

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: 03-04-2025

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: 03-04-2025

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@fciactic.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 рубрикатором 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

Мамарасулов А.Р. Основные положения «сущностной» модели разума	1
Саяпин В.О. Роль концепта «доиндивидуального» в философии Жильбера Симондона и Бернара Стиглера	22
Поздняков А.В. Своеобразие подхода Олдоса Хаксли к изучению религиозного опыта	34
Соколов А.В. Прогрессивизм как вариация эсхатологического мифа	57
Ларионов В.В. Концепты видимого и невидимого врага как антагонистические составляющие, определяющие успех ведения военного противоборства (на примере использования оптических устройств)	77
Англоязычные метаданные	89

Contents

Mamarsulov A.R. The main provisions of the "essential" model of mind	1
Sayapin V.O. The role of the concept of "pre-individual" in philosophy Gilbert Simondon and Bernard Stiegler	22
Pozdnyakov A.V. The peculiarity of Aldous Huxley's methodological approach to understanding religious experience	34
Sokolov A.V. Progressivism as a variety of eschatological myth	57
Larionov V.V. Concepts of the visible and invisible enemy as antagonistic components determining the success of military confrontation (using optical devices as an example)	77
Metadata in english	89

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Мамарасулов А.Р. Основные положения «сущностной» модели разума // Философская мысль. 2025. № 3. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.3.73315 EDN: NBWZSI URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=73315

Основные положения «сущностной» модели разума

Мамарасулов Андрей Равхатович

кандидат философских наук

доцент; кафедра философии; Дальневосточный федеральный университет

690002, Россия, Приморский край, г. Владивосток, Красного Знамени, 51, кв. 636

✉ mamix@bk.ru



[Статья из рубрики "Спектр сознания"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.3.73315

EDN:

NBWZSI

Дата направления статьи в редакцию:

10-02-2025

Дата публикации:

13-03-2025

Аннотация: Предметом исследования является философская модель разума, основывающаяся на примате сущностных характеристик над структурными. Объектом исследования выступают сущностные характеристики разумного познания, рассматриваемые в контексте данной модели. Автор исследует такие аспекты темы, как: наличие общих философских оснований для определения разума в качестве сущности, предметное и концептуальное отличие теоретической модели, определяющей разум как сущность, от структурной модели разума. Особое внимание уделяется раскрытию таких характеристик разумного познания как: всеобъемлющий и самотождественный характер разума; неизменность природы разума как сущности; связь между сущностным и телеологическим аспектами разума; феномену накопления и оптимизации рационального опыта как сущностному атрибуту разума; проблематичности философского понимания разумного познания в качестве процесса достижения сверхприродной цели. Для классификации рассматриваемых гносеологических моделей

был применен типологический метод. Для выявления базовых положений каждой модели был использован метод системного анализа. Основные выводы проведенного исследования состоят в следующем. В «сущностной» модели разум понимается как самотождественная и не предполагающая собственной цели форма. «Сущностная» модель разума в этом базовом положении имеет приоритет над «процессуальной» моделью, в которой разумное познание определяется как структура и процесс достижения сверхприродной цели. Итоговый вывод автора состоит в том, что сущностное понимание природы разума представляет цельный и весьма конструктивный концепт. Особым вкладом автора в исследование темы является попытка анализа и обоснования основных положений «сущностной» модели разума. Новизна исследования заключается в том, что проблематика актуализируется в контексте биоэтики, отстаивающей примат природной сущности человека перед идеями, в которых таковая не предполагается, а значит допускается возможность структурной трансформации природы человека.

Ключевые слова:

разум, сущность разума, модель разума, сущность, простое, сложное, цель, структура, высшая цель, телеология

Введение

Дело разума — познавать все. Вне зависимости от того, насколько иллюзорным может быть знание, человек, тем не менее, стремится знать *все*. Свойственное ранним культурам синкретическое мировоззрение весьма далеко от правдоподобности, однако человек уже уверен, что знает или может знать все — от происхождения мира до структуры загробной жизни. Невзирая на то, что в донаучном знании связь между вещами объясняется крайне произвольно, все же один тот факт, что познание является *всеобъемлющим*, выступает достаточным основанием, чтобы признать в нем деятельность разума. Возникает вопрос, не в этом ли всеобъемлющем характере познания состоит *природная сущность разума*?

Нынешнее когнитивное и утилитарное преимущество науки столь велико, что за ее «культурными слоями» сложно увидеть природную сущность разумного познания. Подобно тому, как в потоке эволюции разумная жизнь обрела некоторую автономность от природы, так и в процессе развития культуры наука, вооруженная названными преимуществами, смотрит на природную сущность разума свысока [\[1, с. 69\]](#). И когда, например, речь заходит о возможности генной трансформации человека как вида, сказанное уже не кажется преувеличением. Общая неоднозначность ситуации приводит к тому, что в XXI веке отношение к природе человека поляризуется в двух направлениях. С одной стороны, понимание бытия человека и разума, основанное на примате структурных критериев, допускает возможность евгенической модификации последних, а также их подмену со стороны искусственного интеллекта. С другой стороны, актуальным становится поиск сущностных критериев бытия человека и его разума — того, что нельзя искусственно изменить и подменить.

Действительно, сущность есть то, чему феномен принадлежит как ее проявление. Эта философская аксиома означает, что человек не может оторваться от природы как от своей сущности, а наука (и ориентированная на нее философия) несвободна разорвать связь с природной сущностью разума. Чтобы тезис о примате сущности имел обоснование, необходимо выполнить два очевидных условия. Во-первых, допустить

наличие у разума природной сущности. Во-вторых, определить и осмыслить основные положения философской модели природной сущности разума, сопоставив ее со структурно-инструментальной моделью разума. Вопросу выполнимости этих условий и просвещена данная работа.

Общая характеристика «сущностной» и «процессуальной» моделей разума

Понятие «природная сущность разума» предполагает, что в природе, наряду с фактом познания неразумного, существует факт познания разумного. Взятые в таком элементарном смысле, разумное познание является одной из этих двух модификаций познания как такового. Познавательная способность неразумной жизни эффективно ориентирует существо внутри локальной среды его обитания, но не распространяется на все вообще. Homo sapiens же — существо, не ограничивающееся пределами локальной среды в силу того, что его познание направлено на все. Понимание этого сущностного отличия разумного познания от неразумной познавательной деятельности не требует углубления в сферу гносеологии. Достаточно лишь к познанию, как наблюдаемому в природе феномену, добавить смысл «все». Таким образом, сущность разума можно определить как *всеобъемлющее познание или познание, направленное на все*.

В данном контексте слово «все» указывает на неограниченность познания в направленности. Такое познание всенаправленно как с количественной стороны — распространяется на все, так и с качественной — направлено и вовне, и внутрь себя. «Все» не противостоит данному виду познания в роли предмета, но предустановлено познанию как его форма — всенаправленность. Будучи неограниченным по направлению и по объекту, всеобъемлющее познание всегда равно самому себе — оно самотождественно, так как «все» здесь — это не итог накопительного процесса познания. Вне зависимости от продуктивности такого познания, оно остается тем же самым познанием всего. То есть, разумное познание, определяемое в форме сущности, автоматически выражает неотъемлемый атрибут последней — самотождественность [\[2, с. 60\]](#).

Если всеобъемлющее познание самотождественно — всегда равно самому себе, то его форма неизменна. Отсюда следует, что такое познание *не имеет какой-либо цели*, так как ее наличие предполагает изменение. Сам же акт «познавать все» не может быть целью, поскольку в нем состоит суть этого вида познания, возможность его бытия. «Познавать все» — это не процесс становления, а только факт существования в природе, не имеющей никаких целей, смысла «познавать все». То есть «познание, направленное на все» является одной из возможностей, которые осуществились в реальности. Ведь если ограниченное познание (неразумная жизнь) в природе налично, то нет причин, чтобы наряду с познанием ограниченным не существовать и универсальной форме познания — разуму.

Обозначим изложенное понимание природы разума термином *«сущностная» модель разума*. Эта позиция имеет свою антитезу в модели, которую мы обозначим как *«процессуальную» модель разума*. Используемые термины восходят к различению сущности и явления у Платона: «Надо различать: что всегда становится и никогда не существует, и что существует, но никогда не становится» [\[3, с. 131\]](#). Терминологическое обозначение обоих подходов *напрямую* отражает их суть. «Сущностная» модель определяет разум как существующий в природе тождественный самому себе смысл, или, в классическом платоновском смысле [там же, с. 133], как «идея» разума. «Процессуальная» же модель рассматривает разум в качестве процесса становления

познания или «саморазвертывания духа» [\[4, с. 322\]](#), который обретает собственный смысл относительно цели этого процесса.

Предметное различие между данными моделями сводится к двум определяющим критериям. «Сущностная» модель определяет разум в качестве сущностно *простого*: разум — это факт познания, к которому прибавлено «все» как неограниченность в направленности познания. В «процессуальной» модели, напротив, разум, взятый во всех его проявлениях, есть *сложный* процесс, представляющий собой континуум различных структур.

Помимо отличия по критерию простое-сложное, обе модели представляют полярные позиции в отношении вопроса о *собственной цели разума*. «Сущностная» модель не предполагает наличия у разумного познания такой высшей цели. Всеобъемлющий характер разума — это природная возможность, которая бесцельно (так эволюционно получилось) «нашла» в человеке свою реальность. Простой причастности к таковой сущности достаточно для обоснования через нее всех проявлений разума [\[5, с. 64\]](#).

Из логики «процессуальной» модели автоматически вытекает противоположная позиция. Разумное познание — это процесс становления, имеющий *целью* полное самораскрытие разума. Показательным примером такого понимания является философия Гегеля [\[6\]](#). Наличие у разума собственной цели, обозначим ее для краткости термином «*высшая цель*» — является ключевым признаком, по которому можно отнести ту или иную философскую концепцию к «процессуальной» модели разума. Без высшей цели вся сложная процессуальность разума оказывается бессмысленной, то есть неразумной, а значит разум оказывается тем, что «всегда становится, но никогда не существует». Именно наличие «высшей цели» дает разуму *связь с существованием*, благодаря чему разум можно принять в качестве самостоятельного бытия, а не в виде безликой акциденции природных процессов.

Итак, философские концепции, в которых присутствует то, что можно обозначить как «высшую цель» разума мы относим к типу «процессуальной» модели. Таковые, в свою очередь, можно разделить (используя терминологию Аристотеля) на «дианоэтические» и «этические». К первому виду относятся концепции, в которых «высшая цель» разума связана с познанием. Наиболее показательным примером здесь, как говорилось, выступает система Гегеля. Ко второму виду относятся концепции, в которых «высшая цель» разума связывается со становлением нравственного начала. В качестве примеров таковых выделим философию Канта, где нравственный аспект разума придает смысл всей процессуальности разума [\[7, с. 11\]](#), философию В. С. Соловьева, где разум процессуально раскрывается относительно «высшей цели» — идеи всеединства [\[8, с. 745\]](#), концепции экзистенциальной философии, придерживающиеся формулы «существование предшествует сущности» [\[9\]](#).

Наиболее показательным примером «сущностной» модели разума, на наш взгляд, выступают философия Платона, где все мыслится через категорию сущности («идею»), с формой которой разум изначально связан. «Если же сознание в начале есть чисто духовная потенция, или *духовно потенциальная энергия*, то оно есть прежде всего есть *известная совокупность потенциальных идей, потенций духа и мысли*, которые пробуждаются, а не вновь создаются опытом и процессом мышления. Именно на этой точке зрения стоял великий Платон...» [\[5, с. 105\]](#).

Сюда же необходимо отнести философию Шопенгауэра, в которой разум лишь отчасти

противопоставлен воле и определяется как сущность, не имеющая собственной «высшей цели». «Лишь тогда, когда интеллект перейдет меру необходимого, познание более-менее становится самоцелью. Вот почему это совершенно необычное событие... Интеллект — это фабричный рабочий, с самого начала обреченный на тяжкий труд, и требовательный господин его, воля, заставляет его работать с утра до ночи» [\[10, Т.5. с. 55\]](#).

Следует подчеркнуть, что в данной работе не ставится задача классифицировать философские концепции согласно вышеназванной типологии. Мы вынуждены ограничиться лишь наиболее явными историко-философскими примерами, используя их главным образом в иллюстративной роли. Основными фундаментальными работами, на которые опирается исследование непосредственно или в контексте их историко-философского анализа, выступают: Платон «Тимей», «Федон», «Пир» [\[2\]](#), Г. Гегель «Феноменология духа» [\[11\]](#), И. Кант «Критика чистого разума» [\[12\]](#), «Основания метафизика нравственности» [\[13\]](#), А. Шопенгауэр «Мир как воля и представление» [\[10, т. 1, 2\]](#), В. С. Соловьев «Оправдание добра» [\[8\]](#), «Критика отвлеченных начал» [Там же]. Современная исследовательская литература, посвященная проблеме природы разума, представлена работами М. Хокхаймер «Затмение разума. К критике инструментального разума» [\[1\]](#), Д. К. Деннет «Разум от начала до конца» [\[14\]](#) Концептуальная основа исследования претендует на новизну и является по преимуществу авторской (в академически допустимой для философского исследования мере).

Цель работы — определить общие основания и логику двух различных подходов в понимании разума, сопоставить их между собой и тем самым попытаться ответить на вопрос: есть ли общие основания для того, чтобы рассматривать «сущностную» модель понимания разума в качестве полноценной альтернативы и антитезы «процессуальной» модели?

Структура работы подчинена названной цели и строится в соответствии с основными задачами исследования (раскрываемых в их логической последовательности в отдельных подпунктах), а именно:

- 1) Типологически определить рассматриваемые модели разума, выявив их концептуальное различие по критерию простое-сложное и по критерию наличия «высшей цели»;
- 2) Раскрыть и обосновать первый критерий «сущностной» модели, состоящий в том, что разум есть нечто простое в своей сущности;
- 3) Предваряя переход ко второму критерию «сущностной» модели, заключающимся в тезисе о том, что разум не имеет «высшей цели», рассмотреть вопрос о наличии атрибутивной связи между сущностью разума и его телеологическим характером;
- 4) Раскрыть второй критерий «сущностной» модели, обосновав тезис о том, что сущностное понимание разума не предполагает наличие у разума «высшей цели»;
- 5) Рассмотрев «процессуальную» модель разума как антитезу «сущностной» модели, выявить момент концептуальной приоритетности последней.

Методы исследования. Для классификации рассматриваемых теоретических моделей был применен типологический метод. Для выявления базовых положений каждой модели был применен метод системного анализа.

Поясним *ключевые понятия* исследования: «сложное», «простое», «структура», «сущность», «цель».

«Сложное», как подсказывает язык, означает «сложенное из много». Сложный объект — это единство, сложенное из многого. Такое единство обозначается понятием «структура». «Структура» есть единство многого, сложенное на основе всеобщих и необходимых связей. Количество входящего в структуру многого и количество объединяющих его в единство связей дает понятию «сложное» критерий сравнительной степени — «А сложнее чем Б». Все объекты, имеющие структуру, являются «сложными», хотя различаются по степени сложности.

Объект, называемый «простым», либо не имеет структуры, либо должен представлять собой качественно отличное от структуры нераздельное на многое *целое*. К «простым» объектам относятся: «ничто» — как то, что не имеет структуры, а только форму отрицательного целого, и «сущность» — как не имеющая структуры природная самотождественная форма целого или «идея» в *платоновском смысле*.

«Цель» — это значение, которое придается объекту для организации разумной структуры. В выражении «объект *полагается* целью» сам язык подсказывает, что объекту делегируется *значение* цели от того, что является целью в действительности. Таковой *действительной* целью выступает организованная разумная структура. В роли объекта, которому делегируется значение цели, выступает элемент, которого недостает для организации разумной структуры. В этом случае значение недостающего объекта равняется значению организуемой разумной структуры и ему делегируется вся ее значимость, воплощенная в образе цели. Естественные потребности человека не сопряжены с понятием «цель», так как предустановлены природой, но способ их удовлетворения связан со структурообразующей деятельностью разума и поэтому является целеполагающим. Таким образом, цель — это *незавершенная* в организации разумная структура, ибо завершенная в организации разумная структура перестает быть целью разума.

Итак, базовые положения «сущностной» и «процессуальной» моделей разума сводятся к следующему. В «сущностной» модели разум, во-первых, сущностно прост, во-вторых, является самотождественной формой, не имеющей собственной цели. В «процессуальной» модели, напротив, разум континуально сложен и является проективным процессом, обусловленным наличием у разума собственной цели.

Первое положение «сущностной» модели разума — «разум в сущности прост»

Соотнесем первое положение «сущностной» модели – «разум в сущности прост» – со спецификой разумного познания, поставив вопрос: каким образом разум, взятый во всех его проявлениях, может быть мыслим в качестве *сущностно простого*?

Задача познавательной способности неразумной жизни выражается одним словом — выживание. Дискретную простоту процесса биологического выживания можно свести к положению «быть или не быть». Соответственно, задача познания имеет здесь функционально *простой* смысл — ориентирует ли познание живое существо или нет. Теоретические вопросы, раскрывающие структурную сложность неразумного познания «что есть познание?», «как оно устроено?», вторичны относительно витальной эффективности познания и имеют смысл только постфактум. Не будь познание эффективно, то не было бы смысла анализировать его структурную сложность. То есть неразумное познание является простым по его функциональному смыслу, представляя собой эффективное средство для выживания, но никак не самоцель.

Переходя к специфике познания разумного, примем его гносеологическую организацию в качестве отлаженной эволюцией готовой системы, которая полностью сформировалась и совершенно не нуждается ни в каких морфологических изменениях. Действительно, имманентное взаимопроникновение чувственного, логического, символического, спекулятивного структурирует разум как гармонически настроенное и крайне эффективное познавательное целое, в котором, по всей видимости, нет особенного смысла выделять что-то одно как «наиболее разумное» и определяющее разумность. Исходя из этого посыла, специфика разумного познания, в сравнении с познанием неразумным, будет определяться не структурными, но *внешними* отличиями (под «внешними» отличиями мы понимаем все те особенности, объяснение которых не нуждается в анализе структуры). Обозначим эти внешние отличия.

Во-первых, разум, взятый в наблюдаемых проявлениях его организации и деятельности, есть сравнительно более *сложная* структура, нежели познавательные способности и деятельные акты неразумной жизни.

Во-вторых, деятельность разума имеет *телеологический* характер, в корне отличающий ее от деятельности неразумных существ: природа не может иметь целей, а разум, напротив, является целеполагающим.

В-третьих, разумное познание характеризуется *поступательным* движением, которое выражено процессом накопления и оптимизации рационального опыта.

Первым внешним отличием разума от познания неразумного выступает сравнительная *структурная сложность* разума. Разум сложен — и это самоочевидно. Но поставим вопрос: какова степень этой сложности? Сложен ли разум в *сравнительной* степени относительно познания, разумом не обладающим, или разум характеризуется некоей несопоставимой сверхсложностью, в корне отличающей саму его природу? Невзирая на то, что разумная жизнь обладает рядом известных превосходств, ответ все же заключается в том, что разум сложен лишь в *сравнительной* степени. Основания для такого ответа состоят в следующем.

Во-первых, у нас нет эталона для определения такой степени сложности познания, при которой сопоставление видов познания становится невозможным. Даже если допустить, что разница в сложности несопоставима, то эту разницу нельзя будет подтвердить сопоставлением, ибо степень сложности этих объектов несопоставима по сделанному допущению. Поэтому, поднимая вопрос о различии разумного познания от неразумного, следует исходить из *сравнительной* сложности первого и вообще не ставить вопрос о несравненной степени сложности как некорректный.

Во-вторых, очевидной является только *структурная* сложность разума, то есть то, что можно *сравнить* со структурами неразумной жизни. Попытка же придать проявлениям разума особый качественный статус, допустим, некой богоподобности, имеет умозрительный характер и не связана с очевидностью.

В-третьих, если отказаться от положения, что разум сложен лишь в сравнительной степени, то необходимо *противопоставить* разумную жизнь всей остальной жизни. Это означало бы, что вся наша деятельность отчуждается от витальной необходимости и оказывается невитальным следствием сложности разума. Напротив, очевидностью обладает утверждение, что разум и его деятельность представляют высокоорганизованную жизнь, то есть *сравнительную* степень организации жизни, а не противопоставлены последней.

Итак, первым внешним отличием разумного познания является именно *сравнительная* сложность разума во всех ее проявлениях. Основание для данного вывода коренится не в анализе структурных проявлений разума, а в особенности последнего как познания, направленном на все просто потому, что познавательные способности неразумной жизни, направленные лишь на некоторое, сравнительно более ограничены.

Но если разум характеризуется сравнительной сложностью, то на равных основаниях он может характеризоваться и сравнительной простотой, поскольку сравнительная характеристика относительна и зависит от точки отчета. Для того чтобы охарактеризовать разум как нечто сравнительно сложное, необходим критерий — абсолютно сложное, но таковой, очевидно, столь сложен, что *не может быть дан разуму*, во всяком случае, у нас нет критерия абсолютно сложного. Соответственно, разум должен полагаться как сравнительно простое, ибо абсолютный критерий простого известен — это сущность.

Переход от сравнительной степени простого к сущностно простому заключается в следующем. Максимально абстрактное представление о разуме базируется на отличительной особенности последнего — познавать все. Понятие «все» мыслится в этой особенности как ничем неограниченное и не имеющее сравнительной степени, ибо положение «относительное познание всего» включает противоречие. Смысл «познавать все», следовательно, не может иметь относительной формы и безусловен, а атрибут безусловного может иметь только сущность. Это значит, что характеризующий разум смысл «познавать все» является не только особенностью, но и сущностью разума. Сущность же есть простое по определению. Таким образом, разум прост в своей сущности — «познавать все».

Итак, понимание разума как познания, направленного на все, характеризуется тем, что:

во-первых, не требует апелляции к анализу структурной сложности как самого разума, так и его проявлений;

во-вторых, исходит из соединения двух простых смыслов — функционального смысла «познание» и безотносительного смысла «все»;

в-третьих, соотносит разум с сущностью — то есть с простой бесструктурной формой.

Отсюда вытекает, что разум может мыслиться как нечто *простое* в его самотождественности, каковым он представлен в «сущностной» его модели. Разум — это самотождественный смысл «познавать все».

Данное понимание отделяет разум от познавательной активности неразумной жизни уже не сравнительно — в явлениях, а в сущности, то есть в исходном смысле, раскрывающим суть всеобъемлющего познания в простом положении «познавать все». Простота этого положения состоит, помимо сказанного, в его дискретности, так как познавать можно либо все, либо не все (но лишь некоторое). Не будь между разумным познанием и неразумным этого сущностного, а не структурного «водораздела», то, как минимум, нельзя было бы вести речь о двух других внешних отличиях разума — о телеологическом и поступательном характере разумного познания, что будет показано при анализе этих отличий.

Переход от сущностной простоты разума к его телеологическому характеру

Прежде чем рассмотреть второе отличие «сущностной» и «процессуальной» моделей, заключающееся в проблеме наличия у разума «высшей цели», требуется выявить связь между двумя внешними отличиями разума: сравнительной сложностью и процессом

целеполагания. Это необходимо для того, чтобы ответить на вопрос: можно ли определить процесс целеполагания в качестве *атрибута* сущности разума?

Человек, существуя как сложная структура внутри сложной структуры, коей являются природа и культура, должен быть *крайне избирателен*. Возможность ошибки, грозящей разрушить сложную, а значит весьма уязвимую структурную организацию человеческой жизни, таится во всем. Чтобы избежать ошибок, необходимо осуществлять искусственный отбор. Чтобы осуществлять искусственный отбор, необходимо целеполагать. Уже сама по себе избирательность, как она присутствует у животных, предполагает форму цели — «это не нужно, а нужно это». Характеризующий же разумную жизнь искусственный отбор осуществляется не из многого, но из *всего вообще*, а значит причинные связи между различными элементами деятельности могут быть организованы крайне нелинейно. Такая причинная нелинейность требует цели в качестве отдельного представления, связывающего все в одно, что и позволяет *моделировать* цель — «что именно нужно». Кроме того, каждый элемент в создаваемой разумом сложной структуре действий неслучаен. Определенность каждого элемента требует крайней избирательности в отборе из всего, что невозможно без четкого представления о цели как модели относительно которой осуществляется отбор. Таким образом, разум логически не может не быть телеологичен, и эта целеполагающая природа разума проистекает, как кажется, из *сложности* самого разума, имеющим дело со всем, а не только с некоторым.

Итак, у нас имеется общее основание для того, чтобы теоретически принять положение, что телеологический характер разума проистекает из факта сложности разума. Формализуем этот вывод в утверждении «*сложное определяет цель*», где понятие «сложное» (согласно данному выше определению) синонимично понятию «структура».

Утверждение «коль скоро разум — это структурно *сложный* объект, то он должен иметь *цель*» кажется логичным. Дополнительно поясним это, обратившись к аналогии. Сложность устройства часов необходима для организации жизнедеятельности человека, что и является целью их создания. На основании структурной сложности как часов, так и жизнедеятельности человека делается заключение о необходимости существования у сложного цели. Соответственно этой аналогии, если разум устроен сложно, то его деятельность должна быть целесообразна.

