистическом содержании работ восточных богословов. Так уже в XIV веке, во многом благодаря Григорию Паламе, мы увидим, что познание природы естества человека как предела разумного и божественного характера его устройства отвергается как непосредственное свидетельство обожения. Особенно ярко эта позиция будет изображена им в его споре с Варлаамом Калабрийским в первой части трактата «Триады в защиту священнобезмолствующих», где в противовес рациональному познанию Бога Варлаама Григорий Палама предложит мистический путь, «светонность» божественной благодати и знаменитый «фаворский свет», который позже станет важным фундаментом для развития исихазма [17, III, 8, 15, 25-28; 33-35].

В трактате Григория Паламы «О божественной и обоживающей причастности» мы получаем ряд ответов на то, почему в восточной традиции так происходит. Здесь Палама, несмотря на то, что традиции исихазма и обожения возникают задолго до него, вносит несколько ограничений в понимание этих процессов. Прежде всего, человек не становится Богом в акте обожения в отличие от Христа, который становится человеком. Во-вторых, более явно заостряется тема взаимного движения Бога и человека по направлению к друг другу. Их взаимные энергии и устремления (божественной энергии, направленной к человеку, и человеческой энергии, направленной к Богу) учреждают синергию. Именно в синергии человек и Бог соединяются. Однако соединение человека и Бога – это уже не «вочеловечивание» Афанасия Великого, Максима Исповедника или Григория Богослова. Человек не перестает быть человеком. Бог не перестает быть богом. Человек и Бог не меняются местами. Соединяются лишь их божественные благодати.

Однако, вернемся к Григорию Богослову и его пониманию обожения, как познанию Бога. Григорий говорит, что до Христа еще никто не оказывался способен соединиться с Богом: ни Ной, который был богоугодным, ни Авраам, который не видел Бога, но описал его как человека, ни Иаков, ни Илия, ни даже Петр – не видели естества Бога, а потому не знали его. Именно поэтому, проект обожения Григория Богослова в меньшей степени конкретен и определен. Сам проект здесь рассматривается скорее не как проект, который осуществляется благодаря чему-то, но как проект, который осуществляется *вопреки* обычному и нормальному ходу вещей. И хотя обожение является актом позволяющим человеку обрести Спасение (т.е. актом необходимым, прежде всего, *самому человеку*, чем Богу), от самого человека здесь ничего (или практически ничего)

не зависит. Исходя из этого, по мнению Григория, нет и не может существовать какого-то учения или методологии достижения состояния теозиса. Проект обожения для человека невозможен.

И хотя, как пишет Григорий, мы не знаем, что есть Бог во плоти, однако Спаситель, ставший после Пришествия человеком, молится за людей и ради людей, их спасения будет молиться до тех пор «пока не стану я богом, подобно тому, как Он вочеловечился» (ὡς ἐν ποιήσει Θεὸν τὸ δύναμι τῆς ἰανθρώπουσιν) [12. Orat. XXX, 43]. В последнем пассаже все более очевидным становится то, что Воплощение человеческого Христа не просто создает для человека определенную возможность для того, чтобы стать Богом, но создает Бога, как главную и основную цель его устремлений на пути к Спасению. Из обнаруживаемой генетической связи между вочеловечиванием и обожением сам человек оказывается сопричастным божественной Славе, место которой занимает слава человеческая [20].

Выводы

Историко-философский анализ различных моделей обожения человека (теозиса) в восточной христианской патристике позволяет сделать следующие основные выводы:

Во-первых, центральным элементом в размышлениях восточных богословов выступает идея «вочеловечивания Слова», которая у Афанасия Великого осмысливается не как механическое уподобление, а как онтологическое и гносеологическое событие, направленное на восстановление испорченной человеческой природы через божественную благодать и знание о Боге.

Во-вторых, модель теозиса Максима Исповедника приобретает форму прямого утверждения возможности становления человека богом, как отклика на акт воплощения Слова.

В-третьих, Григорий Богослов расширяет модель Максима Исповедника, вводя в нее апофатическую гносеологию и описывая обожение как процесс бесконечного стремления ума к Богу.

В-четвертых, уже позднее Григорий Палама завершает этот ряд, утверждая мистико-энергетическую модель синергии, при которой человек приобщается к Богу не по сущности, а по энергии.

В целом, данное исследование наглядно демонстрирует, как раннехристианская мысль трансформировала античные и иудейские представления о природе человека, придав понятию теозиса не только сотериологическое, но и историко-антропологическое измерение.

Заключение

Богословское содержание афанасиевской концепции, а также иных моделей воплощения (Максима Исповедника, Григория Богослова), тесно связано с христианской идеей спасения как победы жизни над смертью, а также ролью исторического события пришествия Христа в контексте духовного возрождения человека. Исследование показывает, что воплощение выступает здесь не только как проявление божественной любви, но и как гносеологический акт, раскрывающий путь к участию человека в божественной жизни через познание и слияние с Богом. В отличие от западных традиций, на Востоке акцент делается на победу жизни над смертью посредством

духовного знания.

Дальнейшее исследование проблемы теозиса и его генезиса представляет собой перспективное направление в рамках как богословия, так и философской антропологии. Особый интерес здесь вызывает сравнительный анализ восточной и западной моделей обожения, а также их влияние на формирование культурно-исторических и гносеологических парадигм. Значимыми остаются исследования взаимосвязи между познанием Бога и духовным преображением человека, особенно в контексте апофатической традиции и мистической теологии. Теозис может быть также переосмыслен в свете современных философских и междисциплинарных подходов, включая феноменологию, герменевтику и постгуманистическую проблематику. Всё это открывает возможности для комплексного осмысления обожения как фундаментального принципа христианской антропологии и сотериологии.

Библиография

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. EDN: QWKWMR.
2. Иринеи Лионский. *Contra Haer.* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae* / J. P. Migne, ed. П. 1857. Т. 7b.
3. Адо П. Философия как способ жить. М.: Социум, 2010.
4. Strezova A. Hypostatic Union and Pictorial Representation of Christ in Iconophile Apologia. *Philotheos*, 2009, Vol. 9. Pp. 152-172. Doi: <https://doi.org/10.5840/philotheos2009911>
5. Clarke K. M. A Patristic Synthesis of the Word Enfleshed: The Christology of Maximus the Confessor. *Religions*, 2025, 16(5), 591. Doi: <https://doi.org/10.3390/rel16050591>
6. Korb S. Whole God and whole man: Deification as incarnation in Maximus the Confessor. *Scottish Journal of Theology*, 2022, 4(75). Pp. 308-318. DOI: 10.1017/s003693062200059x EDN: TJSVEQ
7. Chistyakova O. Eastern Church Fathers on Being Human-Dichotomy in Essence and Wholeness in Deification. *Religions*, 2021, 12(8), 575. Doi: <https://doi.org/10.3390/rel12080575> EDN: BCMFXE
8. Baranov V. The Theological Ontology of Leontius of Byzantium and the Circumscribability Argument in the Iconophile Polemics. *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*, 2022, 2(16). С. 462-481. Doi: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-462-481 EDN: WAJQBG
9. Флоровский Г. II. Афанасий Александрийский // Восточные отцы IV века. Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж: YMCA-Press, 1931.
10. Афанасий Великий. *Oratio de Incarnatione* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae* / J. P. Migne, ed. П. 1857. Т. 25a.
11. Григорий Богослов. *Oratio* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae* / J. P. Migne, ed. П. 1857. Т. 36.
12. Иоанн Златоуст. *Sermones panegyrici in Solemnitates* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae* / J. P. Migne, ed. П. 1862. Т. 50.
13. Иоанн Златоуст. *Interpretatio in Isaiam prophetam* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae* / J. P. Migne, ed. П. 1862. Т. 56.
14. Кирилл Александрийский. *Commentarius in Lucam* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae* / J. P. Migne, ed. П. 1864. Т. 72.
15. Максим Исповедник. *Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae* / J. P. Migne, ed. П. 1865. Т. 90.
16. Максим Исповедник. *Opuscula theologica et polemica ad Marinum col* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae* / J. P. Migne, ed. П. 1865. Т. 91.

17. Григорий Палама. Ilomiliae quadraginta trex ex editione Hieroso // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. П. 1865. Т. 151. Col. 2.
18. Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФРАН, 2007. 200 с. EDN: SUPFNN.
19. Соколов В. В. Средневековая философия. М.: Высшая школа, 1979.
20. Chapman H. Iconoslam and Later Prehistory. London: Routledge, 2018.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Представленный на рецензирование материал является относительно небольшим (менее 0,6 а.л.) наброском статьи, посвящённой обширной и крайне сложной теме богочеловечества. Следует признать, что большая часть современных отечественных историков философии склонна воспринимать эту тему, скорее, как исключительно богословскую, поэтому стремление выявить философскую составляющую богословских дискуссий восточного христианства следует только приветствовать. К сожалению, целый ряд обстоятельств не позволяет признать этот опыт освещения истории богословия с философских позиций удачным. Прежде всего, заявленная тема слишком широка для отдельной журнальной статьи, возможно, автору следует сконцентрироваться на какой-то одной или нескольких взаимосвязанных проблемах этой темы; избранное автором название может восприниматься как естественное для монографии, диссертации, но не для статьи. Далее, автору следует разъяснить ключевые термины, которые включены и в название статьи, и используются в тексте. Так, под «восточной» философией он, очевидно, понимает грекоязычную литературу (созданную в восточной части Средиземноморья в позднеантичную эпоху и в Византии), это соответствует традиционному использованию этого выражения. Но дело в том, что в ранний период становления христианского богословия различия между «восточным» и «западным» (латиноязычным) богословием только намечались, упоминаемый автором Ириней Лионский – яркий пример изначального единства раннехристианской мысли. А о более позднем периоде в статье нет речи вовсе (если не считать краткого упоминания о Паламе), зачем тогда выделять «восточную» философию как некое автономное смысловое единство? Ещё больше проблем возникает с использованием термина «средневековый». Самый поздний христианский мыслитель, суждения которого обстоятельно разбирает автор, – Максим Исповедник, он умер в 662 году, Афанасий и Григорий Богослов и вовсе жили в четвёртом веке, в эпоху «вполне античную». И это «всё средневековье»? Вспомним, что Византия существовала до 1453 года... Когда выше упоминалось о том, что тема сформулирована «слишком широко» для журнальной статьи, имелось ввиду не только то, что для её освещения «не хватит места», но и то, что перед автором в любом случае встанет почти неразрешимая проблема выбора «отправных точек» рассмотрения такой темы. А между тем, автор эту проблему просто не замечает. В самом деле, почему именно эти три мыслителя «извлекаются» из более чем тысячелетней эпохи? Возвращаясь к понятию средневековой философии, невозможно не указать на необходимость обращения к книге Г.Г. Майорова «Формирование средневековой философии», в которой российский учёный разъясняет, в каком смысле следует говорить о «средневековой философии», что означает, в частности, положение, гласящее, что за этим словосочетанием скрывается не только (хронологически фиксируемая) эпоха, но и образ мысли, определённый тип философии и культуры, который мог существовать (как знаменитая «Византия после Византии») и значительно

позднее самой эпохи. Далее, автор почему-то останавливается на «персоналиях», как будто не знает, что в средневековой культуре «индивидуальных философских систем» вообще не существовало. Применительно к избранной им теме недопустимо игнорировать Третий и Четвёртый Вселенские Соборы, дискуссии, которые велись в поздневизантийский период и т.д. Но даже если вернуться в греческую патристику, как можно было, по существу, обойти вниманием, например, Кирилла Александрийского, который упоминается автором лишь однажды? Но много возникает к тексту и совершенно частных вопросов (помимо стилистики и пунктуации), например, как Аполлинарий Лаодикийский мог превратиться в «Аполикария Лаодикийского» (и именно с одним «л»)?! Какая-то невероятная спешка, по-видимому, мешали автору не только обдумывать саму тему работы, но и готовить по ней итоговый текст. Наконец, крайнюю степень смущения вызывает список литературы... Здесь вообще указано только одно научно-критическое исследование! Да, сегодня отечественные историки философии явно недостаточно изучают византийскую философию, но как, например, упоминая о Паламе, можно было игнорировать труды А.Ф. Лосева? И подобных вопросов по тексту возникает немало. Приходится констатировать, что представленный материал не может быть опубликован в научном журнале, в то же время, хотелось бы пожелать автору продолжить начатую работу, поскольку изучение восточнохристианской философии остаётся у нас в явно неудовлетворительном состоянии.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования – генезис проблемы Богочеловека в ранней средневековой восточной философии. Методологической базой исследования является системный подход и метаанализ как интеграция, обобщение и философское осмысление генезиса проблемы Богочеловека в ранней средневековой восточной философии. Актуальность статьи, как справедливо отмечает автор, обусловлена тем, что многие античные практики вроде герметизма и мистерийных культов, рисующих перед нами программу обожения человека и превращения человека в бога, во многом подготовили теоретическое пространство средневековой мысли и сделали тему теозиса одним из краеугольных камней всей христианской философии. Вместе с тем актуальность исследования обусловлена также тем, что изучаемая проблематика имеет важное социокультурное значение. Научная новизна исследования состоит в расширении представлений о специфике восточно-христианского учения о богочеловечестве и его значении в истории средневековой философии.

Статья написана грамотным научным языком. В работе корректно используются термины, при этом автор грамотно обращается к научным категориям, религиозной литературе. Общая структура работы представлена следующими разделами: введение, результаты исследования и их обсуждение, заключение и библиография, включающая в себя 15 источников, 1 из них на английском языке. Текст статьи имеет следующую рубрику: «Афанасиевская модель вочеловечивания», «Модель Максима Исповедника», «Модель Григория Богослова».

Содержание статьи отражает ее структуру. Рассматривая Афанасиевскую модель вочеловечивания, автор обосновано заключает, что «христологическая идея истории, которая опирается на высказанный выше нарратив понимания вочеловечившего Слова, изображает перед нами историю как линейный процесс воскрешения и умирания, начала и конца, глубинных и причинно-следственных смыслов, которые за ними

скрываются и из которых соткан мир». Рассматривая модель Максима Исповедника, автор справедливо отмечает, что историческая проблематика, которая проистекает из концепции обожения и Богочеловечества развивается Максимом Исповедником, что подтверждается соответствующей литературой. Характеризуя модель Григория Богослова, автор грамотно показывает её философское и социокультурное значение.

Материалы данного исследования рассчитаны на широкий круг читательской аудитории, они могут быть интересны и использованы учеными в научных целях, педагогическими работниками в образовательном процессе. Вместе с тем они представляют интерес для религиозных и общественных деятелей, а также журналистов, просветителей, работников культуры.