Однако такой переход от сложности к цели не вполне корректен, так как цель, благодаря которой сложное создано, предшествует сложности предмета и определяет ее. Кроме того, можно возразить, что природа полна сложно структурированных объектов, но они, как и сама природа, не имеют целей.

Поставленный вопрос о переходе от сложности к цели обращает нас к «доказательству через целесообразность» Фомы Аквинского, которое гласит: если объект дан как структурно сложный, то должна быть цель, позволяющая организовать многое в одно [\[15, с. 69\]](#). А поскольку цель есть нечто мыслимое, то должен быть тот, кто ее мыслит. «Природа сложна, следовательно, должен быть Бог». К целесообразности здесь, как кажется, приходят, исходя из понятия о структурно сложном. Однако в «доказательстве через целесообразность» мир представляет собой сложную структуру потому, что этому предшествовала цель, данная Богом. До божественного целеполагания мир не имел структуры и был *простым* ничто. Это означает, что *наличие цели определяет структуру* (сложное). Для верующего человека цель вложена в природу изначально, и положение, что цель определяет структуру природы, не должно вызывать у него вопросов, ибо есть тот, кто целеполагает — Бог [\[16\]](#). Однако, можно ли считать корректным положение «цель

определяет структуру», если оно не сопровождается верой в Бога в роли целевой причины?

Для науки ответ будет отрицательным. С научной точки зрения, в природе нет целей, а сама наука имеет дело только с тем, что обладает структурой, структура для нее — это единственная данность, поэтому наука не занимается проблемой первопричин возникновения структуры как таковой [17]. Философия же имеет дело и с категорией цели, и целеполагающим началом, субстратом которых выступает *человеческий разум*. Наряду со сложными (структурированными) объектами [18] философия рассматривает и простые объекты (сущности), а проблематика бытия первопричин является уделом философского знания. Поэтому адресуем вопрос исключительно к философии: можно ли считать корректным положение «цель определяет структуру (сложное)»?

В самом деле, без знания о назначении вещи нельзя заключать о существовании *создавшего* эту вещь разума. Такая вещь, взятая вне знания о ее *разумной цели*, не может признаваться частью разума. В том, что касается деятельности разума, цель выступает критерием бытия последнего, что объяснимо самой телеологичностью разума: если нечто создано разумом, то оно создано ради какой-то цели, то есть для организации какой-то разумной структуры.

Это положение согласуется с используемым определением понятия «цель», где «цель» есть значение, которое придается объекту для организации разумной структуры. Разум организует структуру, действуя целеполагающе, ибо организовать структуру и является его действительной целью. Отдельное действие разума перестает быть актуально целеполагающим тогда, когда цель достигнута, то есть, когда создаваемая структура организована полностью. Положение «цель определяет структуру» будет корректным, лишь при условии, что структура не определена окончательно и нуждается в продолжении деятельности разума. Таким образом, утверждение «цель определяет структуру» корректно, но только в отношении к актуально незавершенной деятельности разума.

Итак, в вопросе о причинной связи между сложностью разума и его телеологическим характером имеются основания для двух, во-первых, *противоположных*, а, во-вторых, *не универсальных* положений: «сложность разума определяет существование у него цели» и «существовании у разума цели определяет его сложность». Прямое соединение обоих положений приводит к непротиворечивому выводу: феномен цели немислим без сложности разума, а сложность разума немислива без феномена цели. Это значит, что ни сложность разума, ни цель не является определяющим элементом. И то, и другое само должно определяться тем, что не является ни сложной структурой, ни целью, но чем-то бесструктурным и не имеющим цели, а таковым может быть только простая форма — сущность.

Сущность разума, согласно «сущностной» модели, есть всеобъемлющее познание. Проверим, будет ли возможен процесс целеполагания, если исходить не из всеобъемлющего познания (сущности), а из познания ограниченного?

Ограничим познание в предельной степени, а именно до двух положений: 1 и 0. В данном случае ни один из этих элементов не может стать целью, ибо для этого нет никакой информации. Теперь наделим это дискретное отношение значимой информацией, например, «быть или не быть». Такое положение также не может породить форму цели по той же самой причине. Но это положение витально значимо и не предполагает ситуации буриданова осла. Чтобы «быть» возымело форму цели,

необходима всеобъемлющая структура, которая принудительно делегирует познанию цель «быть». Такой структурой является природа, то есть «все», а биологическая жизнь, без преувеличения, есть ничто иное как следствие всего [19]. Поэтому причиной даже простейшей телеологической формы, которая даже называется «целью» лишь условно, является *связь со всем*.

В самом деле, что заставляет *любую* структуру «быть» или «сохранять саму себя» как некоторое постоянство организации? То, что эту структуру и образовало, - *все*, сама природа. Если бы природа не представляла собой всеобъемлющее начало, являя лишь какие-то его обрывки, как в случае с 1 и 0, то в природе не было бы даже условного целеполагания «быть», которое мы невольно допускаем, говоря, например, «цель животного — выжить (быть)». Однако в природе нет целей как таковых, они исходят только от разума. Чтобы цель возникла, разум, как и природа, должен представлять «все», но представлять не структурно, а в себе — через *сущность* разума как познания, направленного на все.

Итак, условием возникновения формы «цели» является всеобъемлющая структура природы, детерминирующая направленность изменений. По прямой аналогии с этим, условием создания цели как таковой (у человека) выступает всеобъемлющее познание, так как в противном случае для возникновения формы цели не хватило бы информации, и действие было бы спонтанным, а не целеполагающим.

Отсюда следует, что сущность разума и его телеологический характер образуют *отношение тождества*. «Познавать все» и «создавать цель» *есть одно и то же*: цель немыслима без разума, а разум немыслим без цели. Ограниченные рамки статьи не позволяют пояснить данное положение более развернуто и разносторонне, в данный момент мы вынуждены оставить его открытым для дополнительной аргументации, — сейчас нам важно прочертить пунктирной линией логику «сущностной» модели разума в этом вопросе.

А логика эта такова: связь между сущностной простотой разума и его телеологическим характером определяется как предельно *простая*, поскольку дана в простой форме тождества. В общем виде эта связь состоит в следующем. Сущность разума есть «познание всего». «Познание всего» есть необходимое условие для возникновения цели как формы. Любая цель разума — это организация разумных структур. И если разум обладает сущностной возможностью моделировать структуры из всего, а не из некоторого, то целью разума может быть все. Если целью разума может быть все, то разум не может не быть «познанием всего», что и является сущностью разума. $A = A$. Сущность разума и его телеологический характер тождественны. Следовательно, телеологический характер разума можно рассматривать как необходимый *атрибут* сущности разума.

Второе положение «сущностной» модели разума — «разум не имеет «высшей цели»»

Очевидно, что разумное познание являет собой поступательный процесс накопления и оптимизации рационального опыта, развивающийся как в индивидуальной сфере (становление личности), так и в социальной (культура). Расхождение позиций относительно того, чем обусловлен этот процесс, представляет второе основное отличие «процессуальной» и «сущностной» моделей разума. Либо, по логике «процессуальной» модели, причиной поступательного движения разума является «высшая цель» разума. Либо, с позиции «сущностной» модели, разум не имеет собственной «высшей цели», и названное поступательное движение проистекает из самой сущности разума и является

е е *атрибутом*. Сравнение обоих подходов, при котором исключалась бы апелляция к структурному анализу, может апеллировать только к внешне очевидному. Поэтому поставим вопрос: какая из двух обозначенных позиций представляется более «очевидной» [\[20, с. 42\]](#)? И здесь логика «процессуальной» модели сразу сталкивается со следующими трудностями.

Во-первых, из очевидности факта развития разумного познания *автоматически* не следует, что действует именно «высшая цель» разума как самостоятельная причина, а не что-то иное. Так, по аналогии, из очевидного факта стремления живого к продолжению жизни автоматически не следует некая «высшая цель», допустим, обретение бессмертия. И хотя человек может аргументировать свое стремление к жизни подобным образом (религиозная философия), ясно, что обретение бессмертия как причина не вытекает из воли к жизни автоматически, так как здесь имеют место иные причины.

Во-вторых, из факта поступательного движения разума нельзя заключить о том, что разум накладывает на человека необходимость действовать согласно некой «высшей цели». В противном случае такого рода цель должна представлять особую необходимость, отличную от уже существующей в природе необходимости, то есть «высшая цель» разума должна быть сверхприродна. А так как цели, которые ставит перед собой разум, согласуются им лишь с природной необходимостью, то у нас не оказывается никакого опыта относительно постановки неких сверхприродных целей (даже религиозная цель обретения «вечной жизни» витальна, ибо цель здесь все-таки «жизнь»). Следовательно, «высшая цель» либо назначается со стороны не человеческого разума (например, Богом или «абсолютной идеей» Гегеля), либо не может иметь *формы цели*, так как человеческий разум формирует все свои цели исходя из *известной ему* необходимости. Это условие и делает цели разумными. Ведь если человек ставит цели, согласуясь с некой неизвестной ему необходимостью, то его действия будут характеризоваться как безумные.

В-третьих, факт развития разумного познания объективирует лишь причинность в действиях разума, но не цель. Накапливать и оптимизировать опыт разумно. Однако разумность «высшей цели» в силу того, что она никогда не была достигнута, не является очевидной. Соответственно, такая цель не имеет основания считаться целью *разума*, а ее манифестация в статусе некой «высшей цели» дается как аппроксимация «из будущего» и полностью спекулятивна.

Приведенные аргументы показывают, что выражающая позицию «процессуальной» модели связь между поступательным движением разума и «высшей целью» является как минимум неочевидной. Такой вывод контрастирует с тем, что имеется возможность опереться на бесспорные основания, коими выступают сравнительная сложность разума и его телеологичность, и с тем прийти к более очевидным положениям, отражающим уже позицию «сущностной» модели.

Действительно, мы видим, что разнообразная деятельность разума обусловлена целями, однако – и это не преувеличение – мы не знаем ничего конкретного о «высшей цели» осуществляющего эту деятельность разума. Можно ли тогда сказать, что если разум не имеет собственной «высшей цели», то его бытие и деятельность становятся сомнительными? Конечно, нет. Только разум устанавливает цели, а ему ничто не может устанавливать цель. В естественной природе нет целей, они есть лишь у разума. Разум просто целеполагает *все*, в том числе и самого себя или, иначе говоря, назначает цели для самого себя. Вопрос же о «высшей цели» состоит как раз в том — «с какой целью разум целеполагает сам себя?».

Но для ответа на этот вопрос нет определенных оснований. Бытие «высшей цели» нельзя вывести из телеологического характера разума, откуда и проистекают все цели. Разум просто целеполагает сам себя в своей деятельности, аналогично тому, например, как жизнь «целеполагает» саму себя посредством инстинктов. Если живое существо перестанет бороться за жизнь — оно погибнет. То же и с разумом. Цель разума — целеполагать самого себя, на том основании, что, если разумное существо перестанет действовать разумно, оно перестанет быть разумным.

«Целеполагать самого себя» означает, что разум должен сам назначать себе цели — действовать, исходя из имеющегося знания и развивая его. Поэтому причиной движения от «меньшей» разумности к «большей» является обычное целеполагание разумом самого себя или, говоря проще, *назначение разумом разумных целей*. С формальной стороны такое самоустановление идентично самоустановлению биологической жизни (что и является пружиной ее эволюции) с той лишь разницей, что разум телеологичен, и его самоустановление имеет качество *целеполагания* самого себя.

Естественно, что сказанное сразу сталкивается с возражением: легко утверждать «разум должен назначать себе цели разумно», но что значит «разумно», в чем состоят критерии «разумности»? Сам этот вопрос подразумевает ответ, основывающийся на апелляции к гносеологической структуре разума. Но такая апелляция невозможна в «сущностной» модели. Ответ на возражение должен исходить из положения, что сущность разума «познавать все» и его телеологический характер есть одно и то же.

Поэтому поставим вопрос: возможен ли разум, если он не ставит цели? Ответ будет отрицательным. Излишне даже аргументировать, что без формы цели всякая структуротворческая деятельность разума автоматически останавливается. Бесспорно, разум не может не назначать цели. Но почему? Потому что это разумно, ибо без целей разум перестает быть самим собой. Но может ли разум назначать себе цели *неразумно*? Может, хотя и не должен, так как очевидно, что при этом возникает угроза безумия, то есть того, что разум будет потерян, перестав быть самим собой.

«Перестанет быть самим собой» означает «не будет тождественным самому себе», «утратит самотождественность», а сущность самотождественна по определению. Поэтому положение «разум должен назначать себе цели разумно» не нуждается в апелляции к структурным критериям. Сущность самотождественна и защищает этим саму себя. Структурные же критерии, например «всеобщность» и «необходимость», не имеют в себе подобной опоры, но требуют, как, допустим, у Декарта, бытия Бога [\[14, с. 438\]](#) или, что и имеет место в «процессуальной» модели, наличия «высшей цели» разума, о чем речь будет ниже.

Таким образом, поступательное движение разума вытекает только из его телеологического характера и не определяется некой «высшей целью». А поскольку телеологический характер разума и его сущность тождественны, то феномен накопления и оптимизации разумного опыта является прямым следствием *сущности* разума как познания, направленного на все. Тем самым поступательный характер разума можно определить как *атрибут* сущности разума «познавать все».

Приоритет «сущностной» модели разума над «процессуальной»

Конечно, с теоретической стороны ничто не запрещает связать поступательное движение разума с «высшей целью», но таковая, будь то «абсолютный дух» Гегеля [\[21, с. 136\]](#), «победа над природой» в религиозно-позитивистской доктрине Н. Федорова [\[22, с. 160\]](#),

«богочеловечество» В. С. Соловьева [\[23, с. 22\]](#), суть аппроксимации логической, рассудочной или нравственной сторон бытия разума.

В чем же состоит основание такого рода аппроксимации «высшей цели», если последнюю нельзя соотнести с очевидностью? В том, что разум рассматривается *структурно*. В «процессуальной» модели статус *определяющего разум* начала придается одной структуре, такой как логика (Гегель), опыт (позитивизм), нравственность (Кант, философия всеединства). И раз устанавливается *определяющая* разум структура, то это означает ничто иное как то, что *структура определяет разум*. А если «структура определяет разум», то это буквально означает, что сам разум есть структура и не более того. Какое значение имеет утверждение, что объект есть только структура? То, что объект — это процесс взаимодействия самых разных структур — от микроструктур до умозрительной сверхструктуры, дело только в масштабе. Как характеризовать такой объект? Как континуально сложный. Соответственно, разум — есть континуально *сложный* объект, как он и представлен в «процессуальной» модели.

И если, как сказано выше, власть придается отдельной структуре, то каким образом последняя может определять всю сложность разума — все остальные структуры? Только через образование сверхструктуры, а именно «высшей цели» как единой структуры всех структурных проявлений разума. Действительно, исходя из определения понятия «цель», понятие «высшая цель» разума должно быть определено как значение, которое придается некому смыслу для структурной организации *всех* проявлений разума. «Высшая цель» разума, поэтому, должна мыслиться как *сверхструктура* — то, что объединяет собой все структурные проявления разума.

Бытие «высшей цели» и сложность разума в логике «процессуальной» модели не мыслимы одно без другого. Если есть структурная сложность, то должна быть сверхструктура («высшая цель»), и если есть сверхструктура («высшая цель»), то должна быть структурная сложность. Так, например, философия Канта, раскрывая структурную сложность разума, приходит к сверхструктуре («высшей цели») разума в виде нравственных абсолютов [\[24, с. 16\]](#). И обратно: предустановленное представление о «высшей цели» разума (сверхструктуре) в виде нравственных абсолютов автоматически определяет разум как структурно сложный феномен. Ведь «большая» структура есть единство «малых».

Здесь, казалось бы, можно возразить, что нравственный абсолют у Канта, допустим, «свобода» – это ноумен, а не структура [\[12, с. 304-305\]](#). Однако, свобода как ноумен и есть «высшая цель». Бытие «высшей цели» или, в терминологии Канта — ноумена, не очевидно, не выводиться из опыта и интеллигибельно [\[13, с. 93\]](#). Ноумен поэтому есть аппроксимация одной отдельно взятой структуры (автономия воли) в сверхструктуру (трансцендентальная идея свободы), которая как «высшая цель» определяет нравственный «идеал царства целей».

Речь здесь идет не о критике «процессуальной» модели, а лишь о ее логике и специфике. Вместе с тем не будет преувеличением сказать, что из связи природы разума с формой структуры ускользает само существование разума.

Из структурного понимания разума можно получить только *процесс* — «то, что всегда становится и никогда не существует». Чем становится? «Высшей целью». Почему никогда не существует? Потому что существование того, что, казалось бы, должно было придать этому процессу смысл, а именно «высшая цель» не существует как факт и, главное, не переходит в другое качество, иное структуре, но остается лишь структурой. Несмотря на

то, что в «процессуальной» модели содержанию «высшей цели» на словах придается *не структурное* значение, а статус неделимого целого, например, «ноумена», «абсолютного духа», «всеединства», но в действительности переход от структуры к сущности не совершается. «Высшая цель» остается лишь властью над разумом одной из его структур, доведенной до максимума.

Однако, что особенно важно, само показанное стремление «процессуальной» модели представить сверхструктуру «высшей цели» в качестве простого — *сущности* — говорит о многом. Что заставляет приписывать сверхструктуре характер сущности?

Структурное понимание разума сводится к процессу взаимодействия структур. Но разум как процесс должен иметь смысл, иначе процесс перестает быть разумным. А если процесс бессмыслен и неразумен, то из понимания ускользает само существование разума. Чтобы процесс был разумным, он должен иметь *разумный смысл*. Для этого «высшая цель» должна быть не структурой, а смыслом. Что есть «смысл»? Смысл — это не связь элементов внутри структуры, а *выход* из нее как *связь всего со всем*.

Природа не является *связью* всего со всем, — природа есть «*все*». Познание же есть *связь* разума и природы. Познавая все, разум осуществляет связь всего (всеобъемлимость) со всем (природой). Будучи связью всего со всем, разум получает искомый сущностный смысл, определяемый как «познавать все». А поскольку природа существует только как «*все*», а не некоторое, то через когнитивную причастность всей природе, разум обретает не только смысл, но и самобытное существование (самобытие). То есть разум имеет смысл и существует при том условии, что он не структура, а иное ей — сущность. В противном случае, не имея ни разумного смысла, ни самобытного существования, разум оказывается неразумным процессом, «тем, что всегда становится, но никогда не существует».

Такова логика, которая, на наш взгляд, объясняет то, почему сверхструктуры «процессуальной» модели, такие как «ноумен», «абсолютный дух», «всеединство» манифестируются в качестве сущности, не будучи ей. Но может быть, эти сверхструктуры не только манифестируются, а действительно полагаются в качестве сущности? Ответить, почему это все-таки не так, нетрудно. Сущность не имеет цели. Факт же того, что у соответствующих мыслителей именно «высшая цель» выступает непосредственным мотивом и концептуальным центром их философии, не требует пояснения.

То, что «высшая цель» разума в «процессуальной» модели должна быть сущностью, а не структурой, подтверждается еще и тем фактом, что по достижению «высшей цели» структура должна *переродиться* в сущность. Так, например, у Гегеля, конечный дух проходит процесс перевоплощения «в дух абсолютный», в «осознающую себя абсолютную идею» [\[21, с. 135\]](#), у В. С. Соловьева по достижении «истинного всеединства» человек перерождается в сущность — «богочеловека» [\[8, с. 271-273\]](#). Способна ли вообще структура переродиться в сущность, а также правомерно ли аппроксимировать такую возможность «из будущего» — вопросы отдельного исследования.

Сейчас нам важно зафиксировать положение, что «процессуальная» модель, невзирая на свое концептуальное отличие, сводится к логике «сущностной» модели в том, что разум должен быть сущностью. Без этого условия разум, во-первых, являясь лишь континуальным потоком сложного, утрачивает смысл и существование. Во-вторых, в «процессуальной» модели «высшая цель», путем перерождения в сущность, должна быть достигнута и снята, что подтверждает приоритет «сущностной» модели, где бытие разума не имеет цели.

Таким образом, в своих проективных посылах «процессуальная» модель приходит к логике «сущностной» модели, а именно: «разум должен пониматься как сущность, и она не может иметь цели». В этом смысле «процессуальная» модель является модификацией «сущностной» модели, что само по себе говорит о концептуальной приоритетности последней.

Заключение

В исследовании раскрывается и обосновывается тезис «сущностной» модели разума о том, что разум может быть мыслим в качестве самобытной природной сущности, определяемой как «познание всего». В ходе исследования была сделана попытка обосновать положение, что внешние отличия разума — самотождественность, телеологичность, поступательность — логически вытекают из бытия природной сущности разума в качестве ее атрибутов и немыслимы без нее. Через связь сущности разума с ее атрибутами показывается, что определение разума в качестве сущности простого и не имеющего «высшей цели» является *вполне допустимым положением*, а модель разума, исходящая из примата сущности, является *вполне конструктивным концептом*. Напротив, «процессуальная» модель разума, определяющая последний в качестве континуально сложной структуры и процесса достижения «высшей цели», основывается, с нашей точки зрения, на ряде неочевидных положений, которые отсутствуют в «сущностной» модели. Более того, так как процесс самораскрытия разума предстает в «процессуальной» модели как проективно конечный, то в своих итоговых посылах «процессуальная» модель совпадает с исходными положениями «сущностной» модели, что позволяет говорить о концептуальном приоритете последней.

Отдельная структура, будучи продуктом и итогом процесса модификации, всегда открыта для модификаций. В этом смысле структура является процессом, основанным на изменчивости и предполагающим изменчивость. В данном контексте разум может отличаться лишь тем, что изменчивость эта должна подчиняться некой «высшей цели». Соответственно, «процессуальная» модель разума, исходя из положения о примате структуры, невольно открывает дорогу, во-первых, для евгенических модификаций человека и его разума, а, во-вторых, для аппроксимации «высшей цели», которая и должна определять бытие человека. Оба названных положения не могут не столкнуться с серьезной философской критикой. Первое имеет свою оппозицию в современной биоэтике. Второе, через философию Ницше, активно оппонируется в философии постмодерна, чью критику можно нередко свести к констатации, что допущение у разума «высшей цели» является, так сказать, «архаичным» концептом. Разделяя в целом названное критическое отношение, мы попытались обосновать его несколько иначе, противопоставив «процессуальному» концепту разума «сущностный», основанный, прежде всего, на переосмыслении в новом контексте тех идей о природе разума, которые заложены в философии Платона и Шопенгауэра.

Естественно, выводы, относящиеся к столь фундаментальному вопросу, каким является понимание разума в его сущности, не могут претендовать на однозначность. Хотя работа целиком посвящена данному вопросу, все же ее мотив лежит в сфере проблематики, которую условно можно назвать «биоэтической» – смещающей понимание природы разума от структурно-инструментальной «парадигмы» к сущностной. Результаты исследования призваны не сколько дать ответы, сколько вернуться к весьма полемичному вопросу о сущности разумного познания в новом контексте: лежит ли в основе разума нечто природно-сущностное — то, что не должно и не может быть трансформировано наукой, и то, что принципиально неподдельно для искусственного интеллекта? Проблема эта, являясь философской, требует, в первую очередь,

переосмысления имеющихся философских моделей разума, частной попыткой чего и выступает данная работа. Основной же посыл исследования заключается в примате сущности человека и его разума перед идеями, в которой таковая не предполагается, что автоматически допускает возможность структурной трансформации человеческой природы. В этом смысле проистекающий из результатов исследования вывод состоит в следующем: если природа разума в ее сущности представляет собой нечто простое и не имеющее цели, то и модифицировать в ней нечего и незачем.

Библиография

1. Хокхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. М.: Канон, 2011. 224 с.
2. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. М.: Альфа книга, 2016. 1311 с.
3. Асмус В.Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1999. 400 с.
4. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М.: Терра, 2000. Т. 2. 512 с.
5. Грот Н.Я. Очерк философии Платона. М.: Юрайт, 2021. 112 с.
6. Разин А.В. Методология Канта и Гегеля в свете научных методов познания // Философия и общество. 2023. № 4 (109). С. 104-124.
7. Гусев С. С. Контуры разума // Человек. 2010. № 2. С. 3-19.
8. Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1998. Т. 2. 868 с.
9. Закревский В. Э. Экзистенциальный гуманизм. Критика экзистенциального разума. М.: РУСАЙНС, 2019. 190 с.
10. Шопенгауэр А. Сочинения в шести томах. М.: Терра, 2001. Т. 1. 495 с.; Т. 2. 554 с.; Т. 5. 528 с.
11. Гегель Г.Ф.В. Феноменология духа. М.: АСТ, 2021. 768 с.
12. Кант И. Критика чистого разума. М.: Академический проект, 2020. 567 с.
13. Кант И. Основы метафизики нравственности. М.: Аст, 2023. 384 с.
14. Деннет Д.К. Разум от начала до конца. М.: Эксмо, 2021. 527 с.
15. Фома Аквинский. Сумма теологии. М.: Аст, 2019. 320 с.
16. Чарыгин О. В., Недеина Д. А., Мезенцев И. В. Концепция Бога как созерцателя: космологические, антропологические и этико-сотеариологические аспекты // Философская мысль. 2025. № 1. С. 67-93.
17. Рузавин Г. И. Проблема простого и сложного в эволюции науки // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 102-104.
18. Думов А. В. Понятие сложность в философских контекстах: семантическая и прагматическая специфика // Вестник Кемеровского государственного университета. 2022. Т. 5. № 4 (20). С. 329-337.
19. Яхнин Е. Д. Проблема целеполагания // Вопросы философии. 2020. № 5. С. 5-11.
20. Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М.: УРСС, 2010. 264 с.
21. Быкова М.Ф., Кричевский А.Ф. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М.: Наука, 1993. 171 с.
22. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Феникс, 1999. Т. 2. 540 с.
23. Соловьев В. С. Лекции по истории философии. СПб.: НСК, 2012. 123 с.
24. Судаков А. К. Категории практического разума в философии Канта // Гуманитарные ведомости ТПГУ им. Л. Н. Толстого. 2022. № 2. С. 5-24.

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Рецензируемый материал производит весьма противоречивое впечатление. Его название выглядит многообещающим, читатель сразу понимает, что здесь его ожидает не «мелкотемье», а решение действительно фундаментальной философской проблемы. Это предчувствие, однако, оправдывается лишь отчасти – объёмом материала (чуть ли не вдвое превышает объём средней журнальной статьи) и смелостью заявлений автора, в которых читается то ли оценка зрелого мастера, преодолевшего «досадные частности», над которыми бьются другие представители «философского цеха», то ли простосердечие юноши, ещё не успевшего узнать, что философские проблемы, которые, как ему кажется, он столь удачно решил, пережили множество не менее совершенных решений и, тем не менее, остаются проблемами. Прочитаем, например, следующие высказывания: «Дело разума — познавать. Как познавать — истинно или ложно? Истинно». Что нового узнаёт читатель из этой строки? Подобный стиль речи, может быть, приемлем на первом семинарском занятии по философии со студентами второго курса, но не в научной статье. Далее: «Категория «истина» вложена в разум как его природная функция». Вложена именно «категория»? Нет, подобное высказывание недопустимо даже в общении с не слишком требовательными новичками. Стиль большей части текста производит странное впечатление: автор что-то говорит, но если читатель остановится и задумается, то увидит – не сказано ничего. Например: «Всеобъемлющее познание всенаправленно...». Что это? Разумеется, если оно всё «объемлет», то в нём представлены все «направления», и никто не сможет сомневаться в «истинности» подобных высказываний, другое дело – их оценка с точки зрения уместности в научной статье. Способ работы с литературой также вызывает вопросы: «у Гегеля, достигая действительного тождества бытия и сознания, человек «перерождается» в сущность абсолютного духа». Удивительно, но дальше идёт ссылка на научную монографию, принадлежащую двум известным авторам. Позвольте усомниться, чтобы они могли сформулировать подобное высказывание. Конечно, это высказывание не закавычено, это «авторская интерпретация» текста, но зачем тогда ссылка? Уровень технической подготовки текста также невысокий, в нём осталось множество ошибок и погрешностей: «Взятое в данном контексте понятие «все» рассматривается...» («всё» – это «понятие»?); «...воспринимаясь чем-то аморфным, номинальным» (разве это синонимы?); «а homo sapiens не ищущий истину утрачивает...» (где запятые?) и т.п. Рецензент не решается утверждать, что текст лишён содержания и потому вообще не заслуживает публикации, однако, его публикация в сегодняшнем виде представляется нецелесообразной. Объём статьи может быть сокращён за счёт бессмысленных и тавтологических высказываний, следует написать внятные введение и заключение, тщательно отредактировать текст с точки зрения корректности терминологии, устранить грубые стилистические и пунктуационные ошибки.

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 в представленной статье являются основные положения «сущностной» модели разума.

В качестве методологии предметной области исследования в данной статье были использованы дескриптивный метод, метод категоризации, метод моделирования, метод сравнения, метод анализа.

Актуальность статьи не вызывает сомнения, поскольку категория разума неразрывно связана с категорией познания. Важное значение для понимания феномена разума имеют различные подходы и модели понимания этой категории. В этом контексте изучение основных положений «сущностной» модели разума представляет научный интерес в сообществе ученых.

Научная новизна исследования заключается в проведении по авторской методике исследования, направленного на изучение основных положений «сущностной» модели разума, а также подробным описанием и анализом данной модели.

Статья написана языком научного стиля с использованием в тексте исследования изложения различных позиций ученых к изучаемой проблеме, использованием терминологии, характеризующей предмет исследования, а также подробным описанием полученных результатов.

Структура статьи, к сожалению, не выдержана с учетом основных требований, предъявляемых к написанию научных статей. В структуре данного исследования можно условно выделить такие элементы, как вводная часть, основная часть, заключение и библиография.

Содержание статьи отражает ее структуру. В частности, особый интерес имеет выявленная в ходе исследования и отмеченная тенденция, «что вопросе о причинной связи между сложностью разума и его телеологическим характером имеются основания для двух, во-первых, противоположных, а, во-вторых, не универсальных положений: «сложность разума определяет существование у него цели» и «существовании у разума цели определяет его сложность». Прямое соединение обоих положений приводит к непротиворечивому выводу: феномен цели немислим без сложности разума, а сложность разума немислива без феномена цели. Это значит, что ни сложность разума, ни цель не является определяющим элементом. И то, и другое само должно определяться тем, что не является ни сложной структурой, ни целью, но чем-то бесструктурным и не имеющим цели, а таковым может быть только простая форма — сущность».

Библиография содержит 23 источника, включающих в себя отечественные периодические и непериодические издания.

В статье приводится описание различных позиций и точек зрения ученых, характеризующих различные подходы к рассмотрению феномена разума и его «сущностной» модели. В статье содержится апелляция к различным научным трудам и источникам, посвященных этой тематике, которая входит в круг научных интересов исследователей, занимающихся указанной проблематикой.

В представленном исследовании содержатся выводы, касающиеся предметной области исследования. В частности, отмечается, что «через связь сущности разума с ее атрибутами, показывается, что определение разума в качестве сущностно простого и не имеющего «высшей цели» является вполне допустимым положением, а модель разума, исходящая из примата сущности, является вполне конструктивным концептом. Напротив, «процессуальная» модель разума, определяющая последний в качестве континуально сложной структуры и процесса достижения «высшей цели», основывается, с нашей точки зрения, на ряде неочевидных положений, которые отсутствуют в «сущностной» модели. Более того, так как процесс самораскрытия разума предстает в «процессуальной» модели как проективно конечный, то в своих итоговых посылах «процессуальная» модель совпадает с исходными положениями «сущностной» модели, что позволяет говорить о концептуальном приоритете последней».

Материалы данного исследования рассчитаны на широкий круг читательской аудитории, они могут быть интересны и использованы учеными в научных целях, педагогическими работниками в образовательном процессе, философами, культурологами,

антропологами, психологами, консультантами, аналитиками и экспертами.

В качестве недостатков данного исследования следует отметить, то, что при написании научной статьи необходимо придерживаться ее примерной структуры, четко обозначив отдельными заголовками структурные элементы исследования, такие, как введение, обзор литературы или теоретический обзор, материалы, методы и методология исследования, результаты исследования, обсуждение результатов, выводы, заключение. Особое внимание хотелось бы обратить на необходимость описания обзора литературы, методологии исследования, также целесообразно было бы сформулировать более подробные выводы по проведенному исследованию, а не ограничиваться только обобщающим заключением. В качестве рекомендации, возможно, стоит пересмотреть использование в тексте слов, производных от известных научных категорий, например, таких, как «целеполагать», «целеполагающая», «целеполагающ» и т.п., хотя этот вопрос носит дискуссионный характер. Указанные недостатки не снижают высокую степень научной значимости самого исследования, однако их необходимо оперативно устранить, доработать и дополнить текст статьи. Рукопись рекомендуется отправить на доработку.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

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

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

Данная статья представляет собой философское исследование, представленное в виде научного эссе и посвященное осмыслению роли познания в деятельности человека с точки зрения определения "сущностной модели разума". Статья подготовлена в соответствии со всеми требованиями, предъявляемыми к публикациям в научных изданиях Nota Bene, она хорошо структурирована, имеет четкую и логически обоснованную структуру, в ней присутствуют тематические подзаголовки, а также обозначены ключевая целевая исследовательская установка, основные задачи и методология исследования. Теоретическая и фундаментальная база, на которую опирается автор, весьма обширна и свидетельствует о высоком уровне философской рефлексии, которая присутствует в тексте статьи. Список источников и литературы включает 24 позиции, среди которых как философские труды, так и исследовательские работы современных отечественных и зарубежных исследователей, посвященные гносеологической проблематике.

Статья посвящена исследованию сущностной модели разума, рассматривающей его как самобытную природную сущность, определяемую как «познание всего». Автор анализирует различия между сущностной и процессуальными моделями разума, подчеркивая, что разум не имеет высшей цели и является самотождественным.

В работе применены типологический метод и метод системного анализа, что позволяет четко структурировать и сравнить рассматриваемые модели. Автор эффективно использует философские концепции, опираясь на работы таких мыслителей, как Платон, Гегель и Кант, что придает исследованию глубину и обоснованность.

Актуальность темы, прежде всего, обоснована современными вызовами, связанными с развитием технологий и искусственного интеллекта, которые ставят под сомнение природу разума и его сущность. Работа поднимает важные вопросы о том, что делает человека уникальным, и о том, как научные достижения могут трансформировать понимание природы разума.

В отношении научной новизны необходимо признать, что статья предлагает достаточно оригинальный взгляд на сущность разума, акцентируя внимание на его всеобъемлющем

характере и самоидентичности. Автор смело ставит под сомнение традиционные подходы и предлагает новую интерпретацию, что делает работу значимой для философского дискурса.

Статья написана ясным и логичным языком, структура четко отражает логику изложения. Введение задает контекст, а заключение подводит итоги и делает выводы, что способствует легкому восприятию материала. Использование примеров и ссылок на классические философские тексты обогащает содержание и делает его более убедительным.

Автор корректно учитывает существующие альтернативные точки зрения, такие как процессуальная модель разума, и аргументированно опровергает их, что делает дискуссию более полной и многосторонней.

Статья будет интересна не только философам, но и специалистам в области когнитивных наук, психологии и этики, так как поднимает вопросы о сущности разума и его роли в современном мире. Работа открывает новые горизонты для дальнейших исследований и обсуждений, что делает её актуальной и полезной для широкой читательской аудитории. В заключение можно отметить, что исследование представляет собой значимый вклад в философское понимание разума и его сущности, и может быть рекомендовано к публикации без внесения каких-либо значимых исправлений.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Саяпин В.О. Роль концепта «доиндивидуального» в философии Жильбера Симондона и Бернара Стиглера // Философская мысль. 2025. № 3. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.3.73130 EDN: XWKTSU URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=73130

Роль концепта «доиндивидуального» в философии Жильбера Симондона и Бернара Стиглера

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 "Традиции и инновации"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.3.73130

EDN:

XWKTSU

Дата направления статьи в редакцию:

24-01-2025

Аннотация: Одним из очень немногих, кто с самого начала признавал важность философских работ выдающегося философа и мыслителя в области техники и технологических новшеств Жильбера Симондона (1924–1989) наряду с Жилем Делезом (1925–1995) являлся известный философ и антрополог Бернар Стиглер (1952–2020). В своих работах Стиглер не только прямо ссылается на труды этого мыслителя, но и продолжает его мысли, подобно тому, как сам Симондон вел «диалог» с Анри Бергсоном (1859–1941). Однако характер этого нового «диалога» настолько специфичен, что Стиглер ставит под сомнение статус «первой философии», который Симондон вслед за Бергсоном приписывал философии природы, понимаемой как космогенез (Бергсон) или онтогенез (Симондон). Более того, по мнению Стиглера, несмотря на то, что Симондон показал пресловутое машинное отчуждение рабочего от техники, однако культура в современности пока еще не передала машине статус «технического индивида». В этом случае в качестве конкретных методов исследования для конституирования концепта

«доиндивидуального» у Симондона и идеи изначального технологического характера этого доиндивидуального у Стиглера мы используем такие общенаучные подходы, как дескриптивный метод, метод категоризации, метод анализа, метод наблюдения, генетический метод и сравнительно-сопоставительный метод. Отсюда целью нашего исследования является не только опровержение критической оценки, высказанной Стиглером в отношении Симондона, но и для успешного понимания специфики онтогенеза попытаемся решить следующие задачи: 1) выявить философское понимание гипотезы о доиндивидуальном состоянии бытия, из которой проистекает любая фаза индивидуации (физическая, биологическая, психическая или психосоциальная) постигаемая как бытие; 2) исследовать причины, по которым Стиглер имеет основания обвинять Симондона в том, что он не до конца продумал психосоциальную (трансиндивидуальную) фазу индивидуации; 3) обсудить дополнительный шаг Стиглера, который в конечном итоге признает внутренне технологическое измерение доиндивидуального. В заключении автор статьи пришел к следующему выводу, что техника в современности является одновременно тем, что индивидуализируется как фаза индивидуации, и тем, что составляет доиндивидуальный запас психосоциальной фазы индивидуации.

Ключевые слова:

Жильбер Симондон, Бернар Стиглер, онтогенез, доиндивидуальное бытие, индивидуация, метастабильность, становление, гилеморфизм, технический объект, артефакт

Итак, теория «индивидуации» у Симондона строится прежде всего на метафизическом постулате «реализма отношений» имеющим своим предшественником Г. Башляра (1884–1962) который наряду Ж. Кангильемом (1904–1995) и Ж. Ипполитом (1907–1968) оказал существенное влияние на творчество Симондона. В этом случае этот постулат «реализм отношений» состоит в десубстанциализации индивида без его дереализации, поскольку, согласно этой теории, онтогенез индивида развивается благодаря умножению отношений, составляющих это сущее. Именно поэтому индивид не растворяется в тех отношениях, которые его формируют. Симондон полагает, что отношениям не предшествуют термины, которые они соединяют, но при этом он сохраняет идею о том, что индивид является «активным центром» отношений. Вот почему этот постулат не только придает ценность бытия отношениям до условий, которые конституируются внутри этих отношений, но который также признает ценность бытия отношений, сложившимися между двумя отношениями, где эти отношения сами по себе имеют ценность бытия. Кроме того, этот аналоговый метод построения теории применим в первую очередь к самим наукам, которые представляют собой системы более или менее стабильных отношений между экспериментально наблюдаемыми отношениями и сложными математическими отношениями. Это объясняет легкость, с которой Симондон включает научные схемы и концепции в качестве подлинных мысленных экспериментов, способных информировать или реформировать философскую мысль. В этой связи физические схемы фазовых соотношений и термодинамической метастабильности, которые, согласно Симондону, составляют гипотезу доиндивидуального состояния бытия и дают объяснение генезису всей индивидуализированной реальности. Здесь необходимо уточнить, что гипотеза доиндивидуального состояния бытия функционирует не только вопреки субстанциализму, но также и наперекор гилеморфизму западной философской традиции. Так, например, доиндивидуальное состояние сущего, по мнению Симондона, не едино и

может быть понято как нечто большее, чем единство, и нечто большее, чем тождество [\[1, с. 31\]](#).

В результате, если принять эту гипотезу, то: «Нетождественность сущего самому себе отрицает переход от одного тождества к другому путем отрицания предыдущего, ибо в сущем имеет некий потенциал, некий резерв становления и поскольку нетождественность сущего больше чем тождество, сущее как бы превосходит само себя» [\[1, с. 631\]](#). То есть доиндивидуальное состояние бытия является «реальным потенциалом», который не сводится ни к абстрактной возможности, ни к актуальной системе. Вот почему доиндивидуальное есть всегда метастабильное состояние, и поэтому любую индивидуацию можно осмысливать как систему, содержащую потенциальную энергию. Поэтому любые доиндивидуальные сущие, которые всегда находятся в метастабильном состоянии, содержат в себе несовместимые потенциалы, поскольку принадлежат разным измерениям этих сущих, его состояниям или фазам. Более того, духовное в доиндивидуальном проявляет себя не только в виде неадекватности индивида самому себе, но и является самим переживанием незавершенности индивида, которое никогда не перестает удваиваться как в прошлом, так и в будущем, как в памяти, так и в воображении. Здесь вновь обретает смысл учения о бессмертии души. И, вообще говоря, одна из самых сильных сторон в теории Симондона – наделение диад актуальностью, а именно смыслами прошлых эпох, то есть более ранними стадиями социальной индивидуации.

Очевидно, что сформированная таким образом реляционная онтология позволяет избежать апорий традиционных субстанциалистских онтологий, являющиеся все более и более непрактичными по мере развития естественных наук и которые можно считать окончательно устаревшими с появлением квантовой механики. Отсюда следует, что в этой противоположной теории субстанциализма возникающая симондонианская онтология физических, биологических, психических и психосоциальных явлений фундаментально процессуальна: фарфоровая чашка, поставленная на стол, больше не является статической реальностью. То есть она не только является результатом технического процесса трансформации керамического материала, но и ее аморфная природа означает, что, в отличие от кристалла в другом временном масштабе, она никогда не перестает развиваться, течет очень и очень медленно. Это указывает на другую характеристику теории «индивидуации»: ее нередукционистский материализм, поскольку она энергична и неотенична. Действительно, если всякая физическая индивидуация в конечном итоге приводит к рассеянию потенциалов, то жизненная индивидуация состоит из приостановки этой первоначальной физической индивидуации, во время которой энергетический обмен со средой позволяет индивиду сохранять определенные потенциалы, прежде чем он умрет и, следовательно, вернется к чисто физическому общению со своей средой. Та же логика сохранения потенциала объясняет и неотеническое возникновение психосоциальной (трансиндивидуальной) фазы индивидуации из жизненной фазы индивидуации. Здесь понятие «неотеническое» по мнению Симондона, есть нечто живое, которое постулируется как замедленное и продолжительное развитие физической фазы индивидуации.

Можно отметить, что тезис о неотеническом характере человека первоначально появился у Луи Болка (1866–1930) анатома и биолога, который действительно прославился своей теорией «фетализации человеческого тела». Согласно этой теории, развитие человеческого эмбриона парадоксальным образом будет состоять из таких замедлений, которые станут постоянными у него к концу жизни. Вот почему взрослый возраст у приматов являются лишь временным и ювенильным. Этот тезис о человеческой

неотении в последующем был подхвачен психоаналитиком Ж. Лаканом (1901–1981) американским палеонтологом, теоретиком эволюции живого Стивеном Джемсом Гулдом (1941–2002) а также Б. Стиглером. Однако эта гипотеза обобщенной неотении, на наш взгляд, не дает оперативного ключа к симондонианскому мышлению о жизни больше, чем унаследованная от Кангильема концепция «поляризации» которую Симондон расширяет до самого физического режима.

В результате общая схема индивидуации такова: независимо от того, является ли индивидуации радикальным началом физического или живого индивида или является ли она продолжением и индивидуализацией уже индивидуализированного живого индивида, она всегда состоит из фазового сдвига потенциалов в индивиде и связанной с ним средой. В этой связи индивид всегда поддерживает со средой энергетические отношения, определяющие (частичную или полную) актуализацию его потенциалов. Оригинальность этой теории индивидуации состоит в том, чтобы подчеркнуть относительность любой фазы индивидуации к порядкам величины: «В то время как потенциальная энергия (состояние более высокого порядка величины) актуализируется, материя упорядочивается и распределяется (условие более низкого порядка величины) на индивиды, структурированные на определенный уровень (средний порядок величины) развивающийся в результате опосредованного процесса усиления»^[2, p.27].

Именно в данном контексте симондонианская гипотеза доиндивидуального не только подобна гипотезе квантов в физике, но и также аналогична теории «относительности потенциальных уровней энергии». В этом случае индивидуация не исчерпывает всей доиндивидуальной реальности, то есть режим метастабильности всегда существует в индивиде и поддерживается им. Проще говоря, Симондон находит изобретательное решение, согласно которому субстанциализм становится радикально невозможным в рамках теории «квантовой физики», разработанной М. Планком (1858–1947) и должен уступить место реализму отношений. Более того, такой субстанциализм не находит место и в обновленной симондонианской теории «информационной онтологии», взявшей за отправную точку понятие «информации» из математической теории коммуникации К.Э. Шеннона (1916–2001)^[3].

Таким образом, в строгом смысле доиндивидуальное бытие обозначает онтологическую основу, которую теория «индивидуации» находит в квантовой и кибернетической реальностях. Вот почему на этом субмолекулярном уровне для Симондона нет смысла проводить различие между неорганической, органической или организованной материей. Однако недавние разработки в области нанотехнологий, несомненно, могут привести к усложнению нашего восприятия не только в процессах индивидуации, но и в оценке взаимосвязи между природой и артефактом. Поэтому в подходе Симондона всегда есть место для его обновления. Однако нет никаких сомнений, например, в том, что другой французский философ, Б. Стиглер, не имел в виду эту симондонианскую радикальную доиндивидуальность, когда утверждал изначально технологический характер доиндивидуального. Скорее Стиглер стремился очертить набор потенциалов, делающих возможной трансиндивидуальную индивидуацию человеческих сущих.

Итак, Стиглер с опорой на Симондона стремился рассматривать техносоциальную реальность в анти-антропологическом контексте и свести технику к набору средств для человеческого труда^[4]. Однако сам Симондон, напротив, рассматривал труд как часть техники, а технический прогресс – как прогресс в функционировании, который имеет свои собственные законы и несводим к любому использованию объекта человеком. Поэтому, хотя Стиглер и отдает должное Симондону, он критикует его за то, что тот

делает технику просто «фазой» культуры, где эта фаза должна включать технических сущих в форме знания и ценностей, вместо того, чтобы сделать их средством, с помощью которого психика всегда конституировалась бы как психосоциальная (трансиндивидуальная) реальность. Более того, несмотря на то, что Симондон показал пресловутое машинное отчуждение рабочего от техники, однако, по мнению Стиглера, культура в современности пока еще не передала машине статус «технического индивида». Отсюда следует, что очевидная недосказанность работы Симондона «О способе существования технических объектов» (1958)^[5] заключается в том, что в третьей и заключительной части этой работы он развивает теорию «фаз культуры», представляющую первоначальную «магическую стадию», в которой нет места для технической реальности. Другими словами, Симондон осмысливает магическую стадию как исходное место фазового сдвига, который приводит к возникновению других культурных фаз – религии и техники. В этом случае искусство – это нечто среднее между религией и техникой, которое предлагает восстановление правда, всегда несовершенное утраченного первоначального (первобытного) единства.

Вот почему за красотой этой теории «фаз культуры», которая в некоторых отношениях напоминает гегелевскую теорию «объективного разума»^[6,7] но заменяет диалектику трансдуктивным фазовым сдвигом в том смысле, который этому термину придает Симондон, что в конечном итоге и создает проблему отсутствия артефактов в рамках примитивной «магической стадии» этой теории. Тот факт, что Симондон придает понятию «технического объекта» достаточно узкое значение, чтобы сделать здесь технологию реальностью, радикально отличающейся от религии, основанной на фазовом сдвиге магического единства, а не конституирующей ту же религию. Кроме того, само понятие «технического объекта» в философский оборот впервые было введено самим Симондоном, где под техническим объектом он понимает: 1) вещь, которую можно взять с собой, что предполагает наличие у нее неких измерений, позволяющих обращаться с ней тем или иным образом; 2) объект, который истории может быть потерян, забыт, вновь найден, а именно то, что обладает некоторой автономией и индивидуальной судьбой. «Когда промышленность производит объекты, которые она выпускает на рынок, потом теряет к ним интерес, то начинается их индивидуальное существование. В общем, они как организмы, только не живые. Вот почему можно говорить об объектах»^[8, p.400].

Отсюда следует, что артефакты в широком смысле отсутствуют в зарождении симондонианской культуры, и это связано лишь в интересах естественных «ключевых моментов». Поэтому Стиглер не без оснований упрекает Симондона в предположении, что в его теории «фаз культуры», «...как и у Руссо, существует дотехническое магическое человечество: магическое единство – это действительно то, что за исключением этих ключевых моментов, еще не отделило аналитически от сути формы или, скорее, схемы, которые в качестве технических инструментов становятся съёмными объектами... <...> Таким образом, эти тезисы предполагают, что техницизм, с помощью которого Леруа-Гуран, в отличие от Симондона, определяет процесс психической и коллективной индивидуации (обычно называемый человеком) как процесс экстерииоризации, – это то, что возникает как дисбаланс и нарушение магического единства полностью в соответствии со схемой Руссо»^[4, p.333].