В качестве недостатков данной работы следует отметить, отсутствие во введении анализа степени научной разработанности проблемы и описания методологии исследования. Наряду с этим рекомендуется выделить раздел «Выводы», предварив им заключение. В выводах рекомендуется чётко сформулировать основные результаты исследования, согласно его задачам и разделам статьи. А в заключении подвести общие итоги работы и обозначить перспективы дальнейшего исследования.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Статья «Генезис проблемы Богочеловека в ранней средневековой восточной философии» представляет собой попытку произвести историко-философский анализ развития концепции теозиса (обожения) в трудах восточных христианских богословов III–XIV веков. Предмет исследования автором обозначается как генезис идеи Богочеловека в качестве центрального понятия христианской антропологии в динамике эволюции от ранних упоминаний у Ириния Лионского и Афанасия Великого до мистических интерпретаций Григория Паламы. Основное внимание в статье уделяется сравнительному анализу моделей вочеловечивания Слова у Афанасия, Максима Исповедника и Григория Богослова, что позволяет выявить ключевые онтологические, гносеологические и сотериологические аспекты теозиса. Методология исследования основана на комплексном теологическом и философском анализе первичных источников (текстов патристики) с элементами сравнительного подхода, что адекватно выбранной тематике и способствует систематизации материала. Однако можно отметить некоторую фрагментарность в применении современных методологических инструментов, таких как герменевтика или феноменология, которые могли бы углубить анализ, особенно в разделах о познании Бога. Методологический инструментарий с опорой на современные источники и труды философов позволил бы сделать анализ более обстоятельным и детальным, а также доступным для восприятия широкой читательской аудитории.

Актуальность тематики обусловлена возрождением интереса к патристике и христианской антропологии в современной философской мысли. С этой точки зрения исследование генезиса проблемы Богочеловека в восточной традиции приобретает особую значимость. Статья восполняет лакуну в отечественной философской литературе, где отсутствуют комплексные работы по данной теме, что подчеркивается автором и служит веским обоснованием актуальности. Научная новизна исследования выражается в систематизации и сравнительном анализе ключевых моделей обожения, выявлении их внутренней логики и взаимосвязей, а также в попытке связать теозис с более широкими культурно-историческими и гносеологическими парадигмами, что расширяет

традиционные рамки богословского дискурса.

Стиль изложения выдержан в академической традиции, текст насыщен цитатами на древнегреческом языке и ссылками на первоисточники, что свидетельствует о глубокой работе с источниками. В то же время, из-за высокого уровня терминологической плотности и обилия специализированных понятий, статья может оказаться сложной для восприятия непосвященным читателям. Структура работы логична и состоит из следующих разделов: введение, обзор литературы, методология, основная часть с подробным рассмотрением моделей Афанасия, Максима и Григория, а также выводы и перспективы дальнейших исследований. Тем не менее, в некоторых местах наблюдается избыточная детализация, которая несколько затрудняет восприятие ключевых идей. Автору рекомендуется усилить связность между разделами и более четко выделять основные тезисы для повышения читабельности.

Библиография представлена широко и включает как классические источники патристики, так и современные исследования, что свидетельствует о всестороннем подходе автора. Отмечается обширное использование трудов как отечественных, так и зарубежных учёных, что повышает качество и объективность анализа. Однако можно было бы дополнить список более свежими публикациями по философской антропологии и мистической теологии, чтобы отразить последние тенденции в исследовании теозиса.

Автор грамотно апеллирует к оппонентам и предшественникам, демонстрируя знание дискуссий вокруг проблемы обожения, что усиливает аргументацию и показывает критический подход к источникам. В частности, сравнение восточных и западных традиций, а также обсуждение позиций Григория Паламы и его спора с Варлаамом Калабрийским, добавляют работе динамичности и глубины.

В целом, статья представляет значительный вклад в изучение раннехристианской философии и богословия, раскрывая сложные взаимосвязи между христологией, антропологией и гносеологией в восточной традиции. Она будет интересна специалистам в области патристики, философской теологии, а также всем, кто интересуется историей христианской мысли и философской антропологией. Рекомендуется к публикации после незначительной редакторской доработки, направленной на повышение ясности изложения и усиление методологического компонента.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Гайнутдинов Т.Р. «Клише» Жака Деррида и философско-этические основания фотографии // Философская мысль. 2025. № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.9.75897 EDN: VPWFBC URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=75897

«Клише» Жака Деррида и философско-этические основания фотографии

Гайнутдинов Тимур Рашидович

кандидат философских наук

доцент, кафедра философии; Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова

150000, Россия, Ярославская область, г. Ярославль, ул. Советская, 10, каб. 58

✉ jean-jacques@yandex.ru



[Статья из рубрики "Философия постмодернизма"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.9.75897

EDN:

VPWFBC

Дата направления статьи в редакцию:

15-09-2025

Аннотация: Статья посвящена анализу проблемы фотографии в работе Жака Деррида «Demeure, Athènes», отправной точкой для которой послужила серия из 34 фотографий Афин, выполненных Жаном-Франсуа Боном. Двадцать глав-«клише» Деррида резонируют с фотографиями Бонома, показывая, как фотография выходит далеко за рамки простой техники репрезентации, становясь ключом к пониманию фундаментальных философских категорий. Деррида высвечивает, как сущностные аспекты фотографии, так и её самые хрупкие и неуловимые проявления. При этом в центре фотографических штудий Деррида находится рефреном повторяемая им фраза «мы в долгу перед смертью», что в значительной степени определяет и своеобразную сценографию текста философа (ожидание отложенного волей случая смертного приговора Сократу), и задает спектр поднимаемых им тем (смерть, память, долг, время, отсрочка и другие). Статья основана на анализе ряда текстов Жака Деррида, сопоставлении их с платоновскими диалогами «Федон» и «Критон», а также феноменологическим подходом к фотографии. Используются интертекстуальный и сравнительный методы. Научная новизна работы заключается в систематизации деконструктивистского подхода к фотографии и

выявлении формируемой им особой этики отношения к фотообразу. Исследуя ключевые идеи Деррида, связанные с проблемой фотографии, статья формирует новые горизонты для осмысления философско-этических оснований современных визуальных медиа. Автор показывает, сколь значимый вклад вносит философия Жака Деррида в понимание феноменологии фотографии, подчеркивая сложные взаимосвязи между изображением, памятью и идентичностью. В конечном итоге, феноменология фотографии, как ее понимает философ, становится не столько инструментом для изучения искусства, сколько способом осмысления человеческого опыта в его многогранности и сложности. Смелый и парадоксальный вывод, к которому подводит нас Деррида: сама философия в своей сущности или происхождении чем-то обязана фотографии.

Ключевые слова:

Деррида, Сократ, фотография, Афины, смерть, время, память, задержка, деконструкция, этика

С момента своего появления в 1839 году и на протяжении почти двухсот лет фотография вызывала множество философских размышлений, касающихся, как онтологии фотографического образа, так и обширной рефлексии по поводу его функционирования в обществе. Особое значение проблема фотографии приобретает в контексте деконструкции Жака Деррида: он не просто рассматривает фотографию, как технический процесс (хотя целый ряд сущностных особенностей фотографии являются именно следствием её технических характеристик), но и исследует её философские коннотации, связанные с вопросами памяти, следа, смерти, работы траура, приостановки или того, что сам Деррида называет «страстью к задержке» [\[1, с. 22\]](#). В данной статье, обращаясь к поздней публикации философа «Demeure, Athènes» [\[1\]](#), мы попытаемся проанализировать, как философия Деррида помогает нам понять сложные отношения между фотографией и присутствием, а также как его идеи могут быть применены для критического осмысления современного визуального опыта.

Актуальность настоящей статьи объясняется отсутствием в русскоязычной философии самого корпуса текстов Жака Деррида [\[1-3\]](#), связанных с фотографией. До сих пор остаются непереуведенными и неизданными в России публикации Деррида, так или иначе обусловленные темой фотографии. По всей видимости, одним из следствий отсутствия русскоязычных переводов, является непроработанность этой проблемы в отечественной философии несмотря на, как нам кажется, востребованность вопросов фотографии и, шире, визуальных медиа, в современном философском дискурсе. Более того, практически отсутствует, если не считать биографии философа [\[4\]](#), даже упоминание этих работ (и, в частности, текста, к анализу которого мы обращаемся в настоящей статье) в русскоязычном академическом дискурсе.

В конце 1996 года в небольшом афинском издательстве «Olkos» тиражом 2000 экземпляров вышла книга «Athènes à l'Ombre de l'Acropole» («Афины в тени Акрополя») – двуязычное (французский и новогреческий языки) издание, выстроенное вокруг серии из тридцати четырех фотографий Жана-Франсуа Бонома и небольшого текста Жака Деррида. Сам текст философа озаглавлен «Demeure, Athènes» и перевод этого названия на русский язык представляется довольно сложной задачей, что, впрочем, весьма характерно для работ Деррида. Мы постараемся выделить несколько основных векторов возможного перевода: французское «demeure» можно прочитать в качестве

существительного в значении дом, жилище, местопребывание, обитель (сам Деррида замечает, что французское "demeure" – это буквально все «от дома до храма», вплоть до «la dernière demeure», то есть могилы – места последнего упокоения [\[1, с. 19\]](#); либо как глагол, означающий оставаться, пребывать, постоянно проживать. Также для Деррида, и нам ещё предстоит это увидеть, принципиально важно устаревшее значение данного слова: «отсрочка», «задержка» или же в глагольной форме «откладывать», «отсрочивать». Время и обязательства, которые оно накладывает, отложенная смерть, но и промедление, смерти подобное – Деррида, так или иначе, обыгрывает в своем тексте все эти значения французского слова «demeure» наряду с рядом связанных с ними идиом. Английское издание данного текста, впервые вышедшее лишь в 2010 году (следом за вторым французским), то есть уже после смерти Деррида, озаглавлено «Athens, still remains» [\[5\]](#) – «Афины, всё ещё остающиеся», но в примечании переводчик отмечает, что это название является не столько строгим переводом, сколько весьма приближенным переносом смысла в семантическое поле английского языка, лишь отчасти коррелирующим с оригинальной формулировкой философа.

Сочетая философские размышления о смерти и работе траура, времени и его отсрочивании, событии и повторении, с рассказом о собственной поездке в Афины в 1996 году и комментариями к фотографиям Жана-Франсуа Бонома, «Demeure, Athènes» является одним из самых личных и трогательных текстов Деррида, не впадая при этом в сентиментальность и отчетливо находясь в русле философского дискурса. Деррида напоминает нам, что слово «фотография» греческое по своему происхождению и буквально означает «пишу светом», некую практику светописа, и сегодня сама тема фотографии объединяет в единое целое, как вполне современные вопросы, которые условно можно определить словами Беньямина «произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» [\[6\]](#), так и гораздо более древние вопросы об отношениях между светом и тенью, истиной и ложью, памятью и забвением – другими словами, огромную философскую традицию, которая впервые появилась на свет в тени Акрополя.

Тридцать четыре фотографии, которые связаны друг с другом, отвечают друг другу, и комментарий Жака Деррида, использующий в качестве отправной точки клишированную фразу «nous nous devons à la mort». Сам Деррида говорит о непереводаемости этой фразы на другие языки, её принципиальной погруженности во французскую грамматику («Я сразу же объявил её непереводаемой» [\[1, с. 52\]](#)), что делает любые наши попытки заранее обреченными на неполноту и неотвратно оставляет нас в должниках. «Nous nous devons» происходит от первого лица множественного числа возвратного глагола «se devoir», однако выявление лексико-синтаксической структуры этой фразы автоматически не открывает возможность её точного перевода. В настоящей публикации мы будем переводить конструкцию «nous nous devons à la mort», как «мы должны себя смерти», осознавая при этом все ограничения, которые этот перевод с неизбежностью накладывает на нас, а также его неспособность полностью передать удвоение «мы» («nous nous») и то зеркальное отражение, которое оно рождает, и о котором столь настойчиво пишет Деррида, особенно в последних главах («клише») своей работы: «Что касается удвоения nous в «nous nous devons à la mort», то, без сомнения, это сложно, если не невозможно сохранить в другом языке...» [\[1, с. 54\]](#). Поэтому лишь экономия дословного перевода и внутренняя логика текста обязывают нас остаться в этой трансферной точке – «мы должны себя смерти». Эта фраза пришла в голову Деррида в среду, третьего июля 1996 года, когда «пылало солнце, которого я никогда прежде не знал» [\[1, с. 52\]](#) и философ находился в Афинах, то есть в том самом городе, где были

сделаны снимки Бонома. Фотограф подарил их Деррида немногим ранее, заручившись при этом обещанием последнего написать небольшой текст. Это трудно назвать заказом, скорее уж дружеским жестом, впрочем, как известно, именно такого рода жесты накладывают на вас наибольшие обязательства, оставляя в извечных должниках. И всё же Деррида рискнул и принял этот вызов: взяв с собой несколько десятков фотографии Бонома, он отправился в Грецию. Вот только здесь Деррида ведет речь о долге неизмеримо большем: «мы должны себя смерти» – с этой фразы начинается книга и она сразу же вступает в диалог с первой фотографией альбома Бонома, изображающей аллею гробниц древнейшего афинского кладбища Керамейкос, а также одну из его случайных могил с именем Аполлодора. Каждая надпись на этих могилах предъясняет нам имя собственное – имя ушедшего, сгинувшего в царстве Аида. В отсутствие человека, остается лишь имя, оно и выбивается на теле камня, как образ проступает на фотографии в момент проявки.

Жан-Франсуа Боном на протяжении пятнадцати лет фотографировал Афины. За время этой «медленной и неторопливой прогулки по Афинам продолжительностью в пятнадцать лет» в «темпе медитации о бытии и времени, бытии-и-времени в его греческой традиции» [1, с.11], Боном создал огромный массив снимков, но из всей этой серии, почти уводящей нас в бесконечность, в книгу попали лишь тридцать четыре отпечатка, которые Деррида с недвусмысленной отсылкой к Хайдеггеру назвал «Бытием и временем в век фотографии» [1, с. 20]. Бытием и временем ещё и в смысле реализации Бономом установки, которую Хайдеггер словами диалога «Софист» Платона высказывает на первых страницах своей определяющей работы: «Первый философски шаг в понимании проблемы бытия состоит в том, чтобы "не рассказывать истории"» [7, с. 20] (в других вариантах перевода на русский язык этого предложения мы можем также встретить не рассказывать «сказки» [8, с. 309] или же «мифы» [9, с. 128]). В итоге, взамен единому и цельному повествованию, альбом Бонома распался на тридцать четыре фрагмента, фотофрактала, осколка, наподобие тех, что можно найти на руинах разрушенных храмов, в окружении погребальных стел, скопления надгробий, крестов и обезглавленных статуй.