Вместе с тем можно отметить, что тезис Стиглера о «протезном» характере трансиндивидуального в целом может быть выведен, на наш взгляд, и из внутренней критики симондонианской мысли. Проще говоря, Симондон истолковывает, например, живого индивида субъектом в той мере, в какой он действует, воспринимает и испытывает эмоции. Как считает Симондон, есть два вида эмоций: эмоции в привычном

повседневном смысле и эмоции в смысле эмоциональной латентности, которая структурируется у отдельных живых индивидов и приводит к коллективной фазе индивидуации. «Эмоциональная латентность, – пишет Симондон, – неадекватность субъекта самому себе, несовместимость его заряда природы и его индивидулируемой реальности указывают субъекту на то, что он больше, чем индивидулируемое сущее, что он таит в себе энергию для последующей индивидуации; но такая последующая индивидуация не может происходить в сущем-субъекте; она может свершаться только через такое сущее-субъекта и через другие сущие, выступающие как трансиндивидуальный коллектив»^[1,с.236]. Другими словами, эмоциональная латентность – это начало новой структуризации, которая может стабилизироваться только в открытии коллектива. Эмоциональная латентность объясняет, какие процессы протекают как в коллективной фазе индивидуации социального субъекта, так и в индивидуации коллектива, поскольку существует трансиндивидуальная связь, или, по-другому, структурирование эмоций между внутренним и внешним. Однако действие – это индивидуация сообщества, осознанная на стороне коллектива, в то время как эмоция – это та же индивидуация социального субъекта, осознанная на стороне этого индивида. Способность к действию – это свойство сообщества, проявляющееся внешне. Поэтому, как подчеркивает Симондон: «...эмоция, не скрытая социальность или неупорядоченная индивидуальность; она – то, что в индивидулируемом сущем скрывает возможное участие в последующих индивидуациях, инкорпорирующих то, что остается в субъекте от до-индивидуальной реальности»^[1,с.236].

В этой связи Симондон также рассматривает живого индивида как целое, образованное сущим и его «грузом» доиндивидуальной реальности. В этом случае аффективность для Симондона становится «местом» этого доиндивидуального заряда, и по этой причине эмоция – это то, что может вызвать даже временную деиндивидуализацию живого индивида, поскольку его аффективный доиндивидуальный потенциал в течение жизни постоянно истощается. В дальнейшем, если этот субъект не позволяет себе погрузиться в тревогу и страдания, он может продолжить индивидуализацию своего доиндивидуального аффективного потенциала в психосоциальную (трансиндивидуальную) личность или, по-другому, социального субъекта. Симондон явно стремится к посредничеству, которое бы позволило в этом фазовом переходе индивидуации от психосоматического индивида к трансиндивидуальному субъекту уяснить то, что он называет внешним и внутренним. В результате он утверждает то, что: «...существует преимущество трансиндивидуального над индивидуальным, и это препятствует определению отношения трансцендентности или имманентности»^[2,р.304].

Именно в таком понимании Симондон остановится на идее того, что не артефакт в целом, а технический объект является опорой и посредником человеческих отношений, которые представляют собой модель трансиндивидуальности^[5,р.247-248]. Более того, он наделяет технический объект сущностью доиндивидуального бытия, содержащегося в индивиде, когда тот трансиндивидуально индивидуализирует себя. Вот почему объект, возникающий в результате технического изобретения, несет в себе нечто от сущего, которое его произвело, то есть выражает то, что меньше всего относится к здесь и сейчас. «Можно сказать, – пишет Симондон, – что в техническом сущем присутствует человеческая природа в том смысле, что слово природа может быть использовано для обозначения того, что остается изначальным, предшествующим, даже человечности, конституированной в человеке»^[5,р.248].

Необходимо подчеркнуть, что в своей книге «Истоки культуры животных» (2001)^[9]

философ Доминик Лестель (род. 1961) критикует Стиглера за то, что он снова впал в антропологический тупик, сделав технологию, свойственной человеку. В этом смысле радикализация Стиглером неантропологического характера мысли о технологии, которая отныне является конститутивной для человека в той же мере, в какой она была создана им, была бы осуществлена за счет неантропологического характера мысли о человеке как исходящем от живого. Вместе с тем рассмотрение этого вопроса Стиглером достаточно двусмысленно и вызывает совершенно иную дискуссию: дискуссию, касающуюся природы, основной проблемы философии, для которой Стиглер в конечном итоге дает новое определение доиндивидуального сущего. Поэтому оказалось, что там, где Симондон превращает технику в продолжение живого, а технический объект – простой «опорой» человеческих отношений, которые являются «моделью трансиндивидуальности», Стиглер превращает артефакт в саму основу трансиндивидуального в целом. И если Стиглер тенденциозно отождествляет теперь это «протезно» созданное трансиндивидуальное сущее с человеком, то только потому, что артефакт становится в его понимании «опорой разума», неотделимым от самого конкретного языка. Более того, этот фундаментальный жест Стиглера призван быть рефлексивным и критическим в кантовском смысле: речь идет, по крайней мере о проективных, технических условиях познания и, следовательно, обо всей философии природы, установленной тем, что «всегда уже» является человеком.

В итоге это и есть грандиозный разрыв с Симондоном: Стиглер отказывается сделать теорию познания чем-то, что будет исходить из мысли о трансиндивидуальном, которая сама проистекает из философии природы, рассматриваемой как «первая философия». В этой связи такое понимание Стиглером значимости артефакта, рассмотренное им в третьем томе «Техника и время»^[10] больше напоминает то, что М. Хайдеггер (1889–1976) наделяет *Dasein* быть единственным сущим, подвергающим сомнению свое бытие. Действительно, этот подход не является ни чисто симондонианским, ни чисто кантовским, но он пересматривает хайдеггеровское бытие-в-мире как то, что не укоренено ни в одной философии природы, но, должно быть, способно породить теорию познания, еще не предоставляя ее саму по себе. В результате Стиглеру свойственно, вопреки своему бывшему учителю Ж. Деррида (1930–1974) отказаться от хайдеггеровского *Kehre* (поворота) чтобы вернуться в осмысление «бытия и времени» и ввести туда артефактное измерение *Weltgeschichtlichkeit* (мировой историчности). Как считает Стиглер, хайдеггеровский *Dasein*, по существу, является не только протетическое, но и дополнением чего-либо без изменения качественных аспектов того, к чему оно было присоединено. Вот почему нет ничего вне того, что находится вне *Dasein*, и того, чем оно является вне себя самое. Ибо только благодаря этому оно переживает, даже не доказывая этого, свою смертность, которую оно предвидит. Кроме того, доступ *Dasein* к своему прошлому также протетичен^[11]. Именно в соответствии с таким условием *Dasein* имеет доступ или не имеет доступа к этому прошлому, как бы оно прочно было закреплено или не закреплено. Отсюда следует, что само *Dasein* может находиться или не находиться в постоянном фиксированном состоянии. То есть *Dasein* по сути своей фактично, где эта фактичность – не конечный результат, а «промежуточная инстанция». При этом фактичная реализация этических ценностей в *Dasein* выражается в решимости, стойкой приверженности выбранному историческому наследию, чуткости ко всем аспектам актуальной ситуации.

Безусловно, Стиглер может опереться и на самого Симондона, когда напоминает, что знание об индивидуации само по себе является индивидуацией знания. Но возникает вопрос, сохраняется ли эта заявленная верность Симондону, когда Стиглер приходит к выводу, что доиндивидуальное в современности можно осмысливать только как уже

«внутренне технологичное». В этом случае Стилглер пользуется тем, что Симондон обозначил как трансиндивидуальное, которое является не только той реальностью, несущей с собой индивидуализированное сущее, но и тем доиндивидуальным зарядом бытия, который используется в будущих фазах индивидуации [\[2,р.303\]](#). Здесь действительно, доиндивидуальное и трансиндивидуальное, кажется, сливаются воедино. Вот почему трансиндивидуальная фаза индивидуации никогда больше не приведет к простому индивиду. Поскольку такая эмерджентная и сложная фаза индивидуации становится возможной благодаря лишь сущему как индивидуально-доиндивидуальному ансамблю зарядов, и ведет к субъекту, для которого социальное больше не является простой ассоциированной средой, а само по себе индивидуализированной реальностью, обладающей своей собственной индивид-средой, которая «сосуществует» с ним: «В действительности сущие привязаны друг к другу в коллективе не как индивиды, а как субъекты, то есть как сущие, содержащие в себе доиндивидуальное» [\[2,р.310\]](#).

Следует обратить внимание, что если на этом согласие Стилглера – Симондону заканчивается, то нужно ли теперь утверждать, что доиндивидуальное в современности можно рассматривать не только как уже внутренне технологичное, но и трансиндивидуальное? В итоге Стилглер намеревается на этот раз превзойти Симондона, и он утверждает, что происходит вечное возвращение трансиндивидуального индивида к доиндивидуальной стадии, где трансиндивидуальное вновь становится импульсивным материалом (а не только инстинктивным). И более того, то, что составляет эту схему, является технической фазой индивидуации. В этой связи технологическая модальность незавершенности, которую с XX века называют существованием, – это то, что составляет у Стилглера психосоциальную (трансиндивидуальную) фазу индивидуации. Из чего следует, что такая технологическая незавершенность индивидуализирует перенасыщенный доиндивидуальный потенциал уже не как становление или онтогенез живого вида, а как совместная индивидуация индивида, психической и социальной группы, внутри которой она индивидуализируется, вызывая в ней процесс внутреннего резонанса, в котором также индивидуализируется некая совокупность технических элементов, проходя через технических индивидов [\[4,р.327-328\]](#).

Поэтому «вечное возвращение» и «существование»: эти два понятия не невинны, а, напротив, позволяют предположить, что Стилглер в рамках преодоления Симондона объявил себя обладателем некой решительности, «рефлексивной и критической» в кантовском смысле, и стал двигаться в противоположном направлении. Вот почему в своих работах о М. Хайдеггере и З. Фрейде (1856–1939) Стилглер скорее движется к тому, что мы называем «фундаментальной онтологией» Ф. Ницше (1844–1900) которая заменит философию природы, замкнув всю историю от доиндивидуального до трансиндивидуального. Тогда сила Стилглера заключается в том, что он может сослаться на тот факт, что сам Симондон говорил о непоследовательных фазах бытия. То есть о той уникальной фазе бытия, которая: «...может двигаться вперед с постоянно меняющимся шагом и распространяться в область неоднородности...» [\[12,с.49\]](#).

Но возникает следующий вопрос. Как сделать жизнеспособным тезис, согласно которому техника является одновременно тем, что индивидуализируется как «третья ветвь» психической и коллективной индивидуации, и тем, что составляет доиндивидуальный запас этой психической и коллективной индивидуации? В этом случае стилглеровское преодоление симондонианства можно характеризовать как новую, а не ницшеанскую глубинную социальную психологию. При этом подчеркивая, что именно к вопросу о трансиндивидуальном Симондон обращался к фигуре Заратустры. Вот почему

концептуальное развитие трансиндивидуального у Симондона является необычным. Он не использует в явном виде термин «трансиндивидуальное» для описания социальных отношений в своих ранних работах. Вместо этого он часто использует понятие «коллективная фаза индивидуации» или «групповая фаза индивидуации». Если мы возьмем экзегетический и генетический подход к понятию «трансиндивидуального» мы можем заметить, что Симондон впервые представляет это понятие как откровенное жизненное испытание на примере персонажа Заратустры, взятого из романа Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» (1883–1885)^[13].

Иначе говоря, это есть такая трансиндивидуальность, которая подрывает весь смысл жизни индивида. Есть ли у трансиндивидуального индивида с этого момента нормативный или описательный смысл? На первый взгляд можно подумать, что он имеет нормативное значение на примере Заратустры. Здесь трансиндивидуальное представлено как испытание, которое необходимо пройти, чтобы стать частью коллектива. Более того, это испытание представляет собой радикальное исключение, которое переживает незаурядный индивид, в отличие от всего социума, рассматриваемого как вульгарная и анонимная толпа. Другими словами, такое понимание Симондоном трансиндивидуального точно избегает размышлений о технологических условиях психосоциальной индивидуации и, напротив, отдает предпочтение религиозной формулировке с точки зрения имманентности и трансцендентности. «Если мы допустим, что трансиндивидуальное самоконституируется, – утверждает Симондон, – то мы увидим, что схема трансцендентности или схема имманентности отражают эту самоконституцию и только благодаря их одновременному и взаимному положению. Действительно, именно в каждый момент Самоконституирования отношения между индивидом и трансиндивидуальным определяются как те, которые выходят за пределы индивида и в то же время расширяют его»^[2, p.381].

Таким образом, стиглеровская интерпретация состоит в том, чтобы интерпретировать эту проблематику самоконституирования, выраженную Симондоном в соответствии со схемами религиозной фазы в терминах технической фазы, используя тот факт, что протезная реальность техники представляет собой именно то, что выходит за рамки индивида, расширяя его с материальной точки зрения. В этом смысле это действительно корректирующий шаг, в высшей степени верный материалистическому вдохновению теории «индивидуации». Тем не менее эта идея «онтогенеза индивида» не лишена риска идеалистических отклонений в той самой степени, в какой она замыкает неприводимое множество фазовых систем. Строго говоря, превращая технологическое развитие в единственную модальность бытия, которая предшествует существованию через свое присутствие, Стиглер тем самым устанавливает разрыв с «космическим» измерением бытия-в-мире, которое как раз и воплощает Заратустра^[2, p.288]. И именно тогда он воплощает, когда поднимается на вершину горы после смерти своего друга канатоходца.

Важно отметить, что пример Заратустры интересует Симондона более всего, поскольку он показывает то, что само испытание часто инициируется искрой незаурядного события. Для Заратустры встреча с канатоходцем является событием, которое открывает для него испытание. И такое событие подобно искре, которое подстегивает развертывание изолированного процесса конституирования трансиндивидуального. Иначе говоря, мы только с внешней точки зрения видим в трансиндивидуальном конечный термин, а в случае испытания трансиндивидуальное самоконституируется, и в некотором смысле одиночество является условием или средой этого самоконституирования. Поэтому в прохождении через одиночество, которое Симондон делает парадоксальным условием для встречи с трансиндивидуальным, мы не можем не обнаружить резонанс с другим,

уже вызванным одиночным опытом, а именно опытом тревоги. Эти два опыта одиночества, тем не менее, настолько противоположны, что они позволяют нам видеть тревогу как перевернутое отражение испытания трансиндивидуальности. Опыт тревоги начинается с воздействия на самого себя индивидом его доиндивидуальным зарядом и заканчивается в бесконечном и катастрофическом растворении индивидуальных структур. В результате индивид разворачивается полностью в стихии одиночества, которое всегда характеризуется отсутствием любого другого индивида.

Отсюда следует, что если в этой концепции магического мышления Симондона упускается из виду артефакт и фетиш, то существует также риск того, что, сосредоточившись только на внешней стороне артефакта, можно забыть географическую принадлежность магической сети, ее ключевые точки и цели. Исчезновение девственных лесов и морских льдов, таким образом, представляет собой столь же серьезную и более непоправимую катастрофу для нашей способности любить мир и придавать ему смысл и ценность, чем аудиовизуальное загрязнение, которое, по словам Стиглера, определяет «грязную» природу нашего существования. Как бы парадоксально это ни звучало, но исключительное внимание, уделяемое изменению технологических условий человеческого существования, приводит к форме идеализма, поскольку подчеркивает временную необратимость процесса, динамическое разворачивание которого в пространстве следовало бы постоянно подвергать сомнению. С этой точки зрения анализ Стиглера часто сводится к изложению линейного становления. Точно так же, как Карл Маркс (1818–1883) хотя и был более, чем кто-либо другой, чувствителен к реальным и геополитическим структурам своего времени, оказался, благодаря игре диалектики, вынужденным выразить свою мысль в исторической перспективе.

Следовательно, именно в таком понимании Симондон с опорой на статью Р. Рюйе (1902–1987) под названием «Пределы человеческого прогресса»^[14] и предлагает и новую, «многофазную» теорию прогресса^[8]. В этом случае, как считает Симондон, пройдя философский и научный этапы, прогресс в наше время в основном носит технологический характер. Однако задача, которая открывается перед нами, состоит в том, чтобы релятивизировать значение каждого из этих этапов, а не пытаться найти на последнем этапе истинность первых двух. Более того, нынешний кризис между духовной культурой и технической цивилизацией, по мнению Симондона, возникает только из-за разрыва в масштабах между расширением сетей культурных ценностей и сетями технологических ценностей: люди, которые больше не разделяют никаких ценностей, тем не менее используют те же технологические артефакты. Такая эпистемология масштабов, которая прорабатывает всю мысль Симондона, всегда вписывает процессы в пространственно-временную, историческую и географическую реальность, которая делает устаревшими линейные эволюционные закономерности и абсолютную синхронность.

Что это все вышеизложенное означает для современных философских изысканий? Среди всех современных философов Стиглер являлся одним из наиболее внимательных и вдохновенных наблюдателей Симондона. Однако факт остается фактом, и он точно отмечает свое отличие от Симондона, показывая, что именно Симондон лучше всего позволяет нам понять ситуацию, в которой он оказался. Таков парадокс самоконституирования трансиндивидуального, который возможно осмысливать как «самопревосхождение смысла» и который, на наш взгляд, запрещает нам верить в простоту последовательных «преодолений» или «духовного единства» эпохи, где доиндивидуальность остается актуальной и сегодня. Обсуждая Симондона в свете Хайдеггера или Фрейда и по крайней мере телеологически, с опорой на Ницше, то есть в

призме множественных и относительных интерпретаций, Стиглер, таким образом, одновременно дает нам возможность и обсудить его в свете самого Симондона.

Библиография

1. Симондон Ж. Психическая и коллективная индивидуация. М.: ИОИ, 2023. 704 с.
2. Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Millon, 2005. 571 p.
3. Shannon C.E. The Mathematical Theory of Communication // Bell System Technical Journal. 1948. № 27 (3). P. 379–423.
4. Stiegler B. Chute et élévation. L'apolitique de Simondon // Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger. 2006. № 196 (3). P. 325–341.
5. Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958. 266 p.
6. Григорова Я.В., Тимашов К.Н. Диалектика и трансдукция в философии Жильбера Симондона // Философский журнал. 2024. Т. 17. № 3. С. 76–90.
7. Ивахненко Е.Н. Аллагматика Симондона vs диалектика Гегеля // Вестник Московского университета. М., 2023. Т. 47. № 6. С. 107–126.
8. Simondon G. Sur la technique (1953–1983). Paris: PUF, 2014. 460 p.
9. Lestel D. Les origines animales de la culture. Paris: Flammarion, 2001. 368 p.
10. Stiegler B. Technics and Time. Part 3. Cinematic Time and the Question of Malaise. Stanford, CT: Stanford University Press, 2010. 280 p.
11. Stiegler, B. Technics and time. Part 1. The fault of Epimetheus. Stanford, CT: Stanford University Press, 1998. 316 p.
12. Симондон Ж. Индивид и его физико-биологический генезис. М.: ИОИ, 2022. 484 с.
13. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Кн. для всех и ни для кого. М.: СП «Интербук», 1990. 301 с.
14. Ruyer R. Les limites du progrès humain // Revue de métaphysique et de morale. 1958. № 4. P. 412–423.

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Рецензия

на статью «Роль концепта «доиндивидуального» в философии Жильбера Симондона и Бернара Стиглера»

Предметом исследования данной работы является сравнительный анализ концепта «доиндивидуального» в философских концепциях французских философов Жильбера Симондона и Бернара Стиглера. Согласно Симондону, доиндивидуальное состояние бытия является «реальным потенциалом», который не сводится ни к абстрактной возможности, ни к актуальной системе. Поэтому доиндивидуальное есть всегда метастабильное состояние, и поэтому любую индивидуацию можно осмысливать как систему, содержащую потенциальную энергию. Стиглер, во многом опираясь на идеи Симондона, тем не менее обосновывает свое видение концепта «доиндивидуальное».

Методология исследования включает такие общенаучные подходы, как дескриптивный метод, метод категоризации, метод анализа, наблюдения, синтеза. Автор использует сравнительно-сопоставительный метод исследования подходов Ж. Симондона и Б. Стиглера к концепту доиндивидуального.

Актуальность рассматриваемой проблемы связана с гипотезой Ж. Симондона доиндивидуального, которое автор работы сравнивает с гипотезой квантов в физике и

теорией «относительности потенциальных уровней энергии». Индивидуация по Симондону не исчерпывает всей доиндивидуальной реальности, то есть режим метастабильности всегда существует в индивиде и поддерживается им. В строгом смысле, пишет автор, доиндивидуальное бытие обозначает онтологическую основу, которую теория «индивидуации» находит в квантовой и кибернетической реальностях.

Другой французский философ Стиглер с опорой на Симондона стремился рассматривать техносциальную реальность в анти-антропологическом контексте и свести технику к набору средств для человеческого труда. Однако хотя Стиглер и отдает должное Симондону, он критикует его за то, что тот делает технику просто «фазой» культуры, где эта фаза должна включать технических сущих в форме знания и ценностей, вместо того, чтобы сделать их средством, с помощью которого психика всегда конституировалась бы как психосоциальная (трансиндивидуальная) реальность.

Научная новизна работы заключается в том, автор определяет общую схему индивидуации, которая заключается в том, что независимо от того, является ли индивидуации радикальным началом физического или живого индивида или является ли она продолжением и индивидуализацией уже индивидуализированного живого индивида, она всегда состоит из фазового сдвига потенциалов в индивиде и связанной с ним средой. В этом случае индивидуация не исчерпывает всей доиндивидуальной реальности, то есть режим метастабильности всегда существует в индивиде и поддерживается им.

Автор рассматривает как Симондон осмысливает магическую стадию – как исходное место фазового сдвига, который приводит к возникновению других культурных фаз – религии и техники. В этом случае искусство – это нечто среднее между религией и техникой, которое предлагает восстановление правды, всегда несовершенное утраченного первоначального (первобытного) единства.

Автор выявляет различия в подходах двух философов, поскольку Стиглер критикует Симондона за то, что тот делает технику просто «фазой» культуры, где эта фаза должна включать технических сущих в форме знания и ценностей, вместо того, чтобы сделать их средством, с помощью которого психика всегда конституировалась бы как психосоциальная (трансиндивидуальная) реальность. Анализ различий между подходами Симондона и Стиглера приводит автора к выводу о том, что Стиглер отказывается сделать теорию познания чем-то, что будет исходить из мысли о трансиндивидуальном, которая сама проистекает из философии природы, рассматриваемой как «первая философия».

Статья написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту. Библиография работы, насчитывающая 14 источников, включает основные исследования, посвященной ее тематике. Выводы статьи логически вытекают из содержания, что позволяет рекомендовать ее к публикации.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Поздняков А.В. Своеобразие подхода Олдоса Хаксли к изучению религиозного опыта // Философская мысль. 2025. № 3. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.3.73647 EDN: XVRIM URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=73647

Своеобразие подхода Олдоса Хаксли к изучению религиозного опыта

Поздняков Алексей Васильевич

ORCID: 0009-0007-7695-8943

кандидат философских наук

сотрудник Академии ФСО России; Академия Федеральной службы охраны Российской Федерации

302020, Россия, Орловская область, г. Орёл, ул. Приборостроительная, 35

✉ pozdneyakovav77@mail.ru



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

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.3.73647

EDN:

XVRIM

Дата направления статьи в редакцию:

11-03-2025

Аннотация: Предметом данного исследования выступает методологический подход, который применял Олдос Хаксли для исследования религиозного опыта и мистических переживаний. Особое внимание в статье уделяется теоретическим истокам данной методологии, а также социальному и культурному контексту ее формирования. В статье рассматривается, как наука, философия и религия того времени способствовали оформлению методологического подхода Олдоса Хаксли. Автор статьи рассматривает, какие принципы и методы легли в основу методологии Хаксли, как происходит согласованность в применяемом подходе принципа объективности научного знания с субъективностью личного опыта. В статье также рассматривается его экспериментальное использование мескалина для исследования глубин человеческого сознания и поиска "божественного основания", анализируются результаты и ограничения методологического подхода Хаксли и его вклад в понимание природы религиозного опыта. В основу данной статьи положены такие методологические подходы, как биографический и сравнительно-исторический методы, а также аналитическое изучение

источников и их систематизация. В работе применялся комплексный анализ текстов Хаксли для выявления ключевых аспектов его мировоззрения. Научная новизна заключается в том, что проведена целостная реконструкция методологии Хаксли, применяемой им для исследования религиозного опыта. Опираясь на источники, автор показывает, как она развивалась начиная с конца 1920-х годов до 1960 года. Анализируются не только ключевые работы, но и малоизвестные эссе и лекции, некоторые из которых не изданы на русском языке. Интерес Хаксли к религиозному опыту обусловлен личными переживаниями и культурным контекстом. Его методология включает философские, психологические и антропологические аспекты, фокусируясь на феноменологии религиозного опыта. Хаксли проводит компаративный анализ различных религиозных традиций, выявляя общие черты и универсальную духовную реальность. Он стремится интегрировать научные методы с мистическими, основываясь на критическом анализе, фактах и экспериментальности. В теоретическом анализе он сопоставляет бинарные категории, такие как тело-разум и религия-магия, подчеркивая важность телесного опыта в духовном просветлении. Также в качестве важного вывода следует отметить усиление телесноориентированного принципа в понимании религиозного и мистического опыта в последнее десятилетие жизни мыслителя.

Ключевые слова:

Мистика, религиозный опыт, философия религии, Олдос Хаксли, философское эссе, метод познания, интроспекция, феноменология, психология религии, телесность

Олдос Хаксли (1894–1963) — один из самых влиятельных писателей XX века. В своем творчестве он сочетал научную фантастику и глубокие философские размышления. Однако мировую известность он получил благодаря своему роману «О дивный новый мир», который стал классикой антиутопической литературы и продолжает сохранять свою актуальность. Но Хаксли был не только романистом. В своих эссе и научно-популярных публикациях он исследовал широкий спектр тем: от метафизики и художественной литературы до психологии и социологии.

В философском аспекте Хаксли проявлял большой интерес к вопросам духовности и развития человеческого потенциала. На ряду с другими исследователями того времени, он обратил особое внимание на религиозный опыт как на важный аспект человеческого существования. Акцентируя свое внимание на роли опытного знания, Хаксли считал, что оно приходит не только через повседневную деятельность или научный эксперимент, но и через особые практики (мистицизм, медитацию и другие духовные методики). Он был одним из первых, кто начал использовать психотропные вещества для исследования сознания, что позже отразилось в его работах, таких как «Двери восприятия» (1954) и «Рай и ад» (1956).

В силу большой популярности Олдоса Хаксли его творчество часто становилось предметом анализа специалистов из разных стран. Большая часть исследований посвящена художественному наследию Хаксли (D. Parsons, J. Meckier, М. И. Бабкина, О. Н. Редина, М. Шадурский и др.). В них анализируется не только развитие художественного стиля О. Хаксли, но и то, как в художественных образах его произведений отражены мировоззрение писателя и его концептуальные открытия, касающихся науки, искусства, философии, религии и мистики.

Существует также исследователи, стремящиеся изучить творчество Хаксли как целостное

явление. Важно отметить биографические исследования R. Duval, A. Maurini, N. Murray, U. Rasch, D. Sawyer. Комплексные исследования философского наследия Хаксли были проведены также отечественными исследователями: И. В. Головачевой, В. С. Рабиновичем, С. С. Фалалеевой и др. В своих работах эти авторы раскрывают разные стороны жизни английского писателя, его отношения с другими выдающимися учеными, литераторами, политическими и духовными деятелями того времени, а также влияние идей Хаксли на интеллигенцию того времени. Подобные исследования важны своим междисциплинарным анализом аспектов многогранного творчества писателя: его критики политики, морали, научного прогресса, его увлеченности психиатрией и психосоматическими методиками выздоровления, эзотеризмом, различными религиозными традициями и т.д.

Существует множество исследований, посвященных анализу влияния психиатрических и психологических школ на творчество Олдоса Хаксли. Особое внимание уделяется роли медитативного и психоделического опыта писателя в формировании его мировоззрения. Среди авторов, занимающихся этой темой, можно выделить Н. Smith, J. Poller, И. В. Головичеву, А. А. Сухова и Ю. В. Прокопчук. Отдельного рассмотрения заслуживают работы, посвященные религиозно-философским взглядам Хаксли. Например, американский религиовед Джеффри Крайпл в своих исследованиях рассматривает влияние неоведанты и тантрических традиций на мировоззрение писателя. В книге Джейка Поллера «Aldous Huxley and Alternative Spirituality» (2019) представлен детальный анализ духовных интересов Хаксли, включая восточный мистицизм (неоведанта, даосизм, махаяна, дзен-буддизм) и западный эзотеризм (мезотерицизм, спиритизм, паранормальное). Поллер исследует, как меняющиеся духовные убеждения Хаксли отражались в его художественной прозе, влияя на изображение телесности и любви. Он также анализирует, как психоделический опыт повлиял на духовное мировоззрение писателя, вызвав тантрический поворот в его позднем творчестве.

Однако Хаксли не ограничивался только философско-религиозными убеждениями. Он стремился создать собственную методологию познания реальности, включающую анализ человеческого сознания как ключевого элемента познавательной деятельности. Этой проблеме Хаксли посвятил значительную часть своих исследований. Среди известных философских работ Хаксли, доступных российскому читателю, можно выделить «Вечную философию» (1945), «Двери восприятия» (1954) и «Рай и ад» (1956). Однако, значительным шагом в развитии его подхода к изучению религиозного опыта стало опубликование его работы «Ends and Means: An Inquiry into the Nature of Ideals» («Цели и средства: Исследование природы идеалов») в 1937 году. Это произведение, до сих пор не переведенное на русский язык, остается малоизвестным для российской аудитории. Ключевой темой данной работы является кризисное состояние общества, особенно остро ощущаемое в преддверии новой мировой войны. В ней рассматриваются ключевые проблемы политики, войны, образования, науки, религии и морали. Автор стремится найти пути разрешения противоречий, угрожающих развитию цивилизации. Вместе с тем данное произведение поднимает также вопросы познания и отражает те принципы исследования, которым следовал Хаксли на момент написания этого труда. Отечественный исследователь В. С. Рабинович подчеркивает значимость данного трактата для понимания творчества Хаксли 1930-х годов [\[1, с. 63\]](#). Однако этот труд не только раскрывает специфику творчества автора этого периода, но и способствует углубленному пониманию трансформации его научно-философских взглядов на протяжении всей его творческой деятельности. Таким образом, произведение является важным источником для исследователей, стремящихся всесторонне изучить творчество и философские взгляды Хаксли.

Актуальность анализа методологии Олдоса Хаксли обусловлена современными проблемами познания религии и религиозного опыта. В период формирования его идей религиоведение только начинало утверждаться как самостоятельная научная дисциплина. Отсутствие четкой методологии и комплексного подхода к изучению религиозных явлений породило множество дискуссий о методах исследования религиозного опыта. Этот вопрос остается до конца нерешенным в религиоведении и философии религии по сей день. Работы Хаксли отражают сложные эпистемологические механизмы, которые продолжают развиваться, определяя стратегию понимания и анализа религиозных феноменов.

Изучение методологии Хаксли помогает осознать, как формировались исследовательские рамки в контексте междисциплинарного взаимодействия религиоведения с философией, социологией и психологией. Это знание имеет значение не только для специалистов в области религиоведения, но и для всех, кто стремится глубже понять природу веры и ее влияние на современное общество. Научно-философская методология Хаксли, направленная на изучение религиозного опыта, недостаточно исследована российскими учеными. Это актуализирует выбор темы и цели данной работы.

Предметом исследования выступает происхождение и развитие подхода Олдоса Хаксли к изучению религиозного опыта.

Цель исследования состоит в определении методологических особенностей изучения религиозного опыта Олдоса Хаксли и их значимости для философии религии и религиоведения.

Материалом исследования служат философские эссе и лекции Олдоса Хаксли разных годов издания, в которых отражены методы и подходы познания религиозного опыта. Также были задействованы системные биографические исследования, описывающие события из жизни Хаксли, повлиявшие на его творческий путь и мировоззрение. Особое внимание уделяется малоизвестным текстам или не изданным на русском языке: «Ends and Means: An Inquiry into the Nature of Ideals», «The Human Situation. Lectures at Santa Barbara», «Drugs that shape men's minds», «Visionary Experience».

Методы исследования включают: биографический и сравнительно-исторический анализ, метод аналитического исследования источников и систематизации.

Олдос Хаксли родился в семье английских интеллектуалов. Его отец, Леонард, был сыном Томаса Генри Хаксли (1825–1895), биолога, одного из основоположников дарвинизма и выдающегося ученого XIX века. Мать писателя, Джулия, была племянницей Мэтью Арнольда — английского поэта и культуролога викторианской эпохи, известного своей критикой материального прогресса и апологией гуманитарного знания. Это сочетание влияний внутри семьи предопределило особенности мышления и познавательной деятельности писателя [\[2, с. 30\]](#).

Олдос Хаксли получил образование в колледже Итон, где специализировался на биологии и планировал стать врачом. Однако его планы изменились после перенесенного кератита, который привел к потере зрения. Несмотря на это, он освоил систему Брайля и продолжил обучение под руководством наставников. В Оксфорде, куда он поступил после частичного восстановления зрения, Хаксли стал изучать английскую литературу и философию и получил диплом в 1915 году. Во время Первой мировой войны большинство одноклассников Хаксли, и его брат Джулиан вступили в ряды вооруженных сил. Олдос дважды пытался поступить на военную службу, но был

дисквалифицирован из-за плохого зрения. После чего решил проходить альтернативную службу в Гарсингтоне, загородном поместье Филиппа и Леди Оттолайн Морреллов. Морреллы разрешили многим лицам, отказавшимся по соображению совести от военной службы, работать в их поместье, чтобы избежать судебного преследования. Здесь он познакомился с известными деятелями культуры, такими как Вирджиния Вульф, Томас Элиот, Бертран Рассел, Дэвид Лоуренс и другие. Многие из его одноклассников погибли в боях, что способствовало формированию его пацифистских взглядов [\[2, с. 34\]](#).

Для осмысления методологии Хаксли, направленной на исследование религиозного опыта, необходимо учитывать культурно-исторический контекст ее становления. Начало писательской карьеры Олдоса Хаксли приходится на 1920-е годы, когда Европа переживала значительные социокультурные изменения после Первой мировой войны. Этот период был отмечен глубоким кризисом веры в прогресс, потерей идеалов и разочарованием в рационалистических ценностях. Хаксли, находясь под влиянием фабианского социализма и антивоенных настроений «потерянного поколения», стремился найти новые духовные ориентиры [\[3, с. 114\]](#).

Анализируя подход Олдоса Хаксли к исследованию религии, необходимо учитывать, что он являлся прежде всего свободным мыслителем и литератором, поэтому его исследования не всегда оформлены по строгим академическим стандартам. Тем не менее, в его трудах можно выделить ключевые элементы методологии исследования: предмет, принципы, методы и результаты исследования, а также оценить степень их проработанности и значимость для современной науки и философии.

Хаксли рассматривал религию как целостное явление, уделяя особое внимание сущности религиозного переживания. Он считал его центральным элементом религиозного опыта. Олдос Хаксли разрабатывает теоретическую основу для изучения религии и религиозного опыта, опираясь на ряд фундаментальных принципов. Эти принципы он формулирует в своих работах «Один и множество» (1929) и «Цели и средства» (1937).

В эссе «Один и множество» он высказывает мысль, которая станет ведущим принципом познания религиозных явлений на долгие годы: «Говорить о религии иначе, чем с точки зрения человеческой психологии, неуместно» [\[4, с. 1-2\]](#). Центральным вопросом данного эссе является влияние психотипа личности на формирование религиозного опыта. Психологическое состояние человека определяет содержание и динамику его религиозных представлений. Согласно точке зрения Хаксли, пантеон богов или многогранность одного божества есть проекции широкого спектра внутренних переживаний человека, включая добродетели, мистические и эстетические эмоции, моральные дилеммы, фантазии, страхи и агрессию.

Если бы люди по природе были однородны, они, вероятно, поклонялись бы одинаковому божеству. Однако разнообразие человеческого внутреннего мира и уникальность каждого индивида обуславливают существование множества форм религиозного опыта. *«Даже один и тот же человек, — рассуждает Хаксли, — не является последовательным поклонником единого Бога»* [\[4, с. 2\]](#). Это наблюдение указывает на некорректность сравнений между религиями на основе их истинности. По мнению Хаксли, единобожие возникает из восприятия целостности и единства мироздания, тогда как политеизм формируется на основе восприятия его многообразия. Монотеизм и политеизм — это рационализации различных психологических состояний, оба неоспоримо существующих как факты опыта. Вера в одного или во многих богов определяется идиосинкразиями

(генетически обусловленными реакциями отвращения) верующего. Существуют люди, изначально склонные к политеизму, и те, кто предрасположен к монотеизму. Также есть индивиды, которые пассивно принимают религиозные взгляды большинства или харизматичных лидеров. Те, в ком преобладает объединяющая тенденция, будь то в форме мистического дара чувствовать единство мира или таланта к обобщению и абстракции, поклоняются одному богу [\[4, с.11-12\]](#).

Хаксли не поддерживает теорию, согласно которой монотеизм есть более развитая историческая стадия религиозности, чем политеизм. Основными аргументами являются данные из этнографии и истории. Арабы и иудеи создали монотеизм в условиях обитания пустынь с однообразным ландшафтом и скудной растительностью, что повлияло на создание бестелесного и абстрактного божества. Однако они не дали ничего ценного человеку, кроме литературы, пока не вступили в контакт с политеистическими народами и не впитали их культуру [\[4, с.13\]](#). В эвристической модели, предложенной писателем, основное внимание уделяется влиянию генетических факторов и окружающей среды на формирование ментальных структур индивида. Эти структуры, в свою очередь, определяют содержание религиозного опыта, который является когнитивным откликом на внешние и внутренние процессы. Хаксли интересуется не истинность содержания опыта, а факт его наличия в сознании субъекта и как субъект на него реагирует. В трактате «Texts and pretexts» Хаксли формулирует важную мысль: *«Опыт — это не то, что вы переппыли Геллеспонт, танцевали с дервишами и ночевали в ночлежке. Это вопрос чувствительности и интуиции, умения видеть и слышать важное, обращать внимание в нужные моменты, понимать и координировать. Опыт — это не то, что происходит с человеком; это то, что человек делает с тем, что с ним происходит»* [\[5, с. 5\]](#). В данном контексте он разделяет взгляды У. Джеймса, который утверждал, что религиозный опыт не предоставляет исчерпывающего знания о природе божественного, но может дать доступ к аспектам мира, которые недоступны для большинства людей в повседневных условиях. Хаксли добавляет к теории Джеймса идею о том, что мистические переживания не только ценны тем, что знакомят нас с неизвестными аспектами реальности, но и тем, как они положительно влияют как на человека, который их испытывает, так и на общество в целом. Как будет продемонстрировано далее, не все аспекты религиозного опыта получают положительную оценку в работах Хаксли.

Эвристическая модель Олдоса Хаксли объединяет учение о психотипах, теорию религиозной идиосинкразии М. Вебера и ландшафтную теорию происхождения монотеизма, которая была сформулирована в XIX веке семитологом Э. Ренаном и переинтерпретирована Х. Чемберленом. Однако у нее есть свои недостатки: она не раскрывает, как формируется взаимосвязь между врожденными идиосинкразиями и приобретенными склонностями субъекта, возникающими под влиянием окружающего ландшафта. Также остаются до конца не раскрытыми другие вопросы: если в основе разных форм религиозности лежат объективированные комплексы устойчивых психологических состояний людей, как тогда и почему осуществляется переход развитых цивилизаций от политеизма к монотеизму? Почему народы с монотеистической картиной мира не приобщаются к политеистическому мироощущению после выхода из пустыни к более разнообразному ландшафту?

В первой половине XX века религиозный опыт являлся объектом исследования различных психологических и психиатрических направлений: бихевиоризма, феноменологической психологии, психоанализа, телесноориентированной психологии. Замечательные исследования И. Головичевой показывают большую осведомленность Олдоса Хаксли в вопросах психиатрии и психологии того времени [\[6-8\]](#). В своих эссе

Хаксли высоко оценивал труды У. Шелдона, К. Юнга, Ю. Бенуа, Ф. Александера, К. Коффка, Э. Джейкобсона и др. Взгляды данных ученых так или иначе имели влияние на методологию Хаксли.

В конце 1930-х годов в работах Олдоса Хаксли усиливается акцент на телесных аспектах религиозного опыта. В трактате «Цели и средства» для анализа религиозного опыта он применяет конституциональную теорию темперамента американского психолога и врача У. Г. Шелдона. Согласно этой теории, темперамент людей обусловлен типом их телосложения. Шелдон выделял три типа телосложения: мезоморфный (отличается крепкой мускулатурой), эндоморфный (обладает избытком жировой ткани), эктоморфный (для него характерно хрупкое телосложение и длинные конечности). Они формируют три типа темперамента: соматотонический, висцеротонический и церебротонический. Соматотоники наделены энергией, целеустремленностью и общей динамичностью. Висцеротоники добродушны, имеют высокую степень социализации и склонны к поиску комфорта. В то время как церебротоники с их худощавыми и длинными формами, зачастую характеризуются как чувствительные, загадочные и интровертированные. Хаксли относил себя к последнему типу. Он считал, что темперамент имеет существенное значение для интеллектуального развития человека и его религиозных убеждений, акцентируя внимание на роли телесных факторов в формировании религиозного сознания. Известный биограф Н. Мюррей ошибочно полагал, что Хаксли признал концепцию Шелдона в 1940-х годах [\[9, с. 7\]](#). Сам факт использования этой концепции в «Целях и средствах» (1937) свидетельствует о его более раннем знакомстве с ней, еще до того, как Шелдон опубликовал ее в своей работе «Разновидности человеческого телосложения» в 1940 году. Олдос Хаксли развивает свое исследование религиозного опыта, опираясь на дихотомию тела и разума. «То, что происходит в теле, влияет на разум», – поясняет Хаксли в «Целях и средствах» [\[10, с. 220\]](#). Тело, в свою очередь, – это инструмент, используемый разумом для установления контакта с внешним миром. «Любая модификация этого инструмента должна, соответственно, изменять отношения разума с внешней реальностью» [\[10, с. 220\]](#). Данная точка зрения не потеряет свою актуальность и на более позднем этапе его творчества. Так, в «Вечной философии» (1945) он отмечает факторы развития человеческого познания, среди которых – нравственные, интеллектуальные и физиологические. Сама природа сознания человека, в котором культивируется религиозный опыт, может быть понята только на стыке нравственных и физиологических экспериментов [\[11, с. 10\]](#). В своих лекциях «Человеческая ситуация» (1959) он выражает недоумение в адрес Фрейда и Юнга, что они почти не уделяли внимания физическим аспектам человеческой природы и полностью игнорировали генетическую сторону психологических проблем [\[12, с. 52\]](#).

Среди важных принципов следует выделить особое стремление писателя к *объективности*, что выразилось в отведении им важной роли факта в построении какой-либо теории. Факт играет фундаментальное значение в понимании мира, в том числе религии. Невозможно говорить о вещах или явлениях, игнорируя фактическую сторону их существования. Этот фундаментальный принцип прослеживается и в его других работах. Известны его порицания Т. С. Элиота за незнание им фактов о соловьях, которое он демонстрирует в стихотворении «Суини среди соловьев». Небрежность в отношении фактов недопустима даже в литературе, ибо способна разрушить самую совершенную поэтическую структуру [\[8, с. 29\]](#). Хаксли полагал, что наука оказывает все более существенное влияние на дух, сознание и на абсолютно все стороны жизни человека и планеты. Следовательно, писатель просто-напросто не может ее

игнорировать.

Однако понимание факта у него имеет определенную особенность. Например, прибегая к силе исторического факта для понимания развития конкретной религии, он, тем не менее, критически относится к абсолютизации историзма как принципа исследования явлений. Его критика основана на логике, согласно которой, если истина универсальна, то она должна быть вневременная, а значит и неизменна в историческом и культурном контексте. Исторические изменения положений религий, наоборот, указывают на их условность и даже возможную ложность. *Историзм* и *анти-историзм* в эвристической модели Хаксли — это два противоположных и взаимодополняющих принципа исследования, каждый из них применим к конкретным аспектам религиозного опыта. Историзм необходим при изучении внешней, социальной, стороны опыта, которая может быть подвержена историческим изменениям. Историзм также важен для анализа динамики психических процессов у представителей разных поколений, на которую оказывает влияние религиозная традиция. Антиисторический метод, напротив, необходим для изучения фундаментальных структур человеческого опыта, остающихся неизменными на протяжении длительного времени. Хаксли предпринял попытку выявить инвариантные и универсальные элементы религиозного опыта, присутствующие в большинстве религиозных традиций. В результате длительного изучения различных религиозных практик он обнаружил, что универсализм наиболее ярко проявляется в мистическом опыте последователей разных религиозных учений.

Другим важным принципом исследовательского подхода Олдоса Хаксли является *принцип критичности*, согласно которому все существующие положения, будь то научные, религиозные или философские, должны быть подвержены критическому анализу. В работе «Цели и средства» критический анализ ведется сразу в отношении нескольких форм знаний. Критика абсолютности науки становится важной составляющей его методологии познания религиозного опыта. Естественные науки, такие как физика, химия, биология, занимаются материей, построенной в различных степенях структурированной сложности. Научные исследования ясно показали, что мир чувственного опыта и здравого смысла — это лишь малая часть мира в целом. По мнению Хаксли, наше знание ничтожно мало по двум причинам. Во-первых, человек прикован к малой точке в пространстве, и наш опыт, приобретенный непосредственно, крайне ограничен. Даже косвенно, путем умозаключений, мы едва ли можем постичь условия, господствующие в отдаленных уголках вселенной. Во-вторых, органы чувств, через которые мы соприкасаемся с внешним миром, неспособны воспринять всю полноту реальности. Это второе ограничение имеет большее значение, чем первое [\[10, с. 255\]](#). Однако человек в отличие от других живых существ обладает способностью выходить за ограничения органов чувств с помощью интеллекта и делать вывод о существовании большего мира, охватывающего его личную вселенную. Примером является осознание человеком существования ультрафиолетового излучения, не смотря на ограничение восприятия цветочных лучей. Человек даже способен использовать на практике это излучение, не смотря на данные чувств и здравого смысла. Наука не обладает одной законченной картиной реальности, но представлена частными научными картинками. Еще менее очерченной предстает научная картина о человеческом разуме. Во времена творческой карьеры Хаксли существовало несколько разных непримиримых интерпретаций разума человека.

В своём трактате автор активно полемизирует с бихевиоризмом, выявляя его внутренние противоречия с помощью формальной логики. Хаксли считает, что все ученые, независимо от их взглядов, действуют так, будто верят в способность интеллекта и

логических методов выносить истинные суждения о природе мира. Так верят и бихевиористы вопреки собственной теории. Если разум — это всего лишь эпифеномен материи, если сознание полностью определяется физическими рефлексам, а интеллект — это всего лишь машина для обеспечения пищи и сексуального удовольствия, то нет абсолютно никаких причин считать, что любая теория, созданная этим инструментом, может иметь универсальную значимость. Если бихевиоризм верен, нет никаких оснований предполагать, что разум может выносить какие-либо обоснованные суждения о мире, в том числе разум бихевиористов.

Отсутствие единого научного консенсуса относительно природы разума указывает на неполноту научного знания о реальности. Это свидетельствует о том, что реальность может содержать скрытые и неизведанные аспекты. Подход Хаксли к этому вопросу близок к точке зрения Макса Шелера, Рудольфа Отто и других феноменологов, которые не отвергали знания, предоставляемые религией, мифологией и художественным творчеством. И религию, и науку объединяет одна сторона гносеологического процесса — выражение знания символическим языком. Но эта символизация не имеет силы пока не будет апробирована на опыте. Для Хаксли этого обстоятельства достаточно, чтобы искать пути примирения между религией и наукой, наукой и искусством.

Писатель также рассматривает вопрос о роли метафизики в познании реальности. Он не соглашается с теми учеными, которые видят в метафизике устаревший подход познания. *«Невозможно жить без метафизики. Выбор, который нам дан, не между какой-то метафизикой и отсутствием метафизики; он всегда между хорошей метафизикой и плохой метафизикой, метафизикой, которая достаточно близко соответствует наблюдаемой и выведенной реальностью и той, которая не соответствует»* [\[10, с. 252\]](#). Для Хаксли метафизика есть совокупность первопринципов, по которой человек обустроивает свою деятельность. Данная идея им заимствуется из работы «Метафизические основы современной науки» Е.А. Бертта (E.A. Burt), о которой он с восторгом говорит в «Целях и средствах» [\[10, с. 268\]](#).

Однако до сих пор ведутся споры относительно первопринципов самого Хаксли: к какой философской традиции его идеи наиболее близки — к идеализму или материализму, эмпиризму или рационализму, интуитивизму или рационально-логическому дискурсу? Его часто критиковали за повышенный интерес к восточным духовным практикам и философии, в частности медитации, однако это увлечение не было тотальным. В своих исследованиях он всегда применял критический подход к любой религии. Например, он выделяет не только положительные стороны религиозного опыта, но и отрицательные. Он их обнаруживает даже в тех практиках, которые направлены на постижение «природы высшей реальности». Хаксли акцентировал внимание не только на методах религиозных практик верующих, но и на причинах, которые стоят за их использованием. В качестве примера он приводит использование техник медитации правящими классами Японии для укрепления своей воли и поддержки корыстных милитаристских целей [\[10, с. 251\]](#). Но критика Хаксли в адрес религии все же не была свободна от идеологических клише. Его пацифистские убеждения служили мерилем для оценки всех духовных явлений. По отношению к религиям, которые являются источником морального зла и интеллектуального помрачения, Хаксли призывает проявлять бескомпромиссную вражду [\[10, с. 225\]](#). Исторический анализ различных религиозных традиций привел его к выводу, что наименьший уровень насилия наблюдался в индийских религиях. Индийская философия и духовная практика для него привлекательны потому, что содержат в своей основе пацифистские принципы.