Деррида неоднократно обращался к идее серийности: мы уже писали о «башмаках Ван Гога» [10], к которым философ обращается в работе «Истина в живописи» [11]; в этой же работе он рассматривает серию из 127 коробок-гробов французского художника Жерара Титуса-Кармеля. Впрочем, каждый раз, когда Деррида обращается к идее серийности в том или ином её воплощении, его также интересуют те вещи, которые из этой серийной выборки были исключены, а также причины этого исключения. Нечто оставшееся на периферии взгляда или даже за его пределами, лишенное его легитимности, некоторый невидимый, а потому и невыразимый остаток, почти утраченный, но тем не менее существующий. Так же и в случае альбома Бонома нам остается лишь гадать, какие фотографии не попали в этот итоговый перечень, и каковы были причины их исключения. Так или иначе перед нами тридцать четыре фотографии, которым вторит текст Деррида, состоящий из двадцати глав, которые он называет «cliché», используя римскую нумерацию для их разграничения, в то время как тридцать четыре фотографических «клише» Бонома «сосчитаны» с использованием арабской нумерации. Французское слово «cliché» является производным от глагола «clicher» – щелкать – и впервые стало использоваться в начале девятнадцатого века французскими печатниками в качестве жаргонного обозначения слепка или пластины (стереотипа), снятой с поверхности литерной формы, позволявшей в дальнейшем многократно воспроизводить текст. В момент вдавливания литерной формы в расплавленный металл для образования

печатной матрицы происходит щелчок – он-то и дал название этому процессу. Благодаря такому звукоподражанию данный термин из жаргонного довольно быстро превратился в широко употребляемый по крайней мере в печатном деле, а позже переключался и в другие языки. Конечно, сейчас определяющим значением этого термина являются речевые клише, избитые, стереотипные фразы и прочее. Однако, во французском языке клише – это также фотография, отпечаток, снимок, кадр, негатив фотографии и т.д. Не стоит упускать из виду и щелчок, который возникает при спуске затвора фотоаппарата, но также и щелчок от удара пальцем по клавише пишущей машинки или клавиатуре компьютера: к 1996 году, когда Деррида писал «Demeure, Athènes» он был уже – позволим себе ещё одно устаревшее клише – опытным пользователем персонального компьютера.

На каждом шагу фотографического путешествия Бонома по Афинам и его своеобразного философского повторения Деррида так или иначе встает вопрос о смерти, и не только потому, что «мы, оглядываясь, видим лишь руины» [\[12, с. 11\]](#), а среди них – монументальные знаки смерти: скопление надгробий на кладбище Керамейкос, Афинский Акрополь, театр Диониса. Приходя к развалинам «постепенно научишься многим вещам, очень многим» [\[13, с. 74\]](#), и один из уроков, который дает нам фотография, фиксируя исчезающие формы бытования, это, безусловно, урок угасания. Многие из того, что Боном фотографировал на протяжении пятнадцати лет, уже перестало существовать. Каждый фотограф отмечен печать траура, будучи свидетелем уходящего, ему остается лишь выжить самому и нести этот траур по утраченному времени. Каждый фотограф задолжал себя смерти – это она всегда дает ему лучший кадр, а вместе с ним образ – чистый, даже сквозь пелену слез, в своем холодном дыхании смерти. Вот старый блошинный рынок на улице Адриана, взамен которого сейчас лишь бездна безликих сувенирных лавок, чей товар большей частью сделан в Китае; а здесь над кафе на площади Омония была некогда яркая неоновая вывеска, но нет уже более ни того кафе, ни той вывески. Фотограф заявляет об этой утрате, не срываясь на крик, сохраняет монохромную отстраненность свидетеля. Он присматривает за городом, фиксируя точки рождения и смерти – рождения, что всегда оборачивается смертью. Фотография, удерживая образы, одновременно уничтожает или, по крайней мере, радикально модифицирует эмпирическое присутствие. Множественные артефакты, зафиксированные фотографом, «демонстрируют привязанность к ушедшему в прошлое, скорбь, сохраняющую в себе то, что теряется в процессе удержания. Признание долга или долговой расписки в отношении смерти подписано каждым объектом, отраженным, как в фотографическом акте, так и в самой структуре фотограммы. И это происходит, независимо от того, что представлено, независимо от темы, содержания или объекта изображения, даже когда смерть не явлена в кадре прямо или окольным путем» [\[1, с. 52\]](#). Немного перефразируя Томаса Стернза Элиота, можно сказать, что каждая фотография есть эпитафия «и каждое действие – шаг к преграде, к огню, / К пасти моря, к нечетким буквам на камне: / Вот откуда мы начинаем. / Мы умираем с теми, кто умирает; глядите – / Они уходят и нас уводят с собой. / Мы рождаемся с теми, кто умер: глядите – / Они уходят и нас уводят с собой. / Мгновение розы равно мгновению тиса / По длительности» [\[14\]](#).

В самом начале книги «Demeure, Athènes» Деррида замечает, что фраза «мы должны себя смерти» пришла к нему «около полудня» [\[1, с. 19\]](#) – то есть в момент верхней кульминации солнца. После этого солнце начнет опускаться и это принципиально важно для Деррида: нужно, чтобы солнце зашло – только так оно сможет остаться. Эта фраза – «мы должны себя смерти» – застала его врасплох, быть может, как и сама смерть,

которая способна прийти неожиданно, даже если ты её настойчиво ждешь. «Указанная фраза, возникшая неведомо откуда, более не принадлежала мне. Впрочем, она никогда и не была моей, я ещё не чувствовал себя в ответе за нее. Мгновенно перешедшая в общественное достояние, она пересеклась со мной. Она прошла через меня, она сказала в этом переходе. Став скорее ее заложником, чем ее хозяином, я должен был оказать ей гостеприимство, да, хранить ее в целостности, я, конечно, был ответственен за такое сохранение, за спасение каждого из ее слов, отвечал за неприкосновенность каждой буквы, связанной с каждой буквой. Но тот же самый долг, та же самая обязанность диктовала мне не брать ее, эту фразу, целиком, ни в коем случае не завладевать ею как фразой, мной подписанной. Она, впрочем, и оставалась неприступной» [\[1, с. 14-15\]](#).

В фразе «Мы должны себя смерти» – «мы», конституируется в качестве объекта. «Мы» здесь рассматривает себя со стороны второго «мы» (удвоенное «nous» во французском оригинале), как нечто должное, в смысле обусловленного долгом, который предшествует нам и обязывает нас ещё до того, как мы заключили этот пакт наследования. «Мы» превращается здесь в своеобразный товар или залог, что-то уже обещанное другому, подлежащее возврату, словно «какая-то вещь» [\[1, с. 55\]](#). «Мы» являемся себе, рассматриваем себя, как нечто одолженное, взятое ненадолго в займы у смерти, которая предшествует нам и учреждает нас. Смерти, которая прежде жизни и с неизбежностью оставляет нас в должниках, берет нашу жизнь в залог, придерживает её лишь в качестве разменной монеты. Уведомление с долговой распиской уже отправлено нам и нет смысла юлить и скрываться – вот, что проявлено на каждом фото. В каждом снимке мы находим сущее, которое ушло или исчезло, оставив по себе лишь этот высвеченный кадр. А вот ещё одно речевое клише, которого также касается Деррида, – «он нашел свою смерть», как если бы смерть играла с нами в прятки, прячась по темным углам, настойчиво скрывала себя в укромных местах, и отыскать её там большая удача, удел лишь редких счастливых, проделавших столь долгий путь, но продолжающих хранить надежду на всем его протяжении. Хранить в смысле хоронить, то есть сохранять, сберегать и прятать, удерживать ускользящее время, уплывающий Хронос, трудолюбивого и мрачного старца Харона, что гонит лодку шестом по водам темного Ахерона. На каждом фото «мрачный и грязный Харон. Клочковатой седой бородою / Все лицо обросло – лишь глаза горят неподвижно, / Плащ на плечах завязан узлом и висит безобразно» [\[15, с. 249\]](#). Он напоминает нам о нашем долге и готов взыскать его, дав лишь небольшую отсрочку, буквально мгновение, ещё один взгляд назад на то, что утрачено безвозвратно.

Тем же вечером третьего июля, когда Деррида завладела фразой «мы должны себя смерти» («она прошла через меня»), он должен был сесть на самолет и покинуть Афины (хочется написать «навсегда», хотя, разумеется, это не так), так что тема отсрочки лежала на поверхности этого жаркого дня, наполнившего солнечным светом совершенную красоту архитектуры греческой античности. Возможно, именно этот факт подтолкнул его «задержаться» на механизме отложенной съемки, который позволяет фотографу реализовать процесс фотографирования с задержкой в несколько секунд и, например, самому оказаться в кадре. Этот механизм совершенно банальный сейчас технически является, одновременно, абсолютным событием метафизически. Согласно Деррида, он позволяет фиксировать настоящее в будущем, то есть совершает своего рода темпоральную революцию. Прежде самого времени есть некая задержка, что и находит свой отклик в определяющем для Деррида понятии «différance» (различание). Эта задержка никогда не существует в настоящем, но без неё невозможно никакое

движение жизни, никакое движение мысли. Именно это более всего и интересует Деррида в фотографии. С отложенной съемкой или же без неё, но фотография всегда немного запаздывает. В самом процессе съемки мы уже обречены на заминку и отставание – отставание, как условия оставления. В поисках кадра, в поисках мгновения, которое мы хотим зафиксировать, мы уже опаздываем, уже отстаем, так что фотография – это всегда поиск утраченного времени, технически совершенное скольжение назад, сквозь время, в сквозную рану времени. В объективе фотокамеры уже ощущается ностальгия, но не в смысле скорби по утраченному, а, скорее, в смысле своеобразной попытки архивирования настоящего.

Казалось бы, фотография предоставляет нам лучшие возможности для удержания, сохранения и воспроизводства информации, но самой практике архивации здесь подвергаются уже утраченные, выскользнувшие в мимолетной задержке мгновения. Фотография — это удержание утраченного, растерянного в процессе объективации в кадре. В своих лекциях, посвященных теории образа, Елена Петровская обращает внимание, что Деррида в своем описании феномена фотографии «использует ряд феноменологических терминов, в том числе понятия ретенции (удержание прошлого в настоящем) и протенции (предвосхищение будущего в настоящем). Казалось бы, мы здесь имеем некое квазинастоящее, которое является истоком, как прошлого, так и будущего. Вполне в духе мысли Августина, который, как известно, также говорит о трех измерениях настоящего, своеобразном стягивании времени в единую точку живого присутствия. Однако у Деррида мы имеем дело скорее с расщеплением этого присутствия и того, настоящего, которое должно было его сформировать. Собственно «différance», это прошлое, у которого никогда не было настоящего, и будущее, которое никогда не будет его иметь. Деррида отказывается от привилегированной позиции настоящего и налично данного бытия. Настоящее не собирает на себе время, но, напротив, распадается, расфокусируется, «оно дискретно, в него вторгается пространство, и время претерпевает становление пространством. Перед нами гетерогенная структура, точнее говоря – структура событийная» [\[16, с. 166\]](#).

В тексте «Demeure, Athènes» Деррида настойчиво обращается к образу солнца: с одной стороны, свет солнца всегда приходит к нам в качестве следа, с небольшой задержкой продолжительностью чуть более 8 минут, то есть уже лишь в качестве исчезающей величины, но, с другой стороны, это все же происходит, раз за разом, это все еще происходит, несмотря ни на что. Поэтому Деррида замечает, что на каждой фотографии будет вечно светить солнце, даже на самой темной и мрачной, снятой в лесной чащобе в пасмурный день, или в закрытом подвале, без единой прорези света – даже там всегда будет светить солнце. В этом почти исчезнувшем следе мы обнаруживаем фундамент механизма задержки и различия (différance), то есть сущность самой фотографии, но это также именно то, что позволяет деконструировать работу траура, долга, вины. Этот исчезающий след, почти стертый шлейф уходящего света, так же, как и каждая фотография его вбирающая, является своеобразным авансом жизни перед лицом неотвратимости смерти. Деррида сравнивает это с судебным процессом над Сократом, точнее с вынужденной отсрочкой в исполнении приговора, которая была с ним сопряжена. Вердикт уже вынесен, а следом за ним суд оглашает обвинительный приговор: «мужи афиняне» приговаривают Сократа к смерти. Однако, приведение приговора в исполнение вынуждены отложить. Оглашенный приговор суда и его исполнение разделяют тридцать дней по свидетельству Критона [\[17\]](#) – самого старшего ученика Сократа и первого, кто увидел в нем учителя. Столь длинный срок ожидания объясняется «чистой случайностью»: «Вышло так, что как раз накануне приговора [Сократу] афиняне украсили венком корму корабля, который они посылают на Делос»

[\[18, с. 7\]](#), как делают они каждый год в память о чудесном спасении Тесея и семи пар юношей и девушек, а также убийстве им Минотавра, скрытого в Кносском лабиринте Дедала. «С той поры и поныне они неукоснительно, год за годом» снаряжают корабль, поскольку «дали тогда Аполлону обет: «если все спасутся, ежегодно отправлять на Делос священное посольство... И раз уж снарядили посольство в путь, закон требует, чтобы все время, пока корабль не пребудет на Делос и не возвратится назад, город хранил чистоту и не один смертный приговор в исполнение не приводился. А плавание иной раз затягивается надолго, если задуют противные ветры... Потому-то и вышло, что Сократ пробыл так долго в тюрьме между приговором и кончиной» [\[18, с. 7-8\]](#).

Сократ уже смирился со смертью, которая ему обещана полисом, он уже ощущает вкус яда на языке, но живет отложенной смертью, оказываясь перед ней в долгу. «Мизансцена запущена, уведомление отправлено, обратный отсчет уже начался, есть только задержка, время фотографировать... Я думаю о смерти Сократа, о Федоне и Критоне, о невероятной отсрочке, которая отложила дату казни на столько дней после суда. Они ждали парусов, их появления вдали, на свету, в точный, неповторимый и неотвратимый момент — роковой, как щелчок (клише)» [\[1, с. 28\]](#). Эта вынужденная и странная отсрочка вовсе не желанна Сократом: «Я ведь не надеюсь выгадать ничего, если выпью яд чуть попозже, и только сделаюсь смешон самому себе, цепляясь за жизнь и дрожа над последними её остатками» [\[18, с. 78\]](#). В последние дни жизни, буквально отданной на откуп переменчивым ветрам, Сократу снится сон, в котором «прекрасная и величественная женщина в белых одеждах» зовет его по имени и сообщает: «Сократ! В третий день ты, без сомнения, Фтии достигнешь холмистой» [\[17, с. 98\]](#). Расшифровка этого сна не составляет труда для Сократа: он отсылает к прекрасно ему знакомому эпизоду из «Илиады» Гомера, в котором Ахилл, оскорбленный Агамемноном, забравшим его пленницу Брисеиду, и, отвергая его примирительные дары, говорит о своем отплытии «рано с зарей» из Трои: «Если счастливое плавание даст Посейдон мне могучий, / В третий день я, без сомнения, Фтии достигну холмистой» [\[19, с. 158\]](#).