Как точно подметил Уве Раш (Uwe Rasch), при всем своем философском идеализме Хаксли в то же время оставался научным материалистом [\[13, с. 54\]](#). Это неоднозначность связана не только с его верой в пацифизм, но и с важной эпистемологической проблемой: найти некоторую согласованность между научными методами познания (т.е. познанием религиозного опыта со стороны) и методами, предлагаемыми конкретной религиозной традицией (познанием религиозного опыта изнутри). Позже, в «Вечной философии», он признает, что, если исследователь хочет открыть возможности сознания, ему *«потребуется выполнить определенные условия и подчиниться некоторым правилам, действенность которых была признана опытным путем»* [\[12, с. 11\]](#). На первом месте в его прагматической философии всегда стоит факт непосредственного опыта, и он не делает различий между психологическими фактами и научно проверяемыми доказательствами. Хаксли стремится разработать концепцию религиозного опыта, которая смогла бы согласовать объективные принципы познания с субъективными эвристическими способностями исследователя. Поэтому он обращается к методу интроспекции, изучая йогу, различные медитативные практики, дианетику и влияние психоделиков на личный опыт. Стремление познавать религиозный/мистический опыт не только по книгам, но и прикасаясь в живую к конкретным практикам, объясняет его присутствие в различных эзотерических организациях. В начале 1920-х годов он становится членом Герметического Ордена Золотой Зари, в 1930-е годы он вместе со старшим братом Джулианом, биологом-эволюционистом, был привлечен к экспериментам медиумов Общества психических исследований. Кроме того, Хаксли был одним из первых сторонников взглядов Дж. Б. Райна и написал несколько эссе на тему парапсихологии — «Чтение мыслей» и «Наука обращается к сверхъестественному». В начале 1950-х годов, когда Хаксли жил в Голливуде, он и его жена Мария проводили спиритические сеансы и неофициально исследовали другие паранормальные явления [\[14, с. 4,16\]](#). Однако это не свидетельствует, что Хаксли был религиозным человеком и верил в сверхъестественное, принимая на веру положения эзотерических и оккультных учений. В своих романах он высмеивал автоматическое письмо медиумов и хиромантию [\[14, с. 16\]](#). А содержание его писем разных лет также подтверждает, что Хаксли отвергал сверхъестественную «чувшь об астральных телах, духовных иерархиях, реинкарнации и т. д.» [\[15, с. 136–137\]](#). *«Я не религиозный человек — в том смысле, что я не верю в метафизические утверждения, не поклоняюсь и не исполняю ритуалы, не присоединяюсь к церквям — и поэтому я не чувствую себя компетентным или склонным говорить людям в целом, что им думать или делать»* — пишет Хаксли в одном из своих поздних писем [\[15, с. 811\]](#). Известно, что Хаксли имел возможность личной встречи с Алейстером Кроули в 1930 и 1938 годах в Берлине, который практиковал применение пейота в оккультных практиках. Однако, согласно современным исследованиям, Хаксли в то время отказался от экспериментов с галлюциногенами [\[14, с. 279\]](#). Близкие отношения Олдоса Хаксли с представителями неоведантизма (Д. Хердом и Дж. Кришнамурти), его принадлежность к общине Свами Прабхавананды и участие в деятельности Общества Веданты, а также включение отдельных концепций и терминологии индуизма в произведения, служат основанием для некоторых исследователей переоценивать влияние веданты на его жизнь и творчество.

Практика веданты привлекала его в первую очередь своей методикой развития интуиции, позволяющей мистикам достигать особых состояний сознания [\[9, с. 346\]](#). Интуитивной форме познания мира мыслитель отводит большое значение. Обесценивание учеными данного метода, с точки зрения Хаксли, есть ничем не обоснованное решение. Интуиция является неотъемлемой частью любого познавательного процесса. Однако опыт интроспекции, сопровождаемый вольной

интерпретацией, может стать источником распространения ложных знаний. Хаксли подчеркивает, что история неоднократно демонстрировала, как внутренние переживания, будучи искажёнными, проецировались во внешний мир, способствуя возникновению и распространению примитивных суеверий [\[10, с. 228\]](#). *«Существует опасность, что широко распространенный в настоящее время интерес к восточной психологии и философии из-за неправильного понимания может привести к повторному распространению самых грубых форм суеверия»*, — пишет Хаксли в своем эссе. [\[10, с. 228\]](#). Он объясняет это различием психологических складов того, кто испытал религиозный опыт, и тех, кто его опыт интерпретирует, переосмысливая его слова в свете собственного опыта, знаний и предубеждений. *«История идей, — говорит Хаксли, — это в значительной степени история неверного толкования идей»* [\[10, с. 227\]](#).

Другим важным аспектом познания религиозного опыта является принцип *взаимодополнительности рационализма и иррационализма*. Хаксли не соглашается с философом Г. Гегелем, что мир абсолютно рационален [\[10, с. 253\]](#). Одной из ключевых идей писателя является признание иррациональности как неотъемлемой части человеческого опыта. Иррациональность присуща человеку по природе изначально. В «Человеческой ситуации» он пишет: *«Мы — и интеллект, и страсть; наши умы обладают как объективным знанием внешнего мира, так и субъективным опытом. Я считаю, что открытие методов объединения этих отдельных миров, показ взаимосвязи между ними — самая важная задача современного образования»* [\[12, с. 10\]](#). По своей природе религиозный опыт не обязательно должен быть рациональным, скорее наоборот, он должен содержать в своей основе иррациональные элементы, такие как эмоции, интуицию и конечно же мистические состояния. Отсюда у Хаксли большой интерес к изменённым состояниям сознания, которые он интерпретирует как способы познания мира и саморазвития личности. Для Хаксли религия ближе к искусству: и то и другое *«не есть просто софистика или иллюзия, но те элементы опыта, которые ученые решили не принимать во внимание, по той веской причине, что у них не было интеллектуальных методов для работы с ними»* [\[10, с. 268\]](#). В искусстве, в философии, в религии люди пытаются описать и объяснить неизмеримые, чисто качественные аспекты реальности [\[10, с. 268\]](#).

Склонность Хаксли к субъективизму была часто предметом критики. Тем не менее, следует отметить, что научный подход был для него приоритетным. Это отражается не только в том, что он стремился поставить религиозные переживания предметом рационального изучения, но и в призыве соизмерять религиозную практику с научными достижениями. Как замечает Д. Дири (J. Deery), Хаксли был одним из немногих литературных деятелей, которые открыто и неоднократно ссылались на научные идеи в своих произведениях как в философских, так и в художественных. Нет ни одной книги, в которой он не ссылался бы на науку [\[16, с. 18\]](#). Этот тезис находит подтверждение в важном эпизоде биографии Хаксли: чтобы достичь мистических переживаний с помощью энтеогенов, он обращается за помощью не к шаману или оккультисту, а ученым: психиатру Хамфри Осмонду и психотерапевту Лауре Арчер, применявших психоделики для лечения шизофрении и других психических расстройств [\[7, с. 122\]](#). Религиозный опыт — это экзистенциальный опыт отдельно взятого индивида, он выстраивается в границах существования человека и может длиться всю его жизнь, однако и этот опыт имеет свои объективные параметры: некоторую закономерность, практическую направленность и экспериментальность. Так Хаксли говорит, что обсуждать ценность обрядов и символических церемоний религий невозможно без обращения к вопросу о

психологических типах и степенях умственного развития [\[10, с. 226\]](#). С применением схемы Шелдона мыслитель осуществляет противопоставление мистики и магии, практики медитации и ритуализма. Как он признается, работа с сознанием с помощью медитативных практик ему ближе, чем магические ритуалы. Обе методики связаны с работой сознания человека, но их влияние на субъект опыта различна. Отличие будет рассмотрено немного ниже. Пока следует отметить существующее диалектическое противоречие, которое Хаксли выделяет в религиозном опыте. С одной стороны, религиозная практика играет большую роль в формировании бытийного и внутреннего пространства человека, с другой — религиозный опыт субъекта детерминирован его психотипом. *«Христианство — это не одна религия, а несколько, адаптированных к потребностям разных типов людей»* [\[10, с. 227\]](#). Для Хаксли религиозные убеждения были таким же естественным и неизбежным условием человеческой эволюции, как и естественная склонность всех видов принимать меры, необходимые для физического выживания.

Сформированные Олдосом Хаксли принципы влияют на выбранную им систему методов исследования. Он дает критическую оценку существующим на тот момент методам изучения религии. Так, для Хаксли все системы классификации имеют слабую сторону, так как в какой-то мере способны исказить реальность и чрезмерно упрощать существующие факты; но при этом он понимает, что без метода классификации невозможно ясно мыслить о реальности [\[10, с. 331\]](#).

Хаксли разделяет религиозные практики и религиозные убеждения, но оставляет между ними существенную взаимосвязь. Неправильные метафизические предубеждения могут стать причиной появления пагубных религиозных практик. Например, ацтеки верили, что солнце было живым существом, которому в качестве пищи требовалась кровь человеческих жертв. Если ее не предоставлять в достаточном количестве, солнце умрет, и вся жизнь на земле придет к завершению. Поэтому ацтеки большую часть своей энергии вынуждены были направлять на ведение войн, чтобы у них было достаточно пленников для жертвоприношений. Подобные негативные предубеждения есть во многих религиях мира.

Классифицируя религиозные практики, писатель применяет сразу комплекс критериев (гносеологический, моральный и ценностный), объединяя в один — гуманистический. *«С гуманистической точки зрения, религиозные практики ценны постольку, поскольку они предоставляют методы самообразования, методы, которые люди могут использовать для преобразования своего характера и расширения своего сознания»* [\[10, с. 331\]](#). Хаксли говорит о разной степени ценности практик. Он выделяет практики этически нейтральные, но бесполезные в гносеологическом и воспитательном плане. Отношение к этически нейтральным обычаям, обрядам и церемониям организованной религии должно определяться исключительно характером их воздействия: помогают ли они поддерживать удовлетворительный социальный порядок, способствуют облегчению и обогащению отношений между человеком и группой и т.д. Таких практик, как уверяет Хаксли, большинство. Второй вид религиозных практик включает те, которые несут явное моральное зло и умопомрачение. Такие явления, как преследование, подавление человеческой воли или искажение истины, по своей сути неправильны, и разумный человек не должен иметь ничего общего с религиозными организациями, которые поощряют подобные беззакония.

Хаксли более подробно анализирует «полезные практики», которые способны влиять на развитие сознания индивида. Он классифицирует эти практики на основе их

преимущественного использования физиологических, эмоциональных или интеллектуальных методов. К физиологическим методам он относит голодание, бессонницу, танец, ритмические покачивания, повторение словесных формул или музыкальных фраз, причинение боли самому себе. Как утверждает мыслитель, эти практики хорошо осваиваются прежде всего соматотониками. Контроль физиологических процессов, аскеза и терпение боли способны формировать дисциплину и волю в человеке. Однако Хаксли справедливо указывает на относительность пользы этих методов. Они могут нести опасность как в физиологическом плане, так и в моральном. Чрезмерное увлечение ими приводит к расстройству организма, многие тела разрушаются под нагрузкой, налагаемой на них [\[10, с. 333\]](#). С моральной стороны эти практики способны вызвать в человеке *«тщеславие и жажду превосходства, исключительности и общественного признания»*. *«Не так уж много различий между Симеоном Столпником и современными американскими шестодерами, или между факиром на ложе с гвоздями и самоистязающими участниками танцевального марафона»* [\[10, с. 333\]](#). Более того, у всех, кроме самых высококвалифицированных, тренированных людей, физическая боль имеет тенденцию усиливать, а не смягчать, естественную заботу о теле. Из этого Хаксли заключает, что разумный идеалист должен избегать подобных методов самоистязания до тех пор, пока научные знания не позволят использовать их более безопасно, чем это возможно в настоящее время [\[10, с. 234\]](#). Безобидным методом из данного комплекса методов выступает танец. Во многих религиозных культурах (от примитивных до современных) танцевальные практики имели всегда широкое распространение. Важно отметить замечание Олдоса Хаксли в отношении христианской церкви, связанное с её ошибкой, когда она отказалась от использования танца как метода достижения необычных состояний сознания.

Во второй тип практик Хаксли включает те, которые в своей основе содержат эмоциональные переживания верующего к персонифицированному божеству. Этот тип практик чаще всего распространен у людей с висцеротоническими привычками, так как их религиозный опыт имеет тенденцию обретать эмоциональную форму. В культурном плане ярче всего эти методики выражены в монотеистических религиях, но также имеют оформление в национальных религиозных традициях. Хаксли останавливает свое внимание на западно-христианской традиции и индуистской бхакти-марге (пути преданной веры). В разных традициях этот метод работы с сознанием обладает высокой эффективностью, так как часто дает значительные результаты за короткий срок. Трудно не согласиться с Хаксли в том, что преданность и подражание личному божеству дает поклонникам больше энергии для изменения себя и окружающего мира, чем любая другая форма религиозного саморазвития. Но несмотря на это, теология бхакти-марги может оказаться ложной. Например, скрупулезная преданность и подражание личности Иисуса, который, как известно, никогда не был занят философией, искусством, музыкой или наукой, и почти полностью игнорировал проблемы политики, экономики и сексуальных отношений, часто приводили к пагубной тенденции со стороны искренних христиан презирать художественное творчество и философскую мысль, презирать пытливый ум, избегать всех долгосрочных, масштабных проблем политики и экономики, но при этом считать себя вправе проявлять гнев, или, как они, несомненно, предпочли бы это назвать, «справедливое негодование» [\[10, с. 238\]](#). При этом Хаксли правдиво отмечает, что эмоциональный метод светского самообразования не менее эффективен, чем религиозный. Для обоснования своего суждения он опирается на исследования, представленные в книге психолога Дж. Леуба «Бог или человек». В ней Леуба указывает на то, что поразительные изменения индивида могут происходить и без возникновения вопроса о религии; что подражание человеческим идеалам и образцам

может произвести желаемые изменения характера не менее эффективно, чем подражание божественным идеалам [\[10, с. 236\]](#). Это позволяет Хаксли в один ряд поставить феномен преданности личному божеству (или святому) и политическому кумиру, а также выявить сходства в последствиях, которые могут возникать в обоих случаях. *«Вера в личного, морального Бога слишком часто приводила к теоретическому догматизму и практической нетерпимости — к последовательному отказу уважать личность и к совершению от имени божественной личности всякого рода беззакония»* [\[10, с. 301\]](#). Другой пример — гитлеровская идеология, утверждающая, что существует нордическая раса, изначально превосходящая все остальные. Со «смертью старых богов» и умиранием бхакти-любви к сверхъестественным существам у людей инерционно сохраняется потребность в поклонении и религиозном выражении. Массы продолжают следовать по пути преданности, но объектами поклонения становятся персонифицированная нация, класс или обожествленный лидер. Как и Леуба, Олдос Хаксли объясняет религиозные переживания естественными причинами.

Третий вид практик в основе содержит методы медитации, работу с собственным сознанием. При этом Хаксли подчеркивает, что медитация — это техника мистицизма [\[10, с. 286\]](#). Для ее освоения не обязательны крайний аскетизм, хатха-йога или вера в божественное. Наглядный пример — атеистический буддизм. Но данный метод важен для интровертированных церебротоников. Этот психотип писатель соотносил с такими личностями, как Иисус Христос и различные древние отшельники, находя в них и в себе значительное сходство. Ценность этих практик заключается в том, что человек может достичь непривязанности к «вещам этого мира» при одновременном укреплении связи с «интегрирующим принципом всего сущего» [\[10, с. 233\]](#). Однако неправильное использование этих методов также может таить в себе опасность для практикующего.

Хаксли, как и большинство исследователей, рассматривает компоненты религиозного опыта, используя классически устоявшуюся дихотомию многих традиций: экзотерический и эзотерический уровни. В рамках этих уровней им выделяется ритуал, созерцательная практика, нравственная установка, теоретическое осмысление полученного опыта. Однако между ними автор наблюдает антагонизм. Ритуал может входить в конфликт с созерцательной практикой и моральной стороной религиозного опыта индивида. Хаксли отмечает социальную природу ритуалов. На уровне общества положительный аспект ритуала проявляется в его возможности интегрировать членов общества. Однако оценка интеграции индивида в слова Хаксли имеет негативную коннотацию: ритуалы приравняются писателем к *«оковам, привязывающим людей к телу христианского общества»* [\[10, с. 330\]](#). Ритуал для Хаксли имеет коллективную психологическую природу и связан с массовым сознанием. *«Ритуалы и церемониалы будут возникать почти спонтанно везде, где собираются массы людей для участия в любой деятельности, которая затрагивает их эмоционально. Эти обряды и церемонии будут существовать и развиваться ровно до тех пор, пока эмоциональный уровень людей не изменится»* [\[10, с. 229\]](#). Невозможно убедить людей в какой-либо конкретной идее или в почитании человека, если они эмоционально в них не заинтересованы, невозможно и ввести в привычку совершать обряды и церемонии, связанные с этой идеей или человеком. *«Создавать ритуал, как это делал Конт, в надежде, что он вызовет религиозные эмоции, — все равно что ставить телегу впереди лошади»* [\[10, с. 229\]](#).

Анализируя религиозную ситуацию развитого промышленно Запада в 1930-е годы, Олдос отмечает кризис обрядов и церемоний традиционного христианства. Он связывает это со

слабой эффективностью ритуалов. *«Они абсолютно ничего не делают для сохранения социальной структуры христианского мира и доказали свою неспособность противостоять конкуренции новых обрядов и церемоний националистического идолопоклонства»* [\[10, с. 229\]](#).

Для описания негативного влияния ритуалов на сознание индивида, Хаксли вводит понятие «ритуализм», под которым подразумевает *«веру в магическую эффективность ритуалов»* [\[10, с. 226\]](#). Ритуализм проявляется в иллюзорной убежденности людей в том, что строгое выполнение предписанных действий, произношение установленных фраз, совершение правильных жестов и соблюдение традиционных табу достаточны для их духовного развития. Хаксли считает, что эти люди уходят от проблем реальной жизни к символическим церемониям и пренебрегают своими обязанностями по отношению к самим себе, своим ближним и своему богу. Для них исполнение традиционных обрядов становится заменой моральных усилий и интеллекта [\[10, с. 331\]](#).

На противопоставлении ритуализма и мистицизма Хаксли проводит различие магии и мистики. Смещение того и другого возможны даже в современных исследованиях. Хаксли связывает это с тем, что бытие немистического человека не позволяет понять природу интуиции мистика [\[10, с. 288\]](#). Поэтому не-мистики убеждены, что в символических описаниях переживаний мистиков говорится об алхимии или магических обрядах. Однако мистический опыт означает нечто большее. Хаксли считает, что правильно практикуемая, с должной физической, умственной и моральной подготовкой, медитация может привести к состоянию, которое было названо «трансцендентальным сознанием». Основой этого состояния являются прямая интуиция и единение с конечной духовной реальностью, которая воспринимается одновременно как находящаяся за пределами человеческого «я» и в каком-то смысле внутри него. В отличие от развивающихся феноменологических концепций, видящих в структуре ритуалов, церемониалов и предметах культа нечто «священное» (Р. Отто, Г. ван дер Леу, Й. Вах и др.), Хаксли воспринимает любой набор ритуалов и атрибуты как вспомогательный инструмент, лишенный сакральной составляющей. При этом он отмечает бесполезность большей части из них для формирования мистических переживаний. Это обстоятельство в корне отличает подход Хаксли и от другого течения того времени — традиционализма, акцентировавшего свое внимание на инициациях или оккультной атрибутике (Р. Генон, Ю. Эвола, Г. Вирт и др.). Хаксли не выступал за отказ от науки и современной цивилизации, он последовательно утверждал, что человечество должно извлечь «лучшее из обоих миров», науки и религии, квантовой физики и мистицизма, и добросовестно использовать последние научные достижения для гармоничного развития общества [\[14, с. 100\]](#). Но критикуя ритуализм, он также отмечает, что и мистика не предостерегает адепта от тех же пороков, которые плодит ритуализм, но может их усиливать, если к мистическим практикам относиться как к магии. Тема амбивалентности религиозных компонентов (их деструктивных и конструктивных свойств) станет важной составляющей его философского анализа. В «Человеческой ситуации» он обращает внимание на амбивалентность веры, мифа, теологических концептуальных систем [\[12, с. 126, 130, 132, 153\]](#). Их амбивалентность напрямую связана с амбивалентной природой как самого человека, так и языка, как средства распространения традиции. Однако цель мистика — выйти за рамки грамматики, чтобы обратиться к чистому опыту без какой-либо лингвистической символизации и религиозных концепций.

Через обозначенную дихотомию «мистика-ритуализм» Хаксли анализирует важный вопрос о соотношении общественного и индивидуального религиозного опыта.

Мистический опыт в отличие от церемониалов всегда индивидуален и протекает чаще всего в интимной обстановке. Хаксли различает два типа религий: религию непосредственного опыта (мистицизм) и религию символов (религию навязывающую порядок и смысл миру посредством вербальных или невербальных символов и их манипуляции) [\[12, с. 148\]](#). Одна из сторон этой проблемы — противостояние политики и мистицизма. Хаксли акцентирует внимание на том, что политические лидеры часто используют религию для контроля сознания масс и управления. Монополия власти на миропонимание подданных приводила в истории к нетерпимости к инакомыслию и мистике со стороны властей и политически ангажированных богословов. Они видели в нетрадиционных знаниях угрозу существующему режиму и традиционным устоям. Хаксли не проводит принципиального различия между религиями, сложившимися под влиянием политиков, и новоявленными тоталитарными идеологиями, которые он называет псевдорелигиями или политическим идолопоклонством [\[11, с. 216\]](#).

Однако, как замечает Хаксли, лучшие мистики в истории человечества преодолевают границы догматических представлений о персонифицированных божествах своих традиций и достигают прямого взаимодействия с деперсонифицированным Абсолютом. При этом этика и духовные ценности, которые они выводят из этого «интегрирующего принципа», удивляют своей идентичностью. Более подробно эту проблему Хаксли раскрывает в своей работе «Вечная философия» (1945). Эта книга представляет собой антологию мистических текстов всех религиозных традиций за два тысячелетия, от Бхагавад-гиты (ок. 500 г. до н. э. – 500 г. н. э.) и Упанишад (ок. 800 – 400 гг. до н. э.), до «Бардо Тхёдол» (ок. VIII в. н.э.), «Облака Неведения» (ок. XIV в. н. э.) и «Книги общей молитвы», включая христианских святых (святого Иоанна Креста, Уильяма Лоу, святой Терезы Авильской), даосских мудрецов (Лао-цзы и Чжуан-цзы), суфийских мистиков (Руми), индуистских философов (Шанкара) и буддийских поэтов (Ашвагхоша). Хаксли осуществил колоссальный труд, систематизируя и синтезируя духовные источники по важному критерию — «универсальному ядру» любого мистического опыта. Оно включает следующие элементы: невыразимость опыта, обезличивание божества, нарушение субъективного восприятия собственной личности в состоянии экстаза (деперсонализацию), ощущение единения с безличным Абсолютом. Крайне важно понимать, что Хаксли составил «Вечную философию» во время Второй мировой войны и что намерением книги было продвижение общей мистической философии, которая бы превзошла национальные и религиозные различия, что, по мнению Хаксли, могло стать лучшей гарантией от дальнейших войн и насилия.

Однако Хаксли со временем приходит к выводу, что опыт мистического единения возможен лишь для небольшой части людей. Он был разочарован своей неудачей в достижении этого единения с помощью техник медитации. Разочарование Хаксли привело к решению прекратить читать лекции в Обществе Веданты Южной Калифорнии. В 1953 году писатель начал изучение публикаций в медицинских журналах, посвященных эффектам мескалина — основного алкалоида кактуса пейот. Он надеялся, что это вещество позволит ему глубже проникнуть в природу мистического восприятия реальности. В мае того же года он впервые принял мескалин под наблюдением психиатра Хамфри Осмонда. Этот опыт, который он охарактеризовал как визионерский, послужил основой для написания исследования под названием «Двери восприятия». В данной работе автор предпринял попытку систематического описания и анализа своих визуальных и когнитивных переживаний, вызванных воздействием мескалина. Под влиянием психоделического вещества объекты материального мира приобрели повышенную яркость и значимость, что вызвало у писателя ощущение их

сверхъестественной природы. Хаксли утверждал, что его мескалиновый опыт не был идентичным просветлению или мистическому единению, однако содержал важные общие черты. Согласно Олдосу Хаксли, структура визионерского опыта может включать следующие элементы: переживание многократно усиленных света и цвета, яркие слуховые переживания, снижение уровня обобщения и переход к допонятийному мышлению, падение значимости пространства и времени, деперсонализация, сопровождаемая потерей воли к действию, повышенная притягательность визионерского переживания [\[17, с. 20-23\]](#). *«На последней стадии отсутствия «эго» появляется «смутное знание» того, что Всё — во всем; что Всё — это в действительности каждое»* [\[17, с. 28\]](#). Именно в созерцательной практике писатель видит возможность в предотвращении морального зла: созерцатель *«удерживается от делания многого из того, что ему делать не следует»* [\[17, с. 50\]](#).

В другом эссе «Рай и ад» (1956) Хаксли рассматривает другую грань опыта с мескалином, которая связана с визуальными переживаниями, возникающими при закрытых глазах. Описываемые образы представляют собой калейдоскопические узоры, отличающиеся высокой интенсивностью цветов и света. Хаксли утверждает, что эти видения обусловлены активацией коллективного бессознательного и несут в себе глубокое символическое значение. В этом контексте визионерский опыт сопоставим с описаниями небес и волшебных стран фольклора и мифов, таких как Сад Гесперид, Эдем, Авалон, Элизиум, Острова Блаженных [\[17, с. 119\]](#). Важным моментом эксперимента является заключение Хаксли о зависимости феноменологических характеристик опыта от разных факторов: идиосинкразии ментального строения субъекта, его темперамента, привычек, эмоциональной и моральной подготовки [\[17, с. 14\]](#). Это подтверждалось другими групповыми экспериментами, в которых Хаксли также принимал участие [\[18, с. 183-184\]](#). В лекции «Визионерский опыт» Олдос Хаксли утверждает, что состояния визионерского опыта могут спонтанно возникать у каждого человека, особенно в детском возрасте и в момент умирания [\[18, с. 193-194\]](#).

Большое значение Хаксли уделяет теме биологических факторов визионерских переживаний мистиков и их искусственных вызываний в лабораториях. Так он считает, что уход в пустыни или пещеры святых разных конфессий способствует развитию сенсорной депривации, которую смогли воспроизвести нейрофизиологи Дональд Хебб и Джон Лилли. Для изменения химии тела можно использовать задержку дыхания или голодание (пост), что опять же приводит к изменению на психологическом уровне. Это эмпирически было доказано американским физиологом и диетологом Анселем Кизом. Хаксли также объясняет причину более широкого распространения визионерских видений в античные и средние века. Большую роль играл диетический фактор: скромный рацион в ранних цивилизациях нередко становился причиной к определенным типам визионерских переживаний, в то время как современное продовольственное изобилие, напротив, запирает «врата восприятия» [\[18, с. 197\]](#). Хаксли говорит и о биохимических подтверждениях других методов достижения предмистических и мистических состояний: самобичевания и сокращения времени сна. Но наиболее быстрым способом изменить химию тела и достичь визионерских переживаний Хаксли признает употребление психоактивных веществ. Использование психodelиков в некоторых духовных традициях и сходство субъективных переживаний с мистическими состояниями привели Олдоса Хаксли к убеждению в своей близости к просветлению. Тем не менее, результаты его экспериментов свидетельствуют о том, что мистические переживания имеют физиологическую природу. В последнее десятилетие своей жизни Хаксли отходит от

идеи мистицизма как практики, направленной на достижение мистического единения с божественным началом. Вместо этого он стал отстаивать посюсторонние формы мистицизма, акцентирующие внимание на телесности и мире как воплощениях божественного [\[14, с. 5\]](#).

Следует все же отметить, что писатель не пропагандирует употребление наркотиков, а в других своих работах прямо указывает на опасность злоупотребления и зависимости от них. *«В своих непрекращающихся поисках самопревосхождения миллионы потенциальных мистиков становятся зависимыми, совершают десятки тысяч преступлений и участвуют в сотнях тысяч несчастных случаев, которых можно было бы избежать»*, — предупреждает он в своём эссе «Наркотики, формирующие сознание людей» (1958) [\[18, с. 155\]](#). И. Головичева справедливо указывает на разницу между психоделическим опытом наркомана (на примере писателя-битника У. Берроуза) и научноориентированным опытом Хаксли [\[8, с. 130\]](#).

Познание Олдосом Хаксли мистического опыта в подобной форме и его популяризация в статьях вызвало много дискуссий. Известный религиовед Хьюстон Смит, который пришел к веданте благодаря Херду и Хаксли, с восторгом отзывался о книге «Восточная философия» и написал комментарии к одному из ее изданий. Положительное отношение Смит имел и к психоделическим экспериментам. Благодаря Хаксли он стал участником одной из групп Т. Лири. Однако о работе группы он напишет почти через сорок лет в своем труде «Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals» (2000). Тем не менее, многие специалисты скептически отнеслись к подобного рода экспериментам. Мыслители Артур Кестлер и Мартин Бубер высказали сомнение в возможной связи, существующей между употреблением психоделических препаратов и мистическим опытом. Также с резкой критикой выступил Карл Юнг. Неодобрение было высказано и со стороны Свами Прабхавананды, который считал идею, что психоделические препараты могут вызывать состояние самадхи, «смертельной ересью», и обвинял Хаксли и Херда в ее распространении. Но самым ярким оппонентом Хаксли стал Р. Ч. Зенер, заведующий кафедрой восточных религий и этики Оксфордского университета. В своей книге «Мистицизм, священный и профанический» (1957), написанной в качестве опровержения «Дверей восприятия», Зенер настаивает на том, что мескалиновый опыт Хаксли очень отличается от подлинного мистического опыта, то есть «прямого опыта Бога в Его невыразимой святости». В прочем, Зенер сам стал объектом критики со стороны Хьюстона Смита в статье «Имеют ли психоделики религиозное значение?» (1964), в которой был обвинен в субъективизме и непоследовательности в понимании мистического [\[19, с. 108–112\]](#). Не смотря на противоречивые оценки со стороны специалистов, значение экспериментов Хаксли для философии и науки было огромно. Последующие поколения философов и ученых продолжили активно изучать биохимическую основу религиозных переживаний в лабораторных условиях (Т. Лири, Р. Мецнер, С. Гроф, Р. Олперт и др.), а с середины 70-х годов религиозные практики начнут исследовать нейробиологи с помощью специальной аппаратуры (электроэнцефалографа, МРТ, компьютерных томографов). Эксперименты Хаксли и их популяризация обнажили целый спектр острых вопросов перед религиоведами, философами, психиатрами и психологами: способны ли медитативные практики и психоделические вещества распахнуть врата к некоей сокровенной грани реальности? Является ли эта реальность божественной или имеет галлюцинаторную природу? Идентичны ли мистический и психоделический опыты? Обесценивается ли мистический (религиозный) опыт из-за того, что в своей основе имеет биохимические процессы, а не метафизические откровения и этические

императивы?

Несмотря на то, что Хаксли был прежде всего литератором, его значение для науки сложно переоценить. Как отмечает И. Головачева, Хаксли едва ли не единственный писатель, который принимал участие в профессиональных симпозиумах и конгрессах по психиатрии, психологии, медицине, психофармакологии и парапсихологии [\[6, с. 17\]](#). Не только философы, что нередко в истории литературы, но и профессиональные биологи, генетики, медики, фармакологи, психиатры и психотерапевты, с которыми он обменивался мнениями, относились к нему исключительно серьезно, порой воспринимая его как коллегу и вовлекая в новаторские проекты [\[8, с. 26\]](#).

Нельзя обойти вниманием и то, как интерпретация опыта Хаксли повлияла на массовую культуру, сдвинув акценты в понимании «духовного», придав ему новые, порой неожиданные оттенки. Как заметил религиовед Боаз Хусс, если до этого прилагательное «духовный» изначально было антонимом к слову «светский», то с 1970-х годов оно стало использоваться в противовес институциональной религии и достигло кульминации в новой категории «духовный, но не религиозный» [\[20, с. 50\]](#).

Итак, Олдос Хаксли, как методолог и философ религии, предлагает читателям и научному сообществу важные идеи о взаимодействии науки и духовности, а также о значении религиозного опыта в жизни человека. На теоретическом уровне видны влияния разных научных и философских подходов (психологический, феноменологический, исторический, компаративистский). Его взгляд на религиозный опыт выстраивается с опорой на методологию, синтезируемой между наукой и мистицизмом, научным аппаратом и религиозно-философской метафоричностью. В своих трудах он подчеркивает необходимость критического мышления при исследовании религиозного опыта. Фундаментальное значение в своих исследованиях он отводит фактам и опыту, при этом он не ставит различий между фактом психологическим и научной доказанностью. Поскольку религиозный опыт коренится в иррациональных глубинах бессознательного, его постижение требует синтеза рационального исследования (анализа, синтеза, классификации, структурного анализа) и интроспекции — погружения в собственный духовный опыт, граничащий с мистическим, с последующим его осмыслением. Именно поэтому в качестве теоретической опоры Хаксли избирает широко известную в то время психосоматическую концепцию темперамента психолога и врача Уильяма Шелдона, которая связывала физическое строение человека с его характером и склонностями. В качестве эмпирической основы Хаксли использовал данные, полученные из различных экспериментов. На начальном этапе это были опыты, связанные с самогипнозом и медитацией, а позднее он включил в свои исследования результаты экспериментов с психоделическими веществами. Таким образом, его работа сочетала теоретическую основу, заложенную Шелдоном, с практическим опытом, полученным в ходе различных исследований, направленных на изучение измененных состояний сознания.

При анализе религиозного опыта он применяет практичный метод, основанный на противопоставлении парных категорий: тело-разум, ритуализм-мистицизм, религиозный опыт-мистический опыт, религиозная традиция-духовная новация. И если в дихотомии «тело-разум» преобладает органическое естественное единство и взаимовлияние, то в соотношении полюсов других дихотомий виден явный антагонизм. Мистика как чистый духовный опыт восприятия трансцендентного противопоставляется институциональной (организованной) религии, ритуализму и даже традиции. Религиозный опыт понимается им шире, чем мистический. Однако говоря о мистическом опыте, Хаксли подразумевает

не сверхъестественные нарушения физических законов, а с точности наоборот, природные механизмы, интегрированные в биологические функции человеческого организма.

Важным моментом в учении Олдоса Хаксли о религиозном опыте выступает амбивалентность религиозных явлений: веры, мифа, теологических систем, ритуалов, религиозных практик, которые он анализирует прагматично, применяя гуманистический критерий оценки их значимости для развития личности и общества. Следует также отметить, что до конца жизни методология Хаксли радикально не меняется, а его осмысление мистических явлений становится еще более телесноориентированным.

Философские труды Олдоса Хаксли, благодаря его новаторскому взгляду на религиозный опыт, сохраняют свою актуальность и значимость для сегодняшних дискуссий о влиянии религии на общество, духовность и бытие человека. В эпоху глобализации и культурного разнообразия, его размышления и концепции остаются существенными для осознания путей достижения согласия между различными мировоззрениями и традициями.

Библиография

1. Рабинович, В. С. Лекционный цикл О. Хаксли "Человеческая ситуация" как идейное обоснование его позднего творчества // Изв. Урал. федер. ун-та. Серия 2, Гуманитар. науки. – 2012. – Т. 102, № 2. – С. 63-74.
2. Maurini, A. Aldous Huxley: The Political Thought of a Man of Letters. New York: Lexington Books, 2017. 192 p.
3. Andrews, C. Pledging Peace in Aldous Huxley's Eyeless in Gaza // Literature and Culture, 1914–1945. – 2012. – Vol. 8, No. 1. – Pp. 104-125.
4. Huxley, A. Do What You Will. London: Watts & Co, 1937. 245 p.
5. Huxley, A. Texts and Pretexts: An Anthology with Commentaries. New York: Harper & Brothers Publishers, 1933. 322 p.
6. Головачева, И. В. Зачем писателю теория? Инструменты самопознания Олдоса Хаксли // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9. – 2007. – Вып. 4. Ч. I. – С. 15-25.
7. Головачева, И. В. Наука и литература. Археология научного знания Олдоса Хаксли. Санкт-Петербург: Факультет филологии и искусств Санкт-Петербургского государственного университета, 2008. 344 с.
8. Головачева, И. В. Две культуры: Слово Олдоса Хаксли // Вестник СПбГУ. Сер. 9. – 2010. – Вып. 4. – С. 26-35.
9. Murrey, N. Aldous Huxley: A Biography. New York: St. Martin's Press, 2003. 496 p.
10. Huxley, A. Ends and Means: An Inquiry into the Nature of Ideals. London: Chatto & Windus, 1941. 340 p.
11. Хаксли, О. Вечная философия. – Москва: Эксмо, 2004. – 464 с.
12. Huxley, A. The Human Situation. Lectures at Santa Barbara, 1959. London: Chatto & Windus, 1978. 261 p.
13. Aldous Huxley in France. Seventh International Aldous Huxley Symposium, Toulon, 15-17 April. Society & Centre for Aldous Huxley Studies, 2020. 74 p.
14. Poller, J. Aldous Huxley and Alternative Spirituality. Boston: Brill, 2019. 356 p.
15. Smith, G., ed. The Letters of Aldous Huxley. London: Chatto & Windus, 1969. 992 p.
16. Deery, J. Aldous Huxley and the Mysticism of Science. Basingstoke: Macmillan, 1996. 231 p.
17. Хаксли, О. Двери восприятия. Рай и Ад / О. Хаксли; пер. с англ. М. Немцова. – Москва: АСТ, 2009. – 216 с.
18. Huxley, A. Moksha. Writings on Psychedelics and the Visionary Experience (1931-1963).

New York: Stonehill Publishing Company, 1977. 314 p.

19. Пути за пределы "эго". Под ред. Роджера Уолша и Фрэнсис Воон; пер. с англ. М. Папуша, Е. Поле и К. Андреевой. – Москва: Изд-во Трансперсонального Института, 1996. – 318 с.

20. Boas, H. Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular // Journal of Contemporary Religion. – 2014. – Vol. 29, No. 1. – Pp. 47-60.

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Рецензируемая статья способна привлечь внимание самого широкого круга читателей – как в связи с популярностью творчества Хаксли, так и в связи с интересом, проявляемым многими исследователями религии к проблематике изучения религиозного опыта. Однако представленный текст нуждается в значительной корректировке, только после этого он может быть опубликован в научном журнале. Начать следует с названия статьи. Во-первых, «постижение» как излишне патетическое выражение предпочтительно заменить на уже использованное выше «изучение». Во-вторых, следует подумать над тем, чтобы заменить «своеобразие методологического подхода» либо на «своеобразие методологии», либо на «своеобразие подхода», поскольку эти термины как в содержательном, так и в коннотативном отношении в значительной мере совпадают. По мнению рецензента, оптимальный вариант названия – «Своеобразие подхода Олдоса Хаксли к изучению религиозного опыта». Далее, статья является крайне описательной по своему характеру, аналитическая составляющая выражена слабо. Напротив, значительная часть материала является тривиальной по своему содержанию и не может рассматриваться как результат какого-то исследования, поэтому её можно сократить без ущерба для общего смысла статьи. В некоторых случаях привычка автора заполнять текста штампами разного рода приводит и к содержательным казусам. Например, зачем здесь появляется высказывание «В отличие от представителей материалистических философий того времени, он обратил особое внимание на религиозный опыт как на важный аспект человеческого существования»? Так не нужно, значит, его сравнивать с «представителями материалистических философий», а нужно сравнивать с теми авторами, к которым он в чём-то близок, если при этом выявляемые различия носят существенный характер. Рискну предположить что с инициаторами феноменологии религии, большинство из которых были современниками Хаксли. Возвращаясь к вопросу об избыточности ряда фрагментов, невозможно не упомянуть биографические пассажи. Обращение к биографии того или иного автора имеет смысл, если этот шаг способен помочь понять содержание его учения, но просто перечислять общеизвестные факты не следует. К числу избыточных реплик относится также, например, замечание «серьезные шаги в формировании новаторских методологий сделал позитивизм. Он позволил посмотреть на религию сквозь призму социальных и биологических процессов и т.д.». Или: «говоря о русских философах и исследователях религии, следует упомянуть несколько фамилий: Вл. Соловьев, М. Новоселов, И. Ильин и т.д.». Конечно, «имён», а не «фамилий», и зачем эти упоминания, кто не знает, что они интересовались философско-религиозной проблематикой! А зачем автор выстраивает длиннейшие перечисления имён? – «И. В. Головачева, М. И. Бабкина, О. Н. Редина, М. Шадурский, М. И. Рыжова, А. А. Стерхов, Б. Я. Пушкарский и т.д.». Называть имена следует только в том случае, если их идеи реально «работают» в тексте.

Разумеется, и библиографический список при этом значительно сократится. Составлен текст также весьма неряшливо, в нём осталось множество ошибок самого разного рода. Это ошибки пунктуационные («Однако, Хаксли не только имел...» – зачем запятая? и т.п.). В некоторых случаях можно было бы использовать «авторскую пунктуацию», например: «а вместе с тем сформировать свое отношение» («на перо» просится тире), тире нужно и в высказывании «Хаксли не первый мыслитель-литератор», в противном случае его необходимо перестраивать. Много стилистических погрешностей: «своей способностью соединять в своем творчестве», «этой задачей Хаксли занимался» («темой», «проблемой»), «особенно является актуальным в свете» (следовало поставить «является особенно актуальным»), «полезные практики, с позиции писателя» («с точки зрения»), и т.п. Несмотря на высказанные замечания, в статье присутствует содержание, которое может послужить основой 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](#).

Рецензия на статью

«Своеобразие подхода Олдоса Хаксли к изучению религиозного опыта»

Представленная автором в журнал «Философская мысль» статья «Своеобразие подхода Олдоса Хаксли к изучению религиозного опыта» освещает ряд актуальных вопросов, связанных с попыткой осмысления человеком своих возможностей, способностей, поиском духовных оснований и другими важными экзистенциальными вопросами, волнующими также остро и современное человечество. О. Хаксли действительно известен своим уникальным подходом к изучению религиозного опыта, который вытекает из его интереса к метафизике, психоактивным веществам и экзистенциальным переживаниям. Автор статьи подчеркивает, что актуальность работы связана с необходимостью переосмысления многих проблем в области исследования религиозного опыта и значимостью междисциплинарных исследований в этой области. Безусловно, религиозный опыт – это «важнейший аспект человеческого существования» и он требует особых методов изучения. При этом автор совершенно верно подчеркивает, что споры вокруг методологии в области религиоведения по этому вопросу все еще активно ведутся. В статье акцентируется внимание на роли опытного знания в творчестве О. Хаксли, который считал, что оно приходит не только через повседневную деятельность или научный эксперимент, но и через особые практики (мистицизм, медитацию и другие духовные методики). Подобные исследования, на мой взгляд, важны своим междисциплинарным анализом аспектов многогранного творчества писателя: его социально-политической критики, морали, научного прогресса, его увлеченности психиатрией и психосоматическими методиками выздоровления, эзотеризмом, различными религиозными традициями и т.д. Подход Олдоса Хаксли к изучению религиозного опыта можно охарактеризовать как гибридный, объединяющий элементы науки, философии и личного опыта, что делает его уникальным в контексте религиозных исследований. В конечном итоге он обратил внимание именно на универсальность религиозного опыта и искал общие темы, основания и идеи, которые могут объединять самые разные религии и религиозные практики. Автор прав, указывая на то, что Хаксли считал религиозный опыт глубоко личным и интуитивным чувством, которое нельзя полностью объяснить рационально или эмпирически. Таким образом, для писателя

личный опыт становится ключевым элементом в понимании религии.

Попытка расширения наших представлений о человеческих возможностях в творчестве Хаксли была связана с критикой современного общества за его материалистический подход и недостаток духовности. И это особенно актуально для сознания современного человека. Во многих своих произведениях, например, таких как «О дивный новый мир» и «Конец и начала» (популярных в настоящее время у молодого поколения), писатель и ученый поднимает вечные философские вопросы о смысле жизни, свободе воли и духовности в контексте научно-технического прогресса.

Автор четко формулирует цель и предмет исследования, подчеркивая, что именно выявление методологических особенностей в изучении религиозного опыта Олдоса Хаксли может показать нам уникальность и значимость его исследований для философии религии и религиоведения. Однако следует отметить, что подход Хаксли к религиозному опыту многим видится неоднозначным и подвергается критике за неопределенность и субъективность. Некоторые исследователи считают, что его взгляд слишком идеализирует личный опыт и не учитывает социальные и культурные контексты, которые также влияют на восприятие религии. Тем не менее, его работы остаются важным вкладом в понимание человеческой природы и поиска смысла.

В статье описываются основные методы, которые последовательно реализуются автором в работе. Новизна исследования присутствует. Название статьи в целом соответствует содержанию.

В процессе знакомства со статьей, возникает ряд формальных замечаний:

1. текст, на мой взгляд, слишком обширный для научной статьи, больше напоминает главу монографии, возможно, имеет смысл текст сократить или разбить его на части и обязательно дать название каждому разделу;
2. возможно, из-за такого объема текст не всегда ровный и его надо еще раз вычитать, поскольку местами он требует исправлений (незначительных);
3. в статье упоминается большое количество различных подходов и мыслителей, однако в списке источников большая часть из них не представлена. Надо либо внести работы этих авторов в список литературы, либо убрать такое количество имен из текста статьи;
4. оформление списка литературы требует доработки (нет единообразия).

В целом представленная автором статья, безусловно, актуальна и будет интересна для широкого круга читателей, поскольку затрагивает много разнообразных дискуссионных вопросов. Работа вполне органично выстраивается в целостное изложение материала.

Заключение, в котором автор излагает свои основные выводы, присутствует и достаточно подробно раскрывает результаты исследования.

Библиография отражает исследовательский материал.

Характер и стиль изложения материала соответствуют основным требованиям, предъявляемым к научным изданиям такого рода.

Несмотря на высказанные замечания, которые носят скорее формальный характер, данная тема, на мой взгляд, имеет хорошие перспективы. Статья может быть рекомендована к публикации.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Соколов А.В. Прогрессивизм как вариация эсхатологического мифа // Философская мысль. 2025. № 3. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.3.72675 EDN: YCDLHW URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72675

Прогрессивизм как вариация эсхатологического мифа

Соколов Артемий Вячеславович

ORCID: 0009-0003-9657-4139

аспирант, департамент философии; Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина

644109, Россия, Омская область, г. Омск, ул. Молодова, 25/4, -

✉ arthemius.sokolov@gmail.com



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

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.3.72675

EDN:

YCDLHW

Дата направления статьи в редакцию:

11-12-2024

Аннотация: В статье исследуется прогрессивизм, являющийся, по сути, научной установкой, как продолжение эсхатологической традиции, сформированной в рамках европейского рационализма. Анализируется, каким именно образом идеи линейного прогресса, сформулированные в эпоху Просвещения, стали секуляризированной версией религиозных эсхатологических концепций. Рассматривается, как модерн, несмотря на свою рационалистическую установку и критерии научности, сам является развитием апокалиптических мотивов спасения, в форме науки и технологического развития. В ходе работы проводится сравнительный анализ научного рационализма и эсхатологического мифа, который выявляет их структурные сходства. Также в качестве противоположной к "эсхатологическому", рассматривается и миф "палингенетический" как контрастный элемент, позволяющий глубже осмыслить особенности эсхатологической модели. Объектом исследования является прогрессивизм и его "темпоральная парадигма" как часть традиции европейского научного рационализма. Предметом же я хочу заявить "эсхатологию" как корень этого самого прогрессивизма.

Я использую в статье следующие научные методы: метатеория и философия науки, исторический метод, а также эволюционизм как научный метод. Научная новизна данной

статьи заключается в анализе взаимосвязи между "мифом" и "темпоральной парадигмой" современной науки, которая (темпоральная парадигма) не является, вопреки логике рационализма, "отвлеченной точкой отсчёта". Миф здесь рассматривается как реальная чувственная действительность, формирующая восприятие реальности, в том числе и ученого и науки в целом. Статья утверждает, что даже в условиях рационализма и прогрессивизма эсхатологические концепции сохраняют свою мифологическую структуру, поднимая вопросы о действительной сущности и направленности науки и возможности ее освобождения от мифа. В этом контексте исследование предлагает новую перспективу на понимание научных и мифологических категорий, подчеркивая их роль в упорядочении хаоса окружающего мира и в формировании культурной идентичности.

Ключевые слова:

Эсхатология, эсхатологический миф, Палингенезис, Палингенетический миф, Европоцентризм, религиозный архетип, Темпоральная парадигма, Палингенезис в философии, Эсхатология в философии, европейский рационализм

Генезис исходных положений современной науки от авраамической "эсхатологии" подчеркивался уже не раз даже в самых явных формах, например, статья "Эсхатологический исток современной техники" профессора А.Н. Павленко [\[1\]](#) демонстрирует удивительно схожий объект рассмотрения, однако отличается подходом к изучению — я стремлюсь говорить не об одном понятии, но о "диаде" противоположных, рассматривая в качестве таковых эсхатологию и палингенезис. Однако, поговорим обо всём по порядку.

Если какие-то научные термины и формируют — даже не просто описывают или диагностируют — оптику эпохи, то одним из самых важных терминов стал древнегреческий термин "история" (ἱστορία). Термин этот, несмотря на древнегреческое происхождение, стал обозначать привычную нам отрасль научных знаний (а не просто свод текстов) именно в Эпоху Просвещения. Именно в эту эпоху родилось и было отрефлексовано само понятие "истории" не только как целостной науки, но и как нового взгляда на мир, неведомого доньше — как взгляда, где мир приобретает направление движения. Довольно красочно об этом говорит немецкий историк и философ Рейнхард Козеллек, рассказывая, как немецкий философ Фридрих Шлегель, увидев картину "Битва Александра" Альбрехта Альтдорфера (в масштабах истории, в общем-то, написанную не слишком много времени назад, от эпохи, собственно, Шлегеля — менее трёх столетий, в 1529 году), философ испытал "безграничное изумление" при виде "этого чуда". Он описал работу Альтдорфера как "величайший подвиг рыцарского века", и явно отделил ее и от Античности (которую, собственно, и изображала картина), и своего времени. Таким образом, Шлегель, как замечает Козеллек, при рассмотрении этой картины, замечает в ней новое, специфическое временное измерение, отсутствующее у самого Альтдорфера. [\[2, С. 4\]](#) Сам же Альтдорфер писал скорее сюжет вне пространства и времени — нечто вечное, что могло произойти как тысячу лет назад, так буквально вчера.