После этого сна, точнее той околдовывающей грезы, – женского образа, одновременно обольстительного и завораживающего, – которая в нем заложена, Сократ не просто знает, что приговорен к смерти, но также и точно может назвать момент, когда ему предстоит уйти. Он отвергает любую иную возможность и отказывается бежать из Афин, к чему призывают его ученики и друзья, рассказывая им «о заботе или практике смерти..., дискурсе скорби и отрицания скорби, обо всей философии» [\[1, с. 31\]](#). Он использует свою отсроченную смерть, чтобы придаться мечтам, отдаться грёзе и сну, а вместе с ними музыке и поэзии, которыми он прежде столь слепо пренебрегал, фактически не обращая на них внимания. Тридцать дней и ночей, тридцать дней мечтаний и грез, но лишь один и тот же сон, что много раз был явлен прежде: «В течение жизни мне много раз являлся один и тот же сон. Правда видел я не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: "Сократ, твори и трудись на поприще Муз". В прежнее время я считал это призывом и советом делать то, что я и делал. Как зрители подбадривают бегунов, так, думал я, и это сновидение внушает мне продолжать мое дело – творить на поприще Муз, ибо высочайшее из искусств – это философия, а ею-то я и занимался. Но теперь, после суда, когда празднество в честь бога отсрочило мой конец, я решил, что, быть может, сновидение приказывал мне заняться обычным искусством, и надо не противиться его голосу, но подчиниться: ведь надежнее будет повиноваться сну и не уходить, прежде чем не очистишься поэтическим творчеством. И вот первым делом я сочинил песнь в честь того бога, чей праздник тогда справляли, а

почтив бога, я понял, что поэт – если только он хочет быть настоящим поэтом – должен творить мифы, а не рассуждения» [\[18, с. 10-11\]](#).

В отличие от провидческого сна с прекрасной девой, здесь важен не столько образ или феномен, явленный взору, своеобразная фотография («видел я не всегда одно и то же»), сколько голос и слова, которые образуют достаточно точное предписание или даже приказ: «Сократ, твори и трудись на поприще Муз»! Сократ оказывается в должниках у Аполлона, который подарил ему отсрочку в исполнении приговора, и, конечно же, философ намерен этот долг отдать прежде, чем он расплатится по долгам со смертью (и вновь рефреном явленная фраза Деррида «мы должны себя смерти»).

Дурными ветрами затянувшееся плавание памяти, и волей случая отложенная смерть даруют нам поэзию Сократа: «Слава тебе, Аполлон Делиец с сестрой Артемидой!» – так, по свидетельству Диогена Лаэртского, начинался пеан Сократа, сочиненный им в ожидании смерти и прославляющий Аполлона [\[20, с. 117\]](#). Приговор давно объявлен, но смерть никак не придет – у мойр свои затеи и Харону еще немного придется подождать на берегу. Что ж, это славное время, когда можно вернуться к собственным снам, общаться с друзьями, ежедневно ожидающими встречи подле тюремных дверей, и отдать должок Аполлону (хуже нет, умирать в должниках), прославив имя его в веках хвалебным гимном: «Слава тебе, Аполлон Делиец с сестрой Артемидой!». Пеан, возможно, вышел средней руки (впрочем, нам трудно об этом судить по единственно дошедшей до нас первой строке), но вкупе с кораблем, украшенным лавром, был благосклонно принят сыном Зевса. По крайней мере, хочется в это верить. На побережье мыса Сунион, в ожидании корабля, некогда принадлежавшего отважному Тесею, задержанного непогодой в своем сакральном пути на Делос, Сократ проживает другую жизнь. В эти тридцать дней и ночей, почти слитых в единстве поэтической грезы, он заново открывает себя. Конечно, пребывая в заключении, он не мог видеть море, стелющееся перед храмом Посейдона, но, несомненно, держал этот образ в памяти, многожды видя прежде паруса гонимого ветром судна: «Слава тебе, Аполлон Делиец с сестрой Артемидой!».

Смерть должна прийти в Афины вместе с кораблем, снаряженным в «священное посольство» Аполлону. Так же произошло столетия прежде, когда Эгей, завидев черные паруса корабля Тесея, сбросился со скалы. Забывчивость Тесея, стоила жизни его смертному отцу. На этот раз паруса обязательно будут белого цвета, но это уже не спасет Сократа: едва корабль вернется в порт, город простится с нарядом хрустальной чистоты и вновь будет вершить правосудие. Всё крутится вокруг водной глади – Эгейского моря, амниотической жидкости, ванночки для проявки фотографий, ковша родниковой воды для омовения («Ну пора мне, пожалуй, и мыться: я думаю, лучше выпить яд после мытья и избавить женщин от лишних хлопот – не надо будет обмывать мертвое тело» [\[18, с. 76\]](#)), чаши с цикутой, что испил Сократ до дна и бесчисленных слез, пролитых его учениками («слезы лились ручьем», – сообщает Федон [\[18, с. 79\]](#)), вод черного Стикса и холодного Кокита: «Потоков много, они велики и разнообразны» [\[21, с. 203\]](#). Всюду вода и, быть может, поэтому в другом философском эссе на тему искусства [\[22\]](#) Деррида сравнивает жидкость, в которой проявляется негатив аналоговой фотографии (проявитель), с амниотической жидкостью: «вода, прежде всего, перинатальная (амниотическая жидкость, струящаяся по телу новорожденного, который упрямо движется между ног женщины, чтобы слепо на ощупь отыскать свой млечный путь), и потом, это вода, в которой, все в той же воде, плавает негатив фотопленки – когда проявка трепещет перед достоверностью, трепещет всем своим телом и дарит нам

размытое изображение, еще подвижное, текучее, как ассоциации сновидения, отражение того, что будет вскоре запечатлено на пленке: неизбежность того, что не замедлит превратиться в человека, во плоти...» [\[22, с. 219\]](#). И страницей далее совет, которым мы не в силах руководствоваться, и именно поэтому императивно следуем ему всегда: «... проявляйте ваши фотографии впредь в амниотической жидкости» [\[22, с. 220\]](#).

Внутри водной глади, на прежде чистом слепом листе фотобумаги рождается эхо памяти, единожды отраженная сетчатка глаза. Так в темноте и тишине закрытой комнаты проявляет себя трепетная и безмолвная истина, призрачная и плотская одновременно, пропитанная памятью с вкраплениями снов. Но это память, лишенная кредита доверия, прибегающая к клюке и протезу. Память, что боится остаться наедине с собой, а потому создающая своё призрачное удвоение. Внутри этой комнаты с неактивным светом, преобразующим очертания любого тела, превращая его лишь в дымку, едва осязаемый объект, проявляет себя истина фотографии.

Подлинная сущность фотографии, её явленная, а точнее проявленная сила здесь – в глубине Амниотики дикой открывается глазам твоим, если перефразировать начало известного стихотворения Умберто Саба в переводе Иосифа Бродского. В этой уязвимости (стоит лишь приоткрыть дверь, впусив туда потоки света, как все усилия будут мгновенно стерты вместе с очертаниями фигур, обреченных остаться лишь тенью) фотографии, её ранимости и текучести сквозит слабость памяти. Возможно, сама серийность и техническая воспроизводимость фотографии – это попытка реституции её уязвимости и хрупкости.

Фотограф, занимающийся проявкой своих фотографий, напоминает роженицу и повитуху в одном лице, он выполняет двойную работу, всегда взваливая на себя слишком много – вереницу образов и решимость во что бы то ни стало их сохранить, удержать на водной глади листа, погруженного в прозрачные воды проявителя. И вот, спустя лишь несколько мгновений, на этом прежде абсолютно белом листе проступают очертания корабля «священного посольства» Аполлона – он по-прежнему в пути, но, разрезая водную гладь моря, всё ближе к возвращению в Афины. Аполлон – сын Зевса и Лето, рожденный на Делосе после девяти дней мучительных схваток гонимой матери, лучезарный Феб, чей божественный свет доходит до нас с задержкой, приостанавливает исполнение приговора: «Слава тебе, Аполлон Делиец с сестрой Артемидой!». Боги, в отличие от людей, не торопятся напоить Сократа цикутой. Жак Деррида сравнивает эту задержку корабля и, соответственно, смерти Сократа с процессом фотографирования: то, что отражается в этом процессе уже приговорено к смерти, но продолжает жить. Фотография, говорит Деррида, сопротивляется смерти, она приостанавливает судебный запрет, откладывая его на неопределенное время. Она подвешивает время, точнее погружает его внутрь воды, настороженно ожидая проявки размытых образов. Словно вы пишете акварелью, забывая промакивать кисть, так что фигура размывается быстрее, чем обретает очертания.

Цикута является ядом, но посредством сократовского логоса превращается в средство выздоровления и освобождения от земных невзгод (фармакон): «я с вами не останусь, но отойду в счастливые края блаженных» [\[18, с. 77\]](#). Не эту ли фразу произносит Сократ на известной картине Жака-Луи Давида «Смерть Сократа», символически написанной незадолго до Французской революции? Стало быть, отмечает Деррида, цикута является своего рода фармаконом бессмертия, поэтому последние слова Сократа на смертном одре: «Мы должны Асклепию петуха» [\[18, с. 80\]](#) – таков был обычай в Античной Греции: после выздоровления больного преподнести богу врачевания Асклепию петуха. И не

является ли упрямая в своей неотступности фраза Деррида «мы должны себя смерти» парافразой последних слов Сократа, к признанию его долга – долга жизни, за который расплачиваются смертью? Впрочем, сам Деррида, недвусмысленно реконструируя сократическую генеалогию собственной клишированной реплики, упреждает нас от излишне однобокого её восприятия: «... это не обязательно должно пониматься в смысле великой постсократической и жертвенной традиции бытия-ради-смерти, этики преданности и самоотдачи, которая сразу же включает это предложение в свою сферу влияния, чтобы сказать, например: мы должны посвятить себя смерти, у нас есть обязанности по отношению к смерти, мы должны посвящать ей наши размышления, нашу заботу, наши медитации, наши упражнения и нашу практику (*epimeleia tou thanatou*, *melete thanatou*, как говорится в "Федоне" 81a), мы должны посвятить себя смерти, к которой мы предназначены и так далее» [\[1, с. 53\]](#).

Жертвенно-сократическая добродетель отнюдь не исчерпывает резерв витиеватой фразы Деррида. Более того, гораздо важнее для Деррида не факт принятия смерти Сократом («не убегая и не спасая свою кожу, он спасает себя, а вместе с собой – философию и всю ту музыку, которая и есть философия, "величайший вид музыки"» [\[1, с. 53\]](#)), а тот временной зазор, который образуется между вынесением вердикта и белоснежными парусами корабля, вернувшегося в гавань у мыса Сунион. В контексте темы фотографии именно это промедление, эта божественная задержка находится в фокусе философии Деррида. Между появлением изображения в фокусе, непосредственным фотографированием, проявлением фотографии, её печатью и моментом, когда на неё смотрит зритель, формируются интервалы, которые откладывают смерть. Сама фотография, поселившись в этих временных зазорах, протестует против смертного приговора, она обещает нам пусть и всегда временную передышку, своеобразную «остановку в пути», подобную той, что обрел Хайдеггер, впервые ступив на берег Делоса в 1962 году [\[23\]](#).

Говорят – разумеется, излишне простодушно, – что фотография удерживает мгновение, но это всего лишь иллюзия, рожденная технически совершенным фокусом. В действительности, всё ровным счетом наоборот: как только мы фиксируем кадр нажатием кнопки спуска, происходит задержка – всегда есть заминка, промедление, небольшой временной зазор, почти незаметный люфт. Внутри этого просвета или, скорее даже, хроносвета фотообраз протестует против смертного приговора, осознавая при этом его неотвратимость. Каждая фотография несет на себе признание в долгу перед смертью, а также фантазм приостановленного времени, подвешенного на нитях судьбы и света. Живое мгновение оказывается разделенным, спектрально расщепленным прерывистым *punctum*’ом Барта [\[24\]](#). Впрочем, как пишет Пьер Клоссовски в книге «Ницше и порочный круг» «мы мыслим себя непрерывными, хотя живем лишь прерывисто» [\[25, с. 41\]](#), так что само наше существование дробно и расколото – пунктирная линия событий, высвеченных не то вспышкой, не то всхлипом. *Punctum* Барта [\[26\]](#), удерживая, словно в силках, наш взгляд, следом изымает кусок жизни, расщепляет её на фрагменты и атомы.

В заключение можно сказать, что проблема фотографии в деконструкции Жака Деррида раскрывается через призму фундаментальных вопросов времени, памяти и смерти. Время в фотографии не линейно: оно сжимается и растягивается, создавая парадоксальную игру между вечностью запечатленного и его неизбежным исчезновением. Память, сохраненная в снимке, оказывается хрупкой, поскольку она не столько удерживает присутствие, сколько расшатывает его целостность, раскалывая на множество фрагментов. Деррида напоминает нам: «*nous nous devons à la mort*» — «мы

должны себя смерти» [11], и именно этот долг определяет наше отношение к (фото)образу, следу и исчезающему мгновению. В деконструкции фотография, как и письмо, становится пространством отсрочки, однако, в отличие от письма, фотообраз, приостанавливая смерть, накладывая своеобразный мораторий на возвращение «долга смерти», вместе с этим проявляет неизбежность взыскания этого долга. Фотография, подобно фармакону Сократа, одновременно сохраняет и разрушает, фиксируя момент, который уже утрачен. Она — медиум памяти, но памяти призрачной, всегда ускользающей, как само бытие в его различии («différance») [27, с. 109-110]. В этом смысле фотография становится аллегорией времени: она демонстрирует, что любая фиксация — это лишь отсрочка неотвратимого угасания. Деррида показывает, что снимок не воскрешает прошлое и не наследует ему, напротив — он выстраивает систему ложных воспоминаний, разрывая саму ткань времени. Философ формирует своеобразную этику фотообраза, которая теснейшим образом сопряжена с жертвенно-сократической добродетелью, хотя и не исчерпывается ею. Таким образом, фотография в деконструкции Жака Деррида менее всего оказывается техникой репрезентации, но позволяет нам критически осмыслить философско-этические основания современных визуальных медиа.

Библиография

1. Derrida J. Demeure, Athenes, photographies de Jean-Francois Bonhomme. P.: Galilee, 2009.
2. Derrida J. Les morts de Roland Barthes // Derrida J. Psyche. Invention de l'autre. P.: Editions Galilee, 1987. P. 273-304.
3. Derrida J. Lecture de Droit de regards, de Marie-Francoise Plissart. P.: Editions de Minuit, 1985.
4. Петерс Б. Деррида. М.: Издательский дом "Дело" РАНХиГС, 2018.
5. Derrida J. Athens, still remains. The photographs of Jean-Francois Bonhomme. Fordham University Press, New-York, 2010.
6. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Краткая история фотографии. М.: Ад Маргинем, 2022. С. 65-123.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003.
8. Платон. Софист // Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 275-345.
9. Платон. Софист. СПб.: Платоновское философское общество, 2018. С. 128.
10. Гайнутдинов Т.Р. Реституция истины в живописи: «Башмаки» Винсента Ван Гога и их экспликация в философии Жака Деррида. // Философская мысль. 2023. № 4. С. 69-86. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.4.39965 EDN: TDQKLC URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39965
11. Derrida J. La Vérité en peinture. Flammarion, 1993.
12. Бродский И. Письма римскому другу (Из Марциала) // Сочинения Иосифа Бродского. Т. III. СПб.: Пушкинский фонд, 1998. С. 10-13.
13. Бродский И. Современная песня // Сочинения Иосифа Бродского. Т. I. СПб.: Пушкинский фонд, 1998. С. 74-75.
14. Элиот Т.С. Литтл Гиддинг // Элиот Т.С. Стихотворения и поэмы. М.: АСТ, 2013. С. 349.
15. Вергилий. Энеида // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М.: Художественная литература, 1979. С. 137-404.
16. Петровская Е. Теория образа. М.: РГГУ, 2010.
17. Платон. Критон // Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 97-111.
18. Платон. Федон // Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7-

80.

19. Гомер. Илиада. // Гомер. Илиада. Одиссея. М.: Издательство "Художественная литература", 1967. С. 23-418.

20. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.

21. Платон. Федон // Полное собрание творений Платона в 15 томах. Т. 1. Петербург: Academia, 1923. С. 113-210.

22. Деррида Ж. Чреватые. Четыре размывки Колетт Дебле // Vita Cogitans. 2022. № 5. С. 213-224.

23. Heidegger M. Aufenthalte. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989.

24. Гайнутдинов Т.Р. Деррида, проявляющий Барта: пролегомены к философии фотографии // Философская мысль. 2024. № 8. С. 70-84. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.8.71369 EDN: LEIABQ URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=71369

25. Барт Р. Как жить вместе. Романтические симуляции некоторых пространств повседневности. М.: Ад Маргинем, 2016.

26. Барт Р. Camera lucida. Комментарии к фотографии. М.: Ад Маргинем пресс, 2011. – 272 с.

27. Деррида Ж. Голос и феномен: и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб.: Издательство "Алетейя", 1999.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предмет исследования

Статья посвящена анализу позднего текста Жака Деррида "Demeure, Athènes" в контексте философско-этических оснований фотографии. Автор исследует, как деконструктивистская философия Деррида помогает понять сложные отношения между фотографией и присутствием, временем и смертью, памятью и следом. Центральным предметом анализа становится клишированная фраза "nous nous devons à la mort" («мы должны себя смерти») и её философские импликации в контексте фотографического образа.

Методология исследования

Автор применяет герменевтический подход к анализу текста Деррида, сочетая его с компаративным методом при сопоставлении различных работ философа. Методология включает филологический анализ ключевых терминов (особенно французского "demeure" и "cliché"), историко-философскую реконструкцию генеалогии идей (связь с сократической традицией) и феноменологический анализ структуры фотографического образа. Автор использует интертекстуальный подход, привлекая широкий спектр источников – от античных авторов до современной теории фотографии.

Актуальность

Актуальность исследования обоснована отсутствием русскоязычных переводов ключевых работ Деррида по теории фотографии и, как следствие, недостаточной проработанностью этой проблематики в отечественной философии. Автор справедливо отмечает востребованность вопросов визуальных медиа в современном философском дискурсе. Однако актуальность могла бы быть усилена более четкой артикуляцией связи

между деконструктивистской теорией фотографии и современными цифровыми медиа.

Научная новизна

Научная новизна работы заключается во введении в русскоязычный научный оборот ранее не переводившегося текста Деррида и его детальном философском анализе. Автор предлагает оригинальную интерпретацию центральной формулы "nous nous devons à la mort" в контексте теории фотографии, выявляя её связи с сократической традицией и темпоральной структурой фотографического образа. Новизна также проявляется в анализе понятия "cliché" в его этимологическом и философском измерениях.

Стиль, структура, содержание

Статья написана в характерном для континентальной философии стиле с обилием метафор и ассоциативных переходов, что соответствует специфике анализируемого материала. Структура работы логично выстроена вокруг центральной формулы Деррида с постепенным разворачиванием её философских импликаций. Содержательно текст насыщен и демонстрирует глубокое знание как творчества Деррида, так и более широкого философского контекста.

Однако структура местами страдает от избыточной дискурсивности – некоторые отступления (например, подробное изложение истории смерти Сократа) могли бы быть сокращены. Стиль, хотя и соответствует предмету, временами становится излишне метафоричным, что может затруднить восприятие для читателей, не знакомых с деконструктивистским дискурсом.

Библиография

Библиография демонстрирует солидную источниковую базу, включающую как первоисточники (работы Деррида на французском языке), так и релевантную вторичную литературу. Приветствуется обращение к античным источникам и работам по теории фотографии (Беньямин, Барт). Однако библиография могла бы быть дополнена современными исследованиями по теории медиа и визуальной культуре, что усилило бы актуальность работы.

Апелляция к оппонентам

Автор ведет имплицитный диалог с различными интерпретациями творчества Деррида, особенно в части, касающейся отношения к сократической традиции. Однако прямая полемика с альтернативными точками зрения представлена недостаточно. Статья выиграла бы от более четкого обозначения своей позиции относительно существующих интерпретаций дерридианской теории фотографии и медиа.

Выводы и интерес для читательской аудитории

Выводы автора о том, что фотография в деконструкции становится "пространством отсрочки" и "аллегорией времени", логично вытекают из проведенного анализа. Формулировка "этики фотообраза", сопряженной с сократической добродетелью, представляет несомненный интерес. Однако выводы могли бы быть более развернутыми и включать рефлексию о применимости дерридианского подхода к анализу современных визуальных медиа.

Статья будет интересна специалистам по континентальной философии, эстетике и теории медиа. Для более широкой читательской аудитории текст может оказаться сложным из-за специфической терминологии и стиля изложения.

Общая оценка

Статья представляет собой качественное философское исследование, вносящее вклад в развитие теории фотографии в русскоязычной философии. Автор демонстрирует глубокое понимание как творчества Деррида, так и более широкого контекста континентальной философии XX века. Основные достоинства работы – новизна материала, глубина анализа и оригинальность интерпретации.

К недостаткам можно отнести некоторую структурную рыхлость, избыточную метафоричность стиля и недостаточную связь с современной медиа-теорией. Также желательно было бы более четко артикулировать практические импликации предложенной "этики фотообраза".

Англоязычные метаданные

Analysis of two methodologies of knowledge (physicalist-reductive and humanitarian-philosophical)

Rozin Vadim Markovich

Doctor of Philosophy

Chief Scientific Associate, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

109240, Russia, Mskovskaya oblast', g. Mbscow, ul. Gonchamaya, 12 str.1, kab. 310

✉ rozinvm@gmail.com



Abstract. The article analyzes two modern methodological strategies: one oriented towards classical methods of cognition, dating back to Aristotle, which involves the analysis of causality and the reduction of complex phenomena to simpler ideal objects, and the other related to humanitarian thinking and approaches. The first methodology is termed physicalist-reductionist by the author, while the second, following A.P. Ogurtsov, is called humanitarian-philosophical. The following problem is formulated: how are the development of the individual (the person, personality) and the development of humanity connected, as well as the history of an individual's life and the evolution of history, understood, among other things, from a cultural perspective, i.e., as discrete, changing with shifts in culture? While these processes (ontogeny and phylogeny, interpreted broadly rather than solely within a biological approach) are distinct. To address this issue, the author discusses two case studies: Plato's "Symposium" and a reconstruction of the work of Emanuel Swedenborg. Several planes of research are identified, which are connected, on one hand, to the logic and methodology of the author's investigation, and on the other hand, to how they correspond to reality (history, culture, language, creativity, reflection). The author asserts that it is unnecessary to determine how these realities are interconnected. He suggests that they have already formed, but the links between these realities are unknown, and it is not essential for solving most problems to know these connections. At the end of the article, within the framework of humanitarian-philosophical methodology, some issues regarding the transition from the modern era to the next great culture (the future culture) are discussed. In particular, the author claims that the heterogeneity of the development of communities and individuals on Earth, the growing egoism and social conflicts, the negative role of grand ideas, modern institutions not interested in serious changes, and several other factors compel us to recognize the idea of the noosphere as utopian.

Keywords: culture, brain, consciousness, problem, causality, ontology, reduction, thinking, methodology, history

References (transliterated)

1. Bakhtin M.M. Estetika slovesnogo tvorchestva. M.: Iskusstvo, 1979. 423 s. EDN: VQMUFP.
2. Bergson A. Tvorcheskaya evolyutsiya / Per. s fr. V. Flerovoi. M.: Kuchkovo pole, 2006. 384 s.
3. Berman G.D. Zapadnaya traditsiya prava: epokha formirovaniya. M.: Izd-vo MGU, Izd. gruppа "INFRA-M-NORMA", 1998. 623 s.
4. Blauberg I.I. Vvedenie // Bergson A. Tvorcheskaya evolyutsiya / Per. s fr. V. Flerovoi.

- M.: Kuchkovo pole, 2006. S. 5-38.
5. Ogurtsov A. Obrazy obrazovaniya. Zapadnaya filosofiya obrazovaniya. KhKh vek / A. Ogurtsov, V. Platonov. SPb.: 2004. 520 s.
 6. Osnovnye idei filosofii Dil'teya. Elektronnyi resurs. URL: www.term.ru/dictionary/465/word/osnovnye-idei-filosofi-dilteja.
 7. Platon. Pir. Sobr. Soch. v 4 t. T. 2. M.: Mysl', 1993. S. 81-135.
 8. Rozin V.M. "Pir" Platona: novaya rekonstruktsiya i nekotorye reministsentsii v filosofii i kul'ture. M.: LENAND, 2015. 200 s.
 9. Rozin V.M. Pereosmyslenie i reshenie problemy kvalia i trudnoi problemy soznaniya (khod ot semiotiki, gumanitaristiki i kul'turologii). URL: <https://iphras.ru/archives.htm>.
 10. Rozin V.M. Uchenie o snovideniyakh i psikhicheskikh real'nostyakh – jedno iz uslovii psikhologicheskoi interpretatsii iskusstva // V.M. Rozin. Priroda i genezis evropeiskogo iskusstva (filosofskii i kul'turno-istoricheskii analiz). IFRAN. M.: Golos, 2011. S. 350-397.
 11. Rozin V.M. Demarkatsiya nauki i religii. Analiz ucheniya i tvorchestva Emanuelya Svedenborga. M.: LKI, 2007, 2023. 168 s.
 12. Salman R. Budushchee menedzhmenta. M., SPb.: Piter, 2004. 304 s.
 13. Svedenborg E. O nebesakh, o mire dukhov i ob ade. Kiev: Ukraina, 1993. 336 s.
 14. Filosofiya zhizni // Novaya filosofskaya entsiklopediya. M.: IFRAN, 2001. URL: <https://iphras.ru/elib/3210.html>.
 15. Epshtein M., Kunin E. Dialog mezhdu filosofom i biologom. URL: <https://7i.7iskusstv.com/y2025/nomer6/mepshtejn/>.
 16. Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, hrsg. von R. Steiner. Dornach, 1982. Bd 5. S. 376.

The conflict between dream and reality in the works of F.M. Dostoevsky (based on the novel "Crime and Punishment," the story "White Nights," and "Notes from Underground")

Ji Yi

Graduate student; Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University

119234, Russia, Moscow, Ramenki district, ter. Leninskie Gory, 1, p. 51

✉ tszi.i@yandex.ru



Abstract. The subject of this study is the artistic representation of the fundamental conflict between dream and reality in the prose of F. M. Dostoevsky. The analysis focuses on key works of the writer that reflect the evolution of this conflict: the novel "Crime and Punishment," as well as the novellas "White Nights" and "Notes from Underground." Special attention is paid to tracing the genesis and transformation of the archetypal image of the "dreamer," the mechanisms of forming the so-called "third sphere" of consciousness, and a deep philosophical-ethical interpretation of this opposition. The methodological basis of the research is grounded in a synthesis of literary and philosophical approaches and includes tools for comparative, structural-semantic, and motivational analysis, as well as an intertextual approach. The scientific novelty of the work lies in a systemic examination of the conflict between dream and reality not as a simple binary opposition of "illusion – objective world," but as a complex generator of a particular subjective reality. Within the framework of the

study, the concept of the "third sphere" is introduced and substantiated – a psychological space of mutual penetration, diffusion, and transformation of dream and reality. The conducted analysis allows us to conclude that in Dostoevsky's work, dream undergoes significant evolution: from a romantic escape from reality, it transforms into a powerful tool for moral experimentation and existential breakthrough. The conflict in Dostoevsky is resolved not through the victory of one side, but dialectically – through the emergence of a new, often tragic, subjectivity. This is vividly demonstrated by the central images: Raskolnikov's theory collapses when confronted with an existential reality that does not fit into rational schemes; the dreamer from "White Nights" embodies the tragedy of a consciousness that has enclosed itself in a self-sufficient illusory world; and the Underground Man absurdly pushes back against the total rationalization of human existence. Thus, Dostoevsky's work represents a profound artistic anthropology of the crisis of modern consciousness, torn between utopian projects and the existential truth of human nature.

Keywords: philosophy of literature, existentialism, third sphere, Raskolnikov, underground man, dreamer, conflict, reality, dream, Dostoevsky

References (transliterated)

1. Agashina E. N. K probleme dvoynikov: dva Mokolki v romane F. M. Dostoevskogo "Prestuplenie i nakazanie" // Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke. 2009. № 2(6). S. 10-11. EDN: NDTUXL.
2. Bakhtin M. M. Problemy tvorchestva Dostoevskogo. L.: Priboi, 1929. 300 s. EDN: XWWLBJ.
3. Berger P. L. A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. N'yu-Iork: Doubleday & Company, 1969. 240 s.
4. Bogdanova O., Vodop'yanova G. Evolyutsiya obraza mechtatelya v rannem tvorchestve F. M. Dostoevskogo // Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki. 2001. № 3-5(23). S. 91-93. EDN: NUCBWB.
5. Goldman S. "The Psychology of Worldviews: Jaspers/Heidegger" [Elektronnyi resurs] // Presencing EPISTM: A Scientific Journal of Applied Phenomenology & Psychoanalysis. 2023. S. 1-28. URL: <http://episjournal.com>.
6. Delez Zh. Razlichie i povtorenie / per. s fr. N. B. Man'kovskoi (S. 3-7, 215-382), E. P. Yurovskoi (S. 9-215). SPb.: TOO TK "Petropolis", 1998. 384 s.; Nauch. red. N. B. Man'kovskaya. EDN: TCNXLB.
7. Ezri G. K. Idei Platona i eidosa Aristotelya v kontekste postmodernistskoi filosofii // Nauka-Rastudent.ru. 2016. № 2. S. 2. EDN: VOQKHL.
8. Kasatkina K. V. O nekotorykh osobennostyakh psikhologii "podpol'ya" v "Zapiskakh iz podpol'ya" F. M. Dostoevskogo // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9. Filologiya. 2014. № 1. S. 164-171. EDN: SDJDZL.
9. Lesevitskii A. V. Psikhosotsiologicheskii diskurs F. M. Dostoevskogo v povesti "Zapiski iz podpol'ya" // Redaktsionnaya kollegiya. 2013. S. 47.
10. Lyu Senlin'. "Sverkhchelovek: Dostoevskii i Nitsshe" ["超人:陀思妥耶夫斯基与尼采"] // Vestnik Yun'nan'skogo universiteta (Sotsial'nye nauki). 2023. T. 22, № 2. S. 5-14.
11. Mikhaleva A. A. Geroi-dvoynik i struktura proizvedeniya (E. T. Gofman i F. M. Dostoevskii): spetsial'nost' 10.01.08 "Teoriya literatury. Tekstologiya": dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filologicheskikh nauk / Mikhaleva Anastasiya Andreevna. Moskva, 2006. 248 s. EDN: NNZBLB.
12. Nitsshe F. Sumerki idolov, ili Kak filosofstvuyut molotom [Elektronnyi resurs] //

- Nietzsche.ru: akademicheskaya platforma. 2021. URL: <https://www.nietzsche.ru/works/main-works/idols/>.
13. Nitshe F. Tak govoril Zaratustra / pod red. Runkevicha A. N. [Elektronnyi resurs] // Nietzsche.ru. 2021. URL: <https://www.nietzsche.ru/works/main-works/zaratustra/runkovich/>.
 14. Portnov G. O. Poetika "zamknutogo prostranstva" v rannem tvorchestve F. M. Dostoevskogo (na materiale "Peterburgskoi poemu" "Dvoynik"): spetsial'nost' 10.01.01 "Russkaya literatura": dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filologicheskikh nauk / Portnov Georgii Olegovich. Samara, 2012. 240 s.
 15. Pushkin A. S. Skupoi rytsar' [Elektronnyi resurs] // Kul'tura.RF. URL: <https://www.culture.ru/poems/5566/skupoi-rycar>.
 16. Skripnik A. V. "Zapiski iz podpol'ya" F. M. Dostoevskogo: zhanrovaya kharakteristika i osobennosti soznaniya geroya // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. 2013. № 368. S. 27-33. EDN: PWHRX.
 17. Trusova A. S., Penyagina E. E. Vnutrennii monolog v "Prestuplenii i nakazanii" F. M. Dostoevskogo kak khudozhestvennyi priem psikhologizma // Nauka i Obrazovanie. 2022. T. 5, № 2.
 18. Faziulina I. V. Son i snovidenie v rannem tvorchestve F. M. Dostoevskogo: poetika i ontologiya: dis. 2005. EDN: NNNBLN.
 19. Kholodnova K. N. "Podpol'nyi chelovek" kak antropologicheskii tip v tvorchestve F. M. Dostoevskogo // Sotsium i vlast'. 2024. № 1(99). S. 32-45. DOI: 10.22394/1996-0522-2024-1-32-45. EDN: QHIAUW.
 20. Tsveig S. Tri mastera. Bal'zak. Dikens. Dostoevskii / per. s nem. G. A. Zukkau, V. A. Zorgenfrey, P. S. Bernsteina. Leningrad: Vremya, 1929. 185 s.
 21. Tsyao Tszintzin. Analiz obraza podpol'nogo cheloveka v "Zapiskakh iz podpol'ya": masterskaya dissertatsiya / Tsyao Tszintzin. Kharbin: Kheiluntszyanskii universitet, 2016.
 22. Fink B. "Table of Contents." The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance. Princeton University Press, 1995. Pp. vii-x. JSTOR. URL: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1jktrqm.2>.
 23. Tonero G. Obraz mechtatelya v tvorchestve F. M. Dostoevskogo: dis. University of Zagreb. Faculty of Humanities and Social Sciences. Department of East Slavic languages and literatures, 2024.

From Simondon's procedural ontology to Barad's toolkit of intra-action: the metaphysics of individuation and its practical application.

Sayapin Vladislav Olegovich

PhD in Philosophy

Associate Professor; Department of History and Philosophy; Tambov State University named after G.R. Derzhavin

392000, Russia, Tambov region, Tambov, Internatsionalnaya str., 33

✉ vlad2015@yandex.ru



Abstract. This article is devoted to the study of the productive convergence of two key projects for posthumanist thought: the procedural ontology of Gilbert Simondon and the agentic realism of Karen Barad. Barad's theory emerges not only as an immediate continuation

but also as a radical transformation of the Simondonian project, translating it from a metaphysical plane into an epistemologically and ethically charged field of practices. It is demonstrated that the metaphysical framework of the process of individuation, developed by Simondon in contrast to the substantial tradition, finds its development and operationalization in Barad's conceptual apparatus. While Simondon offers an ontology of becoming, originating from the pre-individual field of potentials and tensions, Barad develops a rigorous epistemological and ethical toolkit for this ontology by introducing the concepts of intra-action, agential cutting, and nonhuman agency, which allows for the translation of abstract philosophical propositions into the realm of specific practices. The methodological approach of the research is based on the sequential application of complementary methods: from Simondon's procedural ontology, which unveils the metaphysics of becoming in technical being through continuous individuation, to Barad's framework of intra-action, which operationalizes this process through the concept of the mutual constitution of actors within the "phenomenon-apparatus." Such a synthesis not only theoretically describes the mechanisms of techno-social individuation in computational environments but also offers practical frameworks for analyzing how material-discursive practices transform the very fabric of experience, creating new modes of governance that operate not through direct coercion but through the reconfiguration of the conditions of possibility for action itself.

The relevance of this study is determined by the growing interest in non-classical ontologies that transcend the boundaries of correlationalism and anthropocentrism. The novelty of the work lies in the systematic comparison of the concepts of Simondon and Barad, revealing not only their thematic closeness but also their relationship of mutual supplementation and continuity. Such an analysis allows for tracing the connection between these authors while laying the groundwork for interdisciplinary research at the intersection of philosophy, science, and art. In particular, Barad proposes a methodology for working with Simondon's "pre-individual," based on an ethics of responsibility that arises from the recognition of human co-participation in the continuous reconfiguration of the world. This synthesis opens new perspectives for contemporary thought in the field of new materialisms and beyond.

Keywords: intraaction, agentic realism, intraactivity, quantum mechanics, individuation, transindividual, pre-individual, Barad, Simondon, phenomenon

References (transliterated)

1. Arshinov V.I., Svirskii Ya.I. Slozhnostnyi mir i ego nablyudatel'. Ch. 1-ya // *Filosofiya nauki i tekhniki*. 2015. № 2. S. 70-84. EDN: VCVPHD.
2. Ivakhnenko E.N. Khrupkii mir cherez optiki prostoty i slozhnosti (Ch. 2) // *Obrazovatel'naya politika*. 2020. № 4 (84). S. 16-27.
3. Kerimov T.Kh., Krasavin I.V. Slozhnost' – obshchaya, ogranichennaya i organizovannaya: problema, metodologiya i osnovnye ponyatiya // *Vestnik Gumanitarnogo universiteta*. 2024. T. 12. № 2. S. 108-119. DOI: 10.35853/vestnik.gu.2024.12-2.06 EDN: WRRJCX.
4. Sayapin V.O. Tekhnosotsial'naya slozhnostnost' kak problema individuatsii: vzglyad Zhil'bera Simondona // *Filosofskaya mysl'*. 2025. № 7. S. 85-107. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.7.74957 EDN: CUNGKU URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=74957
5. Barad K. Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durham: Duke University Press, 2007. 525 p.
6. Barad K. Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes

- to matter // *Journal of Women in Culture and Society*. 2003. Vol. 28 (3). P. 801-831. EDN: GPFAIF.
7. Hollin G., Forsyth I., Giraud E., Potts T. (Dis)Entangling Barad: Materialisms and ethics // *Social Studies of Science*. 2017. Vol. 47 (6). P. 919-941.
 8. Bor N. *Izbrannye nauchnye trudy: v 2 t. T. 2*. M.: Nauka, 1971. 676 s.
 9. Geizenberg V. *Razvitie interpretatsii kvantovoi teorii* // *Nil's Bor i razvitie fiziki*. M: IL, 1958. S. 23-45.
 10. Geizenberg V. *Vospominaniya ob epokhe razvitiya kvantovoi mekhaniki* // *Teoreticheskaya fizika 20 veka*. M: IL, 1962. S. 53-59.
 11. Everett H. *Relative State" Formulation of Quantum Mechanics* // *Reviews of Modern Physics*. 1957. Vol. 29. P. 454-462.
 12. Rovelli C. *Relational quantum mechanics* // *International Journal of Theoretical Physics*. 1996. Vol. 35 (8). P. 1637-1678. DOI: 10.1007/bf02302261 EDN: XMBHPI.
 13. Simondon G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1958. 266 p.
 14. Simondon G. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: Presses universitaires de France, 1964. 304 p.
 15. Simondon G. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 1989. 293 p.
 16. Simondon G. *Gilbert Simondon: une pensée de l'individuation et de la technique*. Paris: Albin Michel, 1994. 278 p.
 17. Simondon G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon, 2005. 571 p.
 18. Ivakhnenko E.N. *Allagmatika Simondona vs dialektika Gegelya* // *Vestnik Moskovskogo universiteta*. M., 2023. T. 47. № 6. S. 107-126.
 19. Sayapin V.O. *Rekursiya kak sposob samoorganizatsii sovremennogo sotsiuma* // *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta*. Seriya: Filosofiya. Voronezh, 2023. № 3 (49). S. 62-67. EDN: SRUPMZ.
 20. Khuei Yu. *Rekursivnost' i kontingentnost'*. M.: V A C Press, 2020. 400 s.
 21. Sayapin V.O. *Kontingentnost' i metastabil'nost' kak kontsepty samoorganizatsii sovremennogo sotsiuma* // *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta*. Seriya: Filosofiya. Voronezh, 2024. № 2. S. 47-53. EDN: XRPMKZ.
 22. Svirskii Ya.I. *Kontseptual'nye osobennosti filosofskoi strategii Zhil'bera Simondona* // *Idei i idealy*. 2017. T. 1. № 3 (33). S. 111-125. DOI: 10.17212/2075-0862-2017-3.1-111-125 EDN: ZFTMWL.
 23. Bohr N. *Causality and complementarity supplementary papers*. Ox Bow Press, 1998. 191 p.
 24. Faye J., Jaksland R. *Barad, Bohr, and quantum mechanics* // *Synthese*. 2021. Vol. 199. P. 8231-8255. DOI: 10.1007/s11229-021-03160-1 EDN: ICTTPN.
 25. Barad K. *Agentnyi realizm. Kak material'no-diskursivnye praktiki obretayut znachimost'* // *Opyty nechelovecheskogo gostepriimstva: Antologiya*. M.: V-A-C press, 2018. S. 42-121.

Pre-individual origins of semiosis: Gilbert Simondon on the sign as a transductive operator

PhD in Philosophy

Associate Professor; Department of History and Philosophy, Tambov State University named after G.R. Derzhavin

392000, Russia, Tambov region, Tambov, Internatsionalnaya str., 33

✉ vlad2015@yandex.ru



Abstract. In contemporary semiotics and philosophy of consciousness, representative (Peirce, Saussure) and structural-systemic (Luhmann) models of the sign dominate, failing to explain its genesis from pre-logical, affective-bodily, and materially-technical processes. The growing interest in non-representational, processual, and enactive approaches in cognitive science, media theory, and biosemiotics necessitates a reconsideration of the ontology of the sign. The philosophy of Gilbert Simondon, which remains underappreciated in semiotic studies, offers a radical alternative by situating the origin of semiosis in the pre-individual field—a metastable area of tensions and potentials that precede subject-object relationships. The key subject of analysis is the sign as an "operator of transduction," crystallizing in the act of individuation to resolve metastability and transfer energy between heterogeneous orders of reality. This approach opens up prospects for analyzing sign processes in contemporary material-technical environments (digital platforms, neurointerfaces, biotechnologies), where semiosis functions as a mechanism of continuous transduction between affect, collective imagination, and technological systems. The research methodology is based on the sequential application of the following complementary methods, appropriate to Simondon's processual ontology: genetic reconstruction of the concept, conceptual analysis, transdisciplinary synthesis, and the principle of genetic methodology. This complex of methods aims to trace the immanent logic of the formation of the Simondonian concept of the sign, avoiding its reification and maintaining a focus on its operational nature as a tool for understanding dynamic processes. This approach allows not only for the reconstruction of the original theory but also for the explication of its heuristic potential in developing a non-reductionist semiotics in relevant philosophical and interdisciplinary contexts. The scientific novelty of the work lies in the deconstruction of the representative paradigm: the sign is interpreted not as a carrier of meaning but as an event of transformation, fulfilling the function of practically resolving tensions. For the first time in semiotics, the connection of the sign with the metaphysically primary, pre-individual level is ontologized, and technical objects are interpreted as active co-agents of semiotic transduction. This approach paves the way for a non-reductionist semiotics of life, significant for philosophy, cognitive science (as an alternative to computational models), and media theory (analyzing digital technologies as environments of continuous individuation). Meaning (signification), according to Simondon, arises at the intersection of affect, gesture, collective, and machine. This allows for the study of semiosis not as a static representation but as a dynamic ecology of becoming.

Keywords: word, meaning, metastability, pre-individual, transduction, individuation, semiotics, signification, Simondon, semiosis

References (transliterated)

1. Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958. 266 p.
2. Simondon G. L'individu et sa genèse physico-biologique. Paris: Presses universitaires de France, 1964. 304 p.
3. Simondon G. L'individuation psychique et collective. Paris: Aubier, 1989. 293 p.
4. Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information.

- Grenoble: Millon, 2005. 571 p.
5. Eco U. Kant and the platypus essays on language and cognition. New York: Harcourt Brace, 2000. 464 p.
 6. Aristotel'. Sochineniya. V 4-kh t. T. 2. M.: Mysl', 1978. 687 s.
 7. Aristotel'. Ritorika; Poetika. M.: Labirint, 2005. 253 s.
 8. Manetti G. Theories of the Sign in Classical Antiquity. Indiana University Press, 1993. 196 p.
 9. Debaise D. Nature as Event: The Lure of the Possible. Durham: Duke University Press, 2017. 112 p.
 10. Combes M. Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual. Cambridge, MA: MIT Press, 2013. 119 p.
 11. Stiegler B. The Neganthropocene. London: Open Humanities Press, 2018. 349 p.
 12. Eco U. A Theory of Semiotics. Indiana University Press, 1976. 354 p.
 13. Deely J. Four Ages of Understanding: the first postmodern survey of philosophy from ancient times to the turn of the twenty-first century. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 2001. 1019 p.
 14. Nöth W. Handbook of Semiotics. Indiana University Press, 1990. 576 p.
 15. Long A.A., Sedley D.N. The Hellenistic Philosophers, Vol. 1. Cambridge University Press, 1987. 512 p.
 16. Eco U. Semiotics and the Philosophy of Language. Indiana University Press, 1984. 242 p.
 17. Nuchelmans G. Theories of the Proposition: Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1973. 309 p.
 18. Diogenes L. Lives of Eminent Philosophers, Vol. II. Harvard University Press, 1931. 720 p.
 19. Augustine. De Doctrina Christiana (Oxford Early Christian Studies). Oxford University Press, 1995. 320 p.
 20. Markus R.A. St. Augustine on Signs // Phronesis. 1957. Vol. 2(1). P. 60-83.
 21. Burnyeat M.F. Wittgenstein and Augustine De Magistro // Proceedings of the Aristotelian Society. 1987. Vol. 61 (1). P. 1-24.
 22. Bontems V. Gilbert Simondon's Genetic "Mecanology" and the Understanding of Laws of Technical Evolution // Techné: Research in Philosophy and Technology. 2015. Vol. 19(1). P. 70-88.
 23. Panaccio C. Ockham on Concepts. Ashgate, 2004. 197 p.
 24. Spade P.V. The Cambridge Companion to Ockham. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 420 p.
 25. Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 1035 p.
 26. Lokk Dzh. Sochineniya: V 3 t. T. 2. M.: Mysl', 1985. 560 s.
 27. Locke J. An Essay Concerning Human Understanding. Oxford: Clarendon Press, 1975. 867 p.
 28. Nuchelmans G. Judgment and Proposition: From Descartes to Kant. Amsterdam: North-Holland, 1983. 295 p.
 29. Pirs Ch.S. Izbrannye filosofskie proizvedeniya. M.: Logos, 2000. 412 s.
 30. De Lauretis T. Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema. Bloomington: Indiana

University Press, 1984. 220 p.

31. Liszka J.J. A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce. Bloomington: Indiana University Press, 1996. 168 p.
32. Stjernfelt F. Natural Propositions: The Actuality of Peirce's Doctrine of Dicisigns. Boston: Docent Press, 2014. 340 p.
33. Saussure F. de. Course in General Linguistics. London: Duckworth, 1983. 236 p.
34. Sosyur F. de. Trudy po yazykoznaniiyu. M.: Progress, 1977. 695 s.
35. Harris R. Reading Saussure: A Critical Commentary on the Cours de linguistique générale. London: Duckworth, 1987. 248 p.
36. Derrida J. Of Grammatology. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976. 354 p.
37. Culler J. Ferdinand de Saussure. Rev. ed. Ithaca: Cornell University Press, 1986. 157 p.
38. Derrida J. Margins of Philosophy. University of Chicago Press, 1982. 330 p.
39. Barthes R. Image-Music-Text. Hill and Wang, 1977. 220 p.
40. Hall S. Encoding/decoding // Culture, Media, Language. Routledge, 1980. P. 128-138.
41. Uexküll J. von. A foray into the worlds of animals and humans: with A theory of meaning. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. 272 p.
42. Uexküll J. Theoretical biology. London, New York: K. Paul, Trench, Trubner & co. Ltd., Harcourt, Brace & company, inc., 1926. 362 p.
43. Uexküll J. Bedeutungslehre. Leipzig: J.A. Barth, 1940. 62 p.
44. Kull K. Jakob von Uexküll: An Introduction // Sign Systems Studies. 2020. Vol. 48 (1). P. 98-107.
45. Brentari C. Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology. Dordrecht: Springer, 2015. 258 p.
46. Deely J. Umwelt // Semiotica. 2001. Vol. 134 (1/4). Pp. 125-135.
47. Dillon M.C. Merleau-Ponty's Ontology. Northwestern University Press, 1997. 306 p.
48. Toadvine T. Merleau-Ponty's Philosophy of Nature. Evanston: Northwestern University Press, 2009. 174 p.
49. Merleau-Ponty M. Vidimoe i nevidimoe. Mn.: Logvinov, 2006. 400 s.
50. Merleau-Ponty M. The Visible and the Invisible. Evanston: Northwestern University Press, 1968. 282 p.
51. Barbaras R. The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology. Bloomington: Indiana University Press, 2004. 360 p.
52. Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1945. 531 p.
53. Morris D. The Enigma of Reversibility and the Genesis of Sense in Merleau-Ponty // Continental Philosophy Review. 2010. Vol. 43(2). Pp. 141-165.
54. Gallagher S. How the Body Shapes the Mind. Oxford: Oxford University Press, 2005. 284 p.
55. Hansen M.B.N. Feed-Forward. Chicago University Press, 2015. 320 p.
56. Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale. Paris: Plon, 1958. 452 p.
57. Deleuze G. Difference and Repetition. New York: Columbia University Press, 1994. 350 p.
58. Meillassoux Q. After finitude: an essay on the necessity of contingency. Bloomsbury, 2009. 160 p.
59. Stiegler B. Symbolic Misery, Vol. 2: The Catastrophe of the Sensible. Polity, 2015. 224 p.

60. Mills S. Gilbert Simondon: causality, ontogenesis & technology. University of the West of England, 2014. 323 p.
61. Toscano A. The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze. Hardcover: Palgrave, 2006. 256 p.
62. Khuei Yu. Rekursivnost' i kontingentnost'. M.: V A C Press, 2020. 400 s.
63. Sayapin V.O. Kontingentnost' i metastabil'nost' kak kontsepty samoorganizatsii sovremennogo sotsiuma // Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Voronezh, 2024. № 2. S. 47-53. EDN: XRPMKZ.
64. Sayapin V.O. Rekursiya kak sposob samoorganizatsii sovremennogo sotsiuma // Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Voronezh, 2023. № 3 (49). S. 62-67. EDN: SRUPMZ.
65. Arshinov V.I., Svirskii Ya.I. Slozhnostnyi mir i ego nablyudatel'. Ch. 1-ya // Filosofiya nauki i tekhniki. 2015. № 2. S. 70-84. EDN: VCVPHD.
66. Ivakhnenko E.N. Khrupkii mir cherez optiki prostoty i slozhnosti (Ch. 2) // Obrazovatel'naya politika. 2020. № 4 (84). S. 16-27.
67. Kerimov T.Kh., Krasavin I.V. Slozhnost' – obshchaya, ogranichennaya i organizovannaya: problema, metodologiya i osnovnye ponyatiya // Vestnik Gumanitarnogo universiteta. 2024. T. 12. № 2. S. 108-119. DOI: 10.35853/vestnik.gu.2024.12-2.06 EDN: WRRJCX.
68. Sayapin V.O. Tekhnosotsial'naya slozhnostnost' kak problema individuatsii: vzglyad Zhil'bera Simondona // Filosofskaya mysl'. 2025. № 7. S. 85-107.
69. Bardin A. Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon: Individuation, Technics, Social Systems. Springer, 2015. 215 p.

Deism: Rethinking the Term

Polyakov Andrey Andreevich 

Junior Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

12 Gonchamaya str., building 1, Moscow, 109240, Russia, Moscow region

✉ Beatit10@yandex.ru

Abstract. The author of this article presents modern approaches to the study of deism. It is shown that these are closely connected to the rethinking and search for methods of studying the period in the history of ideas known as the "Age of Enlightenment". The sources include the works of Jonathan Israel, Jeffrey Wigelsworth, Wayne Hudson, Diego Lucci, and Sarah Barnett. In the second part of the article the author describes the history of the formation of the terms deism and deist in Russian studies based on pre-revolutionary Russian dictionaries, encyclopedias, and monographs. The purpose of the article is to problematize the terms deism and deist. A number of modern (late 20th – early 21st centuries) works are analyzed in this article, the authors of which propose to question the established meanings of these terms. Also, the author follows the history of the formation of these terms in Russian studies. The article discovers interesting parallels between modern methodological guidelines and Russian pre-revolutionary approaches to the study of deism in the academic environment. The author of the article uses the works of those modern authors who have been consistently studying deism for a long time.

The article raises the question of the heuristic value of the ideas of Russian pre-revolutionary researchers for the modern studies of deism. It points out an omission in Russian studies when it comes to discourse about deism, namely, ignoring those approaches of researchers in

pre-revolutionary Russia where they were looking for historical sources of deistic thought beyond the philosophy of the Enlightenment and beyond the established definitions. The results of the work can be applied in educational and methodological courses on the topic of the philosophy of religion of the Enlightenment and the history of Russian researches in religious studies. The article provides an argument in favor of the relevance of the views of A.A. Kozlov and V.D. Kudryavtsev-Platonov on deistic philosophy. The author of the article believes that their conclusions are similar to the conclusions of modern foreign English-speaking researchers.

Keywords: philosophy of the Enlightenment, philosophy of religion, philosophy, religious philosophy, history of deism, history, interpretation of deism, deist, deism, Christianity

References (transliterated)

1. A 'Christian Nation,' according to the supreme court. URL: <https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/1989/03/24/a-christian-nation-according-to-the-supreme-court/959f29a3-c7fd-468c-84b3-b44c3f6281b4/>
2. The Dangerous Fallacy of Ceremonial Deism. URL: <https://americanhumanist.org/news/2012-05-the-dangerous-fallacy-of-ceremonial-deism/>
3. In God We Trust. URL: <https://firstamendment.mtsu.edu/article/in-god-we-trust/#>
4. Turkey's top religious official labels deism 'very interesting trap'. URL: <https://www.hurriyetdailynews.com/turkeys-top-religious-official-labels-deism-very-interesting-trap-138510>
5. Children must be protected from ideologies other than Islam: Turkey's top religious body. URL: <https://www.duvarenglish.com/children-must-be-protected-from-ideologies-other-than-islam-turkeys-top-religious-body-news-56839>
6. After 16 years of Erdogan rule, Turks are less religious. URL: <https://the arabweekly.com/after-16-years-erdogan-rule-turks-are-less-religious>
7. Diyanet deizme savaş açtı. URL: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/diyanet-deizme-savas-acti-40964168>
8. Yakovlev V.V. Nasledie sovetskoi istoriografii religiozno-filosofskikh idei Dzhona Tolanda // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya. 2020. № 55. S. 149-162. DOI: 10.17223/1998863X/55/16 EDN: ZWZZOV.
9. Gol'bakh P. Zdravyi smysl. Ateisticheskie pamflety XVIII stoletiya / Per. s nem. E. Gurevich, A. Guterman. M.: Materialist, 1924. 335 s.
10. Voronitsyn I.P. Istoriya ateizma. Ryazan': Ateist, 1930. 908 s.
11. Lamark Zh.-B. Izbrannye proizvedeniya / Per. s fr. A. Yudina. M.: Izd-vo Akad. nauk SSSR, 1959. 893 s.
12. Kovalev S.I. Osnovnye voprosy proiskhozhdeniya khristianstva. M.: "Nauka", 1964. 258 s.
13. Mateshuk A.V. Angliiskii deizm (seredina XVII – seredina XVIII vv.). M., 1988.
14. Malaya Sovetskaya Entsiklopediya. T. 3. M.: OGIZ RSFSR, 1936. S. 685-686.
15. Kratkii filosofskii slovar'. M.: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Politicheskoi Literatury, 1954. S. 124.
16. Filosofskii slovar'. M.: Izdatel'stvo Politicheskoi Literatury, 1963. S. 115.
17. Filosofskii slovar'. M.: Izdatel'stvo Politicheskoi Literatury, 1991. S. 107.
18. Filosofskaya Entsiklopediya v V T. M.: Gosudarstvennoe Nauchnoe Izdatel'stvo

- "Sovetskaya Entsiklopediya", 1960. T. I. S. 441-442.
19. Ukrainskii sovetskii entsiklopedicheskii slovar' v III T. Kiev: Akademiya Nauk Ukrainskoi RSR, 1966. S. 565.
 20. Ateisticheskii slovar'. M.: Izdatel'stvo Politicheskoi Literatury, 1985. S. 121.
 21. Karmannyi slovar' ateista. M.: Izdatel'stvo Politicheskoi Literatury, 1985. S. 65.
 22. Sovetskii entsiklopedicheskii slovar'. M.: "Sovetskaya Entsiklopediya", 1979. S. 368.
 23. Filosofskii Entsiklopedicheskii Slovar'. M.: "Sovetskaya Entsiklopediya", 1983. S. 140-141.
 24. Korotkikh V.I. Deizm // Religiovedenie: entsiklopedicheskii slovar' / Pod red.: A.P. Zabayako, A.N. Krasnikova, E.S. Elbakyan. M.: Akad. Proekt, 2006. S. 277.
 25. Korotkikh V.I. Deizm // Entsiklopediya religiya / Pod red.: A.P. Zabayako, A.N. Krasnikova, E.S. Elbakyan. M.: Akad. Proekt Gaudeamus, 2008. S. 355.
 26. Sokolov V.V. Deizm // Novaya Filosofskaya Entsiklopediya / Pod red.: V.S. Stepina, A.A. Guseinova, G.Yu. Semigina, A.P. Ogurtsova. M.: Mysl', 2010. T. I. S. 605-606.
 27. Yakovlev V.V. Programma primireniya razuma i khristianskoi very: kontseptual'nye religiozno-filosofskie i teologicheskie ustanovki Dzh. Tolanda // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya. № 81. 2024. S. 68-78. DOI: 10.17223/1998863X/81/7 EDN: VULZFG.
 28. Yakovlev V.V. Nasledie sovetskoï istoriografii religiozno-filosofskikh idei Dzhona Tolanda // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya. 2020. № 55. S. 149-162. DOI: 10.17223/1998863X/55/16 EDN: ZWZZOV.
 29. Sorokina T.B. Ratsionalizm v gnoseologii XVII veka: Edvard Gerbert Cherberi // Problemy Sovremennogo Obrazovaniya. 2023. № 5. S. 11-20. DOI: 10.31862/2218-8711-2023-5-11-20 EDN: RRDUGW.
 30. Shokhin V.K. Deizm / Pravoslavnaya Entsiklopediya. T. 14. 2006. S. 311-315. URL: <https://www.pravenc.ru/text/171587.html>
 31. Israel J.I. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750. London, 2001. 834 p.
 32. Israel J.I. Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752. London, 2009. 1024 p.
 33. Barnett S.J. The Enlightenment and religion. The myths of modernity. Manchester: Manchester University Press, 2003. 244 p.
 34. Hudson W. The English Deists: Studies in Early Enlightenment. London: Routledge, 2009. 204 p.
 35. Atheism and Deism Revalued Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800 / Ed. by W. Hudson, D. Lucci, J.R. Wigelsworth. Farnham: Ashgate Publishing, 2014. 265 p.
 36. Lucci D. From Unitarianism to Deism: Matthew Tindal, John Toland, and the Trinitarian Controversy. Études Épistémè. 2019. Vol. 35. Elektronnyi resurs, rezhim dostupa: URL: <https://journals.openedition.org/episteme/4223> [data obrashcheniya: 27.06.2025].
 37. Waligore J. The prayers of the enlightenment deists and the religious enlightenment // The Heythrop journal. 2024. Vol. LXV. S. 681-694.
 38. Zhdanov P.I. Novoi slovar' Angliskoi i Rossiiskoi: A new dictionary english and russian. SPb: tipografiya Morskago shlyakhetnago kadetskogo korpusa, 1784.
 39. O estestvennom blagochestii ili ob obyazannostyakh k Bogu, po ucheniyu razuma. Sankt-Peterburg, 1839.
 40. Morozov P.T. Bor'ba yazychestva i khristianstva. M.: Univ. tip, 1845.

41. Entsiklopedicheskii leksikon. T. 5. Sankt-Peterburg, 1836.
42. Slovar' tserkovno-slavyanskago i russkago yazyka, sostavlennyyi Vtorym Otdeleniem Imperatorskoi akademii nauk. Sankt-Peterburg: Tipografiya Imperatorskoi akademicheskoi nauki, 1847.
43. Nastol'nyi slovar' dlya spravok po vsem otraslyam znaniya (spravochnyyi entsiklopedicheskii leksikon). T. 1. Sankt-Peterburg, 1863.
44. Gettner G.T. Istoriya vseobshchei literatury XVIII veka: T. 1. Angliiskaya literatura. (1660–1770). Sankt-Peterburg, 1863.
45. Galakhov A.D. Istoriya russkoi slovesnosti, drevnei i novoi: v 2-kh tomakh. T. 1. Sankt-Peterburg, 1894.
46. Galakhov A.D. Istoriya russkoi slovesnosti, drevnei i novoi: v 2-kh tomakh. T. 2. Sankt-Peterburg, 1894. S. 26.
47. Kozlov A.A. Filosofskie etyudy. Ch. 1. Sankt-Peterburg: tipografiya t-va "Obshchestvennaya pol'za". 1876. S. 15. Ch. 1: [Predmet filosofii; Metod filosofii i razlichnye ee napravleniya]. Ch. 1.-1876.-XXII, 140, III s.
48. Kudryavtsev-Platonov V.D. Issledovaniya i stat'i po estestvennomu bogosloviyu / Sochineniya v 9 t. T. 2. Vyp. 3. Sergiev Posad: Izd. Bratstva prepodob. Sergiya. Izd. 2-e, 1898.
49. Filosofskii slovar' logiki, psikhologii, etiki, estetiki i istorii filosofii. Sankt-Peterburg: b/i-va, 1911. S. 72-73.
50. Lunacharskii A.V. Religiya i sotsializm. Khristianstvo. Religioznaya filosofiya. Utopicheskii i nauchnyi sotsializm. Tom II. SpB: Shipovnik, 1911.

The Problem of the God-Man in Medieval Eastern Philosophy

Emel'yanov Andrei Sergeevich 

PhD in Philosophy

Associate Professor; Department of Philosophy, Kursk State University

Office 325, Radishcheva str., 33, Kursk, Kursk region, 305000, Russia

✉ andrei.e1992@mail.ru

Abstract. The subject of the study in this article is the problem of the God-Man in Medieval Eastern philosophy. The author addresses the history of the formation of this concept, as well as the specific models of incarnation presented by theologians such as Athanasius the Great, Maximus the Confessor, and Gregory the Theologian. Special attention is given to the model of incarnation proposed by Athanasius the Great. His concept of the enpersonment represented a unique combination of epistemological and anthropological approaches, emphasizing not only the divine nature of Christ but also his function as a means of restoring the lost knowledge of God by man. The concepts of Maximus the Confessor and Gregory the Theologian, which developed the ideas of Athanasius the Great, pushed the apophatic content of the process of deification to its maximum, infusing the process of incarnation with mystical meaning, which found further development in the hesychasm of Gregory Palamas. The methodology of this research is based on a comprehensive theological and philosophical analysis of the texts of theologians of the Eastern Christian tradition of Medieval philosophy, as well as on the interpretation of their teachings. The author of the study concludes that the theological content of the Athanasian concept, as well as other models of incarnation (Maximus the Confessor, Gregory the Theologian), is closely related to the Christian idea of salvation as the victory of life over death, as well as the role of the historical event of Christ's

coming in the context of the spiritual renewal of man. The incarnation appears not only as a manifestation of divine love but also as an epistemological act, revealing the path for man to participate in divine life through knowledge and union with God. Unlike Western traditions, the Eastern emphasis is on the victory of life over death through spiritual knowledge. The historical coming of Christ serves as a key event that opens for man the possibility of returning to the original state of knowledge about God and achieving the state of the God-Man. Analyzing these aspects allows for a fuller understanding of the specificity of Eastern Christian teaching on the God-Man and its significance in the history of medieval philosophy.

Keywords: Medieval philosophy, Gregory the Theologian, Maximus the Confessor, Athanasius the Great, Hesychasm, Word, Incarnation, Theosis, Deification, God-man

References (transliterated)

1. Ado P. Dukhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya. M.; SPb.: Stepnoi veter; Kolo, 2005. EDN: QWKWMR.
2. Irinei Lionskii. Contra Haer. // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. P. 1857. T. 7b.
3. Ado P. Filosofiya kak sposob zhit'. M.: Sotsium, 2010.
4. Strezova A. Hypostatic Union and Pictorial Representation of Christ in Iconophile Apologia. *Philotheos*, 2009, Vol. 9. Pp. 152-172. Doi: <https://doi.org/10.5840/philotheos2009911>
5. Clarke K. M. A Patristic Synthesis of the Word Enfleshed: The Christology of Maximus the Confessor. *Religions*, 2025, 16(5), 591. Doi: <https://doi.org/10.3390/rel16050591>
6. Korb S. Whole God and whole man: Deification as incarnation in Maximus the Confessor. *Scottish Journal of Theology*, 2022, 4(75). Pp. 308-318. DOI: 10.1017/s003693062200059x EDN: TJSVEQ
7. Chistyakova O. Eastern Church Fathers on Being Human-Dichotomy in Essence and Wholeness in Deification. *Religions*, 2021, 12(8), 575. Doi: <https://doi.org/10.3390/rel12080575> EDN: BCMFXE
8. Baranov V. The Theological Ontology of Leontius of Byzantium and the Circumscribability Argument in the Iconophile Polemics. *Schole. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya*, 2022, 2(16). C. 462-481. Doi: 10.25205/1995-4328-2022-16-2-462-481 EDN: WAJQBG
9. Florovskii G. II. Afanasii Aleksandriiskii // Vostochnye ottsy IV veka. Iz chtenii v Pravoslavnom bogoslovskom institute v Parizhe. Parizh: YMCA-Press, 1931.
10. Afanasii Velikii. Oratio de Incarnatione // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. P. 1857. T. 25a.
11. Grigorii Bogoslov. Oratio // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. P. 1857. T. 36.
12. Ioann Zlatoust. Sermones panegyrici in Solemnitates // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. P. 1862. T. 50.
13. Ioann Zlatoust. Interpretatio in Isaiaam prophetam // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. P. 1862. T. 56.
14. Kirill Aleksandriiskii. Commentarius in Lucam // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. P. 1864. T. 72.
15. Maksim Ispovednik. Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra // Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae / J. P. Migne, ed. P. 1865. T. 90.

16. Maksim Ispovednik. *Opuscula theologica et polemica ad Marinum col* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae* / J. P. Migne, ed. P. 1865. T. 91.
17. Grigorii Palama. *Ilomiliae quadraginta trex ex editione Hieroso* // *Patrologiae cursus completus. Ser. Graecae* / J. P. Migne, ed. P. 1865. T. 151. Col. 2.
18. Petrov V. V. Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantiiskoi filosofii VII veka. M.: IFRAN, 2007. 200 s. EDN: SUPFNN.
19. Sokolov V. V. *Srednevekovaya filosofiya*. M.: Vysshaya shkola, 1979.
20. Chapman H. *Iconoslam and Later Prehistory*. London: Routledge, 2018.

Jacques Derrida's "Cliche" and its philosophical and ethical implications in photography

Gaynutdinov Timur Rashidovich 

PhD in Philosophy

Associate Professor; Department of Philosophy; Yaroslavl State University named after P.G. Demidov

150,000, Russia, Yaroslavl region, Yaroslavl, Sovetskaya str., 10, office 58

✉ jean-jacques@yandex.ru

Abstract. The article discusses the analysis of photography in Jacques Derrida's work, "Demeure, Athens", which was inspired by a series of 34 photographs taken by Jean-François Bonhomme in Athens. Derrida's 20 chapters on clichés resonate with the photographs, demonstrating how photography goes beyond the mere technique of representation and becomes a key to understanding fundamental philosophical concepts. Derrida emphasizes both the essential aspects and the most delicate and elusive aspects of photography. At the same time, his photographic studies focus on the phrase "We owe ourselves to death", which is repeated as a refrain and largely determines the structure of his text (in anticipation of Socrates' postponed death sentence) and sets the range of topics he addresses (death, memory, duty, time, delay, etc.). The article is based on an analysis of a number of texts by Jacques Derrida, comparing them with Plato's dialogues "Phaedo" and "Crito", well as on the phenomenological approach to photography. Intertextual and comparative methods are used. The scientific novelty of the work lies in the systematization of the deconstructivist approach to photography and the identification of the special ethics of the attitude towards the photographic image formed by it. Exploring Derrida's key ideas related to the problem of photography, the article forms new horizons for understanding the philosophical and ethical foundations of modern visual media. The author shows the significant contribution of Jacques Derrida's philosophy to the understanding of the phenomenology of photography, emphasizing the complex interrelationships between image, memory and identity. Ultimately, the phenomenology of photography, as understood by the philosopher, becomes not so much a tool for studying art as a way of understanding human experience in its versatility and complexity. Derrida draws a bold and paradoxical conclusion: philosophy itself owes something to photography in its essence or origin.

Keywords: deconstruction, delay, memory, time, death, Athens, photography, Socrates, Derrida, ethics

References (transliterated)

1. Derrida J. *Demeure, Athenes, photographies de Jean-Francois Bonhomme*. P.: Galilee, 2009.

2. Derrida J. Les morts de Roland Barthes // Derrida J. *Psyche. Invention de l'autre*. P.: Editions Galilee, 1987. P. 273-304.
3. Derrida J. *Lecture de Droit de regards*, de Marie-Françoise Plissart. P.: Editions de Minuit, 1985.
4. Peters B. Derrida. M.: Izdatel'skii dom "Delo" RANKhiGS, 2018.
5. Derrida J. *Athens, still remains. The photographs of Jean-François Bonhomme*. Fordham University Press, New-York, 2010.
6. Ben'yamin V. *Proizvedenie iskusstva v epokhu ego tekhnicheskoi vosproizvodimosti* // *Kratkaya istoriya fotografii*. M.: Ad Marginem, 2022. S. 65-123.
7. Khaidegger M. *Bytie i vremya*. Khar'kov: Folio, 2003.
8. Platon. *Sofist* // *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. T. 2. M.: Mysl', 1993. S. 275-345.
9. Platon. *Sofist*. SPb.: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo, 2018. S. 128.
10. Gainutdinov T.R. *Restitutsiya istiny v zhivopisi: «Bashmaki» Vinsenta Van Goga i ikh eksplikatsiya v filosofii Zhaka Derrida*. // *Filosofskaya mysl'*. 2023. № 4. S. 69-86. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.4.39965 EDN: TDQKLC URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39965
11. Derrida J. *La Vérité en peinture*. Flammarion, 1993.
12. Brodskii I. *Pis'ma rimskomu drugu (Iz Martsiala)* // *Sochineniya Iosifa Brodskogo*. T. III. SPb.: Pushkinskii fond, 1998. S. 10-13.
13. Brodskii I. *Sovremennaya pesnya* // *Sochineniya Iosifa Brodskogo*. T. I. SPb.: Pushkinskii fond, 1998. S. 74-75.
14. Eliot T.S. *Littl Gidding* // *Eliot T.S. Stikhotvoreniya i poemy*. M.: AST, 2013. S. 349.
15. Vergilii. *Eneida* // *Vergilii. Bukoliki. Georgiki. Eneida*. M.: Khudozhestvennaya literatura, 1979. S. 137-404.
16. Petrovskaya E. *Teoriya obraza*. M.: RGGU, 2010.
17. Platon. *Kriton* // *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. T. 1. M.: Mysl', 1990. S. 97-111.
18. Platon. *Fedon* // *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. T. 2. M.: Mysl', 1993. S. 7-80.
19. Gomer. *Iliada*. // *Gomer. Iliada. Odisseya*. M.: Izdatel'stvo "Khudozhestvennaya literatura", 1967. S. 23-418.
20. Diogen Laertskii. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov*. M.: Mysl', 1979.
21. Platon. *Fedon* // *Polnoe sobranie tvorenii Platona v 15 tomakh*. T. 1. Peterburg: Academia, 1923. S. 113-210.
22. Derrida Zh. *Chrevatyie. Chetyre razmyvki Kolett Deble* // *Vita Cogitans*. 2022. № 5. S. 213-224.
23. Heidegger M. *Aufenthalte*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989.
24. Gainutdinov T.R. *Derrida, proyavlyayushchii Barta: prolegomeny k filosofii fotografii* // *Filosofskaya mysl'*. 2024. № 8. S. 70-84. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.8.71369 EDN: LEIABQ URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=71369
25. Bart R. *Kak zhit' vmeste. Romanticheskie simulyatsii nekotorykh prostranstv povsednevnosti*. M.: Ad Marginem, 2016.
26. Bart R. *Camera lucida. Kommentarii k fotografii*. M.: Ad Marginem press, 2011. – 272 s.
27. Derrida Zh. *Golos i fenomen: i drugie raboty po teorii znaka Gusserlya*. SPb.: Izdatel'stvo "Aleteiya", 1999.