Таким образом, в эти почти три века между этой картиной и философом-романтиком, случилось что-то важное. Что-то, что открыло новое, "эсхатологическое измерение" во всем наблюдаемом мире. И это "что-то" — Эпоха Просвещения. Естественно, не как

некое предсказанное событие, тот самый Эсхатон, о котором говорит Козеллек, а как результаты суммы факторов, приведших к этому.

Первым таким фактором была Реформация, разрушившая традицию "интегративной эсхатологии" прежней церкви [\[2, с. 8\]](#), примирявшей разрыв времен через сакральное единство прошлого, настоящего и будущего. Вместо этого возникла секуляризованная концепция истории, где будущее стало объектом проектирования, а прошлое — ресурсом для его создания.

Вторым — "секулярная приватизация", присвоение светской властью себе права судить ереси. "L'heresie n'est plus aujourdhuy en la Religion; elle est en l'Estat" ("Нет больше ереси в религии; теперь она в государстве) — подтверждает свою мысль Козеллек цитатой французского юриста и политика времен "религиозной гражданской войны" при Реформации. [\[2, с. 8\]](#). Соответственно, признание "ересей" делами подсудными для светского суда, низводит их до "суждения о конечных вещах", как подобает политикам и юристам, а не о "вечных", как то подобает теологам.

И, наконец, третьим (не в изложении самого Козеллека, а лишь в рамках использования его текста в этой статье) фактором становятся Утопии, которые, пусть и в критическом смысле (в том смысле, что приводимый Козеллеком Лоренц фон Штейн критикует это как явление), но образуют новый тип философии истории — тот самый "утопический". [\[2, с. 59\]](#). Что, естественно, есть ни что иное, как "прогрессивистский", потому как даже основным объектом критики фон Штейном такого подхода становится абсолютизация какого-либо фактора и таким образом получающаяся "линейность" исторического процесса. То есть даже критика фон Штейна не отрицает факта появления "нового временного измерения", а лишь "ослабляет ошейник" жесткого однофакторного детерминизма — в виде "многовариантности". Которая, впрочем, не в меньшей степени принципиально отрицает концепцию "кругового", "повторяющегося" времени.

Таким образом ключевым моментом Просвещения становится уже отрефлексированный отказ от имманентной огромному пласту предшествующего дискурса логики "зацикленного", "повторяющегося" времени — и именно этот переход и является ключевым в формировании европейского рационализма. Это был уже второй переход (скажу, немного забегаю вперед, подробнее разберем в историческом экскурсе), первый же был между первыми формами религии и примерно до античной философии, которая подготовила почву для "эсхатологии".

И только после этого второго перехода, после того, как Просвещение сменило темпоральную парадигму на прогрессивизм — только в этот момент наука и философия смогли посмотреть на прошлую, циклическую темпоральную парадигму "со стороны". И, согласно логике "Дао де дзин" ("Постигнешь добро — породить зло" [\[3, с. 4\]](#)) — в предыдущих воззрениях и был обнаружен "палингенезис" как основание прошлой темпоральной парадигмы.

Термин "палингенезис" (или, в другой версии, "палингенезия"), давший свое имя "палингенетическому мифу", происходит из греческого языка — от др.-греч. *páliv* — снова и *γένεσις* — становление, рождение. Это понятие использовалось для обозначения возрождения, повторного рождения или цикла обновления. В античной философии и религиозных представлениях палингенезис ассоциировался с идеями вечного возвращения, перерождения души или обновления космоса. Например, стоики использовали этот термин для описания циклической природы вселенной, где космос

уничтожается и восстанавливается заново через космический огонь (экпиротис).

Согласно концепции "палингенезиса", цивилизации, общества или отдельные люди проходят через смерть и рождаются в новой форме. Это повторяющийся процесс, в котором нет и не может быть абсолютного финала. Такие мифы лежат в основе множества древних культур: культ финикийского бога Адониса, миф об Осирисе из египетской мифологии, который снова воскресает после битвы с Сетом, Персефона, которая каждую весну возвращается из царства мрачного бога Аида и "призывает с собой" весну, даже бог Тор из скандинавской мифологии, который воскресает после Рагнарёка, чтобы править "новым-старым" миром. [\[4, С. 632\]](#).

Прежде чем мы перейдем к описанию контекстуально противоположного "палингенезису" понятия эсхатологии, нам необходимо выяснить исторические предпосылки. Что представлял из себя контекст, в котором естественным образом сложились "палингенетическое", "циклическое" мироощущение, и, самое важное, как стала возможна эсхатология.

Эсхатология как мироощущение стала возможной в момент распада традиционной общины, и, как следствие, распада коллективистского мировоззрения. Если "палингенетическое" мышление основано на бесконечном воспроизводстве модели мира в виде, как можно было бы сказать сейчас, флорариума за стеклом с замкнутой экосистемой, то эсхатология отражает путь индивидуальный - это путь конкретного существа от рождения до смерти.

Эта закрытость "палингенетической" системы обусловлена не только повторяемостью обрядов и ритуалов, но и глубоко укорененной в коллективном сознании верой в неизменность основ мироздания. Мир традиционной общины представляет собой пространство, где каждое событие уже однажды произошло и лишь заново воспроизводится в новых поколениях. Любое действие, от земледельческих работ до брачных союзов, вписано в сакральный цикл и имеет точное место в череде повторяющихся времен года, фаз жизни и космических ритмов. Механизмы традиции работали не только на уровне символов и мифа, но и в повседневных социальных практиках. Общество, основанное на том, что мы сейчас можем определить как "палингенетическая" темпоральная парадигма, прежде всего стремится к сохранению себя в том виде, в каком оно существует, поскольку именно его неизменность гарантирует стабильность. Ритуалы и праздники не просто отмечают переходы из одной фазы в другую, но буквально закрепляют мир в его вечном возвращении: новый урожай должен быть связан с жертвоприношением, рождение ребенка — с посвящением его духам предков, брак — с воссоединением родов. Любая личная судьба не является уникальной — это лишь еще один повтор великого цикла, в котором главное не индивидуальность, а сохранение структуры.

Эмпирически такое мироощущение подкрепляется самой природой человеческого опыта. До возникновения сложных государств и индустриального общества мир каждого человека действительно был ограничен его общиной, и внутри нее жизнь была относительно предсказуемой. Смена поколений, одни и те же поля, одни и те же ремесла, передаваемые от отца к сыну, — всё это укрепляло веру в то, что настоящее всегда будет копией прошлого. Даже смерть не рассматривалась как разрыв, но как естественное возвращение в круг предков, где личность сохраняется внутри рода.

Однако по мере разрушения традиционной общины и роста социальных изменений воспроизводимость мира начинает нарушаться. Появляются индивидуальные судьбы,

которые уже не вписываются в единую сакральную структуру. Человек оказывается перед лицом новых обстоятельств, не имея для них мифологического или ритуального ответа. Именно в этот момент становится возможным эсхатологическое мировоззрение, где судьба человека перестает быть частью циклического мироздания. Если раньше цикл был бесконечен, то в момент распада традиционной общины каждый остался наедине со своей смертностью - и именно это принципиально новое ощущение "конечности" и породило "эсхатологию". И теперь мы можем уже более подробно рассказать о ней.

Слово "эсхатология" (εσχολογία) также греческое. Оно было образовано от двух греческих слов: ἔσχατος — «конечный, последний» + λόγος «слово; знание». По другой версии греческое слово eschatos означает «вершина» или «бездна». [\[5, С. 8\]](#).

Именно творение богом мира ex nihilo — "из ничего" — как качественно новая идея Библии — и провозгласила, собственно то, что мир имеет начало во времени, и, таким образом, имеет и конец [\[5, С. 20\]](#). Языческое круговое время "разомкнулось" - как индивидуальное бытие, так и история (в нашем современном смысле) обрели эсхатологическое измерение [\[5, С. 20\]](#).

Как формальное понятие, эсхатология является дисциплиной теологии, занимающейся вопросами конца мира и человечества. Она фокусируется на идее финального события, завершающего историю: Страшный Суд, воскресение мертвых, Апокалипсис или Апокатастасис (теория, развиваемая одним из отцов Церкви - Оригеном, согласно которой все грешники и даже бесы при конце света будут прощены) [\[5, С. 139\]](#). Сценариев "конца времен" довольно много, и они часто включают в себя концепцию "судного дня". Впрочем, совсем не обязательно Апокалипсис и Конец истории в этом представлении означает нечто страшное: он, как правило, знаменует собой наступление царства небесного "уже здесь", "возвращение в потерянный рай". В широком смысле "эсхатология" является как раз характеристикой мироощущения человека, "вырванного" из привычной коллективистской традиции, человека индивидуального. Строительство дома уже не воспроизводит буквально мифы о космогонии, циклы посевов и сбора урожая больше не требуют буквальной жертвы, и, самое важное - начинают происходить события, которые вообще не имеют буквального отражения в мифах, а прежние боги все еще похожи на предков, но уже не похожи на современников.

Мир начинает твориться "в первый раз", он наполняется индивидуальным смыслом, для человека появляется выбор. Философия начинается с критики мифологии - а становится новым, уже формально-абстрактным "мифотворчеством". Естественным образом "Афины" идут навстречу "Иерусалиму", формализуя и закрепляя свод христианской "эсхатологии" - не столько как конкретной дисциплины теологии, сколько в широком смысле - как новый тип мировоззрения, воцарившийся на излете Античности.

Тут стоит остановиться и отрефлексировать возникшее противоречие — началом и временем расцвета "эсхатологии" (как части корпуса дисциплин теологии и в более широком смысле как мироощущение эпохи) явно принято считать позднюю Античность (например, формирование платонизма) и все Средние века — я же заявляю, что "эсхатологическая" темпоральная парадигма была принята лишь в эпоху Просвещения. Однако это противоречие лишь кажущееся — эсхатология даже в Средние века представляла собой суждения не о "вещах конечных", а о "сущностях предвечных" (или запредельных, трансцендентных). "Эсхатология" не отражала материальный мир, а касалась высших, недоступных эмпирическому познанию истин. До Реформации существовало жесткое разделение между божественным порядком и материальным

миром, но "секулярная приватизация" Реформации сделала божественные законы применимыми к светским институтам, а эпоха Просвещения же полностью "расколдовала" эсхатологию, сделав ее основанием новой темпоральной парадигмы — прогрессивизма.

Важным моментом в этом "расколдовывании" является появление третьего Града, помимо Афин (философского пути) и Иерусалима (богословского) - Вавилона. Третий Град связан с идеей спасения собственными человеческими руками, т.е. этот путь спасения принципиально "имманентный" [\[5, С. 76\]](#). Вавилон - это и есть тот самый "Город Солнца" Кампанеллы, "Утопия" Мора, и радикальных социально-политических проектов XX века. Несмотря на то, что есть антисциентистский соблазн объявить проявлением "мифа" саму науку и научное знание (что, в широком смысле, было бы, как минимум, обоснованно), ведь великие планы по переустройству мира прекрасно адаптировались в современности под план продаж тех или иных устройств, этот мир преобразующих. Однако нет, речь идет не о самой науке, а лишь о тех или иных интенциях, а выражением интенции в данном случае является идеология. "Расколдованный" миф и есть идеология - препарированная и выхолощенная, но не лишенная своего изначального импульса и направления взгляда или движения.

Далее — пару слов, собственно, о "мифе", а именно — почему я использую понятие "миф" в данном контексте. В основном — по причине сложившейся научной традиции. Термин "миф" в контексте использования его в паре с "палингенетический", или шире — в традиции классической науки (т.е. уже в "эсхатологической" темпоральной парадигме) имеет смысл "слова-маркера", которым должно обозначаться что-то вненаучное и иррациональное. То есть в каком-то смысле, "миф" здесь употребляется если не как "пропагандистское клише", то как минимум как термин, имеющий вполне определенное значение "находящийся за пределами научного знания".

В таком контексте "палингенетический миф" и рассматривает британский профессор Роджер Гриффин - как понятие, являющееся "родовой характеристикой" фашизма - в широком смысле. Этот миф, по Гриффину, лежит в основе социально-политического феномена, и он основан на восстановлении, ре-интерпретации и наполнении новыми смыслами мифологических сюжетов, с общим сюжетом возрождения и восстановления [\[4, С. 22\]](#). Палингенетический миф говорит о "возрождении нации" и предлагает однозначные ценности для мобилизации общества вокруг них. Как правило, этот миф рассматривается им в двух контекстах: 1) как архетипы, образы и ассоциации либо некие другие объекты, к которым обращаются деятели в своих "политических литургиях"; 2) как их конкретное применение в политических целях, то есть сами эти "ритуально-политические действия".

В этом контексте обычно "палингенетический миф" воспринимается как инструментальный конструкт [\[4, С. 177\]](#) для эксплуатации неких структур (архетипов, коллективного бессознательного, и т.д. [\[4, С. 121\]](#)) в политических целях, и конкретно: в радикальных политических идеологиях, прежде всего фашизма и, по некоторым классификациям, тоталитарного коммунизма. Как правило, секулярными политическими религиями объявляются тоталитарные идеологии: фашизм, национал-социализм, различные виды коммунистических режимов, но при этом остальные политические доктрины (такие, например, как либеральная) рассматриваются исключительно как "не имеющие до-логического" и иррационального компонента. Во многом, конечно, из-за того, что они инструментально не обращаются к архетипам и не копируют (хотя бы в явном виде) религиозные практики.

Однако попробуем здесь остановиться и посмотреть на само понятие “палингенетический миф” под другой оптикой. Мирча Элиаде в своем труде “Миф о вечном возвращении” конечно, не называет термина “палингенезис”, но вполне определенно говорит как раз о нем. Ключевыми характеристиками “мифа о вечном возвращении”, по Элиаде, являются: повторяемость сюжетов, ситуаций, архетипов (которые, как бы сказал платоник, являются “планами” реальных объектов или ситуаций) и их ролей [6, С. 29], причем согласно его теории, этот миф вполне успешно сохраняется как в самом историческом процессе, так и формирует многие философские вопросы (например, роли личности в истории или вообще антиисторичность самого человеческого восприятия) [6, С. 93]. Тут стоит уточнить, эти взгляды Элиаде вполне в русле всей его концепции, которая в каком-то смысле увлечена этим “мифом о вечном возвращении” и иногда почти абсолютизирует всю культуру как производное от этого мифа. Потому если для Гриффина этот миф — инструментальный конструкт, тематика политической мессы, то для Элиаде, несмотря на то, что он описывает практически тот же самый мотив, это часть глубинной сакральной структуры в человеке.

Речь у Элиаде идет, так или иначе, о том, что первичен не сам “миф”, который и находит символическое его применение как инструмент политических ритуалов и действий (на чем настаивает Р. Гриффин), а присутствие в культуре неких онтологических установок, которые и проводят “конструирование” реальности согласно ним — то есть, если мы отбросим термин “миф” (в том значении, который подразумевает Гриффин), то речь тут, скорее о темпоральной парадигме.

А так как контекстуальной антитезой к “палингенезису” является “эсхатология”, то и эти две темпоральные парадигмы я условно назову “палингенезис” (“палингенетическая”) и “эсхатология” (“эсхатологическая”). В наиболее абстрактном виде они представляют собой два типа “интенций”, противоположных методов мироощущения, философствования и практики.

Ранее я упомянул, что переходов темпоральной парадигмы было два. Проследим подробнее этот процесс, как они проявлялись в исторической ретроспективе — от анимизма до постколониальных исследований. Пусть и такой экскурс будет во многом условным — потому как мы сравниваем множество совершенно различных концепций и/или верований, да и во многом однобоким (что неизбежно при любой классификации), тем не менее, он может “подсветить” то, что при использовании традиционных научных подходов ускользает из нашего внимания.

Первобытные формы религии — анимизм, шаманизм, тотемизм и магия — представляют собой типы мировоззрения, в которых абсолютно доминирует восприятие мира как циклического, бесконечно возобновляемого процесса. Связано это главным образом с тем, что циклы природы — это главное, что видит человек того времени, а они демонстрируют исключительную повторяемость. В этих ранних системах мышления центральное место занимает идея повторения и возвращения, выраженная через ритуалы, мифы и символы.

Философия изначально возникла как рефлексия над мифологией, о чем свидетельствует то, что многие боги античности стали философскими категориями. Например, римский культ Термина, божества границ, находит отражение в рассуждениях о пределе и границах. Платон сохраняет элементы “палингенезиса”, например, представление о метемпсихозе — круговороте душ. Однако он предлагает нечто принципиально новое: движение души к миру высших сущностей. Это уже не циклический процесс, а линейное восхождение к истине. Также нельзя не признать, что Платон в своей “Политике” первым

систематически описал и изложил циклическую концепцию времени [\[5, с. 18\]](#). Аристотель, хотя и переосмысляет учение Платона, сохраняет его эсхатологический мотив: он выстраивает иерархию бытия, где человек занимает высшую ступень. В этом взгляде ощущается влияние платонизма: духовное оказывается венцом мироздания, проходя путь через все уровни существующего — от неживой природы до разумных существ. Стоики развивают концепцию вечного возвращения. Они описывают мир как череду циклов, где космос гибнет и возрождается в огне. Эпикур развивает те же идеи цикличности в материалистическом ключе - в виде утверждений о неизменности материи.

Сам переход от "мифа" к философии ознаменовал собой первый "переход" темпоральной парадигмы (второй, как я писал выше, случился в эпоху Просвещения), и заключался этот переход в том, что "палингенетическая" темпоральная парадигма стала катехизисом к практической и научной деятельности, к инструментальному освоению мира. "Эсхатология" же становится формой постижения трансцендентного, высшего мира - но и она после "секулярной приватизации" Реформации станет основой прогрессивизма эпохи Просвещения - и это событие станет вторым переходом темпоральной парадигмы.

Средневековые оформляют эсхатологию как богословскую дисциплину и в согласии с ней образует свою мировоззренческую парадигму. Одной из ключевых концепций средневекового мышления является учение Августина о двух градах — Граде Божьем и граде земном. Град Божий воплощает вечную истину и божественный порядок, тогда как град земной связан с преходящим, человеческим миром. Эсхатология становится точкой их пересечения — не столько в линейном времени, сколько в сакральном пространстве, где земное и небесное сходятся в судьбе души и истории мира. Т.е. несмотря на "эсхатологию", времени для средневекового человека и даже мыслителя - фактически нет. Библейские события не просто "были", они "есть", и будут происходить завтра, они больше не "отрицают мифологию", они, в каком-то смысле, занимают ее место. Более того, сама смерть не властна над христианами и не абсолютна, ибо Иисус Христос подарил всем "жизнь вечную" - и аналоги этого "спасения" в той или иной форме есть во всех авраамических религиях. Восприятие же эсхатологии как темпоральной парадигмы Средних веков, по моему мнению, является современным искажением пост-просвещенческого научного мышления - и примеры, показывающие восприятие времени "до" нам это наглядно демонстрируют, та же самая разница в восприятии между Альтдорфером (творцом) и Шлегелем (созерцателем, притом спустя почти три столетия) одной и той же картины.

Возрождение возвращает взгляд к «граду земному» и его обитателям — обычным людям. Этот сдвиг ведет к секуляризации власти: примерно в это время Реформация приводит к «секулярной приватизации», передавая право суда над ересью светским властям. В этом, несомненно, есть и политическое измерение - единая религия позволяла как собирать воедино различные группы под единой властью, так и разъединять их в случае религиозных расколов и ересей. Однако так или иначе, мирской порядок приобретает религиозную значимость, а религиозный — политическую, они взаимообуславливают друг друга. На этом фоне утопия Томаса Мора становится первой ласточкой нового перехода: мир уже мыслится не просто как данность, но как проект, который можно изменить. И притом изменить не руками Бога, а руками человеческими. Так темпоральная парадигма движется к эсхатологии — время в "граде земном" приобретает направление и смысл.

Эпоха Просвещения доводит эсхатологический нарратив до логического завершения: Вольтер, Руссо и Дидро формируют идею поступательного развития общества, в котором

знание ведет к рациональному преобразованию.

Немецкая классическая философия знаменует собой важный этап в развитии "эсхатологии" как системного мировоззрения, где идея линейного прогресса через разум и диалектику приобретает фундаментальное значение. Однако "палингенетические" элементы не исчезают, а интегрируются в концепции, создавая синтез, который по-своему определяет облик всей европейской философии.

И. Кант, продолжая идеи Просвещения, развивает их в рамках своей философии истории и нравственного закона. Он придерживается, условно, линии "эсхатологии" — его идея "вечного мира" предполагает линейное развитие человечества к высшей цели через установлению универсального нравственного порядка. Гегель же создает одну из самых мощных практически в неизменном виде "эсхатологических" концепций прогресса. Его диалектика представляет собой линейное движение духа через последовательные этапы самопознания и развития. История, по Гегелю, движется к своей конечной цели — Абсолютной идее, которая реализуется через сознание и общественные структуры. Такая формализация "сакрального времени" и суждение "одной меркой" о вещах конечных и бесконечных, уже практически с неизбежностью ведет к материалистической трактовке, которая и была осуществлена Марксом.

Марксизм даже обостряет прогрессивистский мотив гегельянства — история здесь не просто имеет смысл и предназначение, но и обретает конкретную материальную волю как "совокупность экономических интересов" и "контроль за средствами производства". История неизбежно идет к новому "потерянному раю" — коммунизму. Впрочем, и сам Маркс не скрывал, что утопический социализм — это один из важнейших источников его философии, а посему можно с уверенностью сказать, что эсхатологическая темпоральная парадигма является такой же неотъемлемой чертой марксизма, как и он сам - продуктом Просвещения.

Позитивизм Огюста Конта, особенно в его поздний период "позитивной религии", демонстрирует своеобразную секулярную вариацию эсхатологии, заменяя христианское представление о конце времен на концепцию прогрессивного развития человечества. Он утверждал, что его "позитивная религия" является естественным продолжением католической традиции, но уже без сверхъестественного измерения. "Позитивная церковь" Конта должна была организовывать общество на основе культа Человечества, где исторический процесс рассматривался как поступательное движение от теологического к научному знанию. Таким образом, несмотря на отказ от традиционной религиозности, Конт сохраняет эсхатологический характер мышления, представляя будущее как неизбежное приближение к совершенному социальному порядку, что в конечном счете делает его учение своеобразной рационалистической версией миллениаризма.

XX век сильно подорвал, если не сказать разрушил, веру в прогресс - две ужасные катастрофы в виде I и II Мировых войн показали, что научный и технический прорыв совсем не обязательно ведёт к процветанию, а автомобильный конвейер на заводе Форда легким движением руки становится конвейером смерти от Вердена до Бухенвальда. Идея линейного движения к светлому будущему дала трещину, уступая место тревоге, сомнению и поиску нового смысла. Так и возникает экзистенциализм - не столько как идейное направление, сколько как психотерапевтическая саморефлексия культуры. Цикл замкнулся - человек, до этого опьяненный "ренессансом коллективизма" тоталитарных идеологий, "расколдованных" мифов о прекрасном будущем или славном прошлом, теперь в тяжёлом мировоззренческом "похмелье", он ощущает кризис, он

снова остался наедине с тем, что лично он одинок и конечен, а ориентиров больше нет - самые прекрасные идеи обернулись массовыми убийствами, масштабов которых не знала прежняя история. Мир вокруг потерял всякий смысл. Хайдеггер говорит о «бытии-к-смерти» как о главном горизонте существования, Кьеркегор видит в страхе перед Абсолютом путь к подлинной вере, а Сартр утверждает, что смысл должен создаваться самим человеком. Но даже этот поиск истины оказывается хрупким. Впоследствии постмодернизм (в лице Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Деррида и Ж. Бодрийера) радикализирует сомнение, отвергая любые универсальные нарративы. История больше не воспринимается как движение вперёд — остаются лишь разрозненные тексты, игра интерпретаций и вечный пересмотр самого понятия реальности.

Кроме экзистенциализма и постмодернизма явно стоит пару слов сказать и о Франкфуртской школе, представленной Хоркхаймером, Адорно и Маркузе. Они предлагают глубокую критику прогрессивизма как концепции постоянного поступательного развития, утверждая, что вера в неизбежный прогресс и рациональность модерна привела к дегуманизации и тоталитаризму. Их анализ культуры и социальных систем демонстрирует возврат к идее цикличности: общественные проблемы повторяются, даже несмотря на научно-технический прогресс.

Современность, несмотря на кризис прогрессистских нарративов, демонстрирует возрождение "эсхатологии". Либеральная идея "Конца истории", сформулированная Фрэнсисом Фукуямой, постулирующая линейный прогресс к универсальному либерально-демократическому порядку, как раз и есть "новая версия" рационалистической эсхатологии. Она предполагает, что человечество достигло (или почти достигло) конца своего исторического пути.

Однако одновременно с этим возникает новая критика "европоцентричного" рационализма и линейного прогресса. Постколониальные исследования, такие как работы Саида, Бхабхи и Гаятри Чакраворти Спивак, показывают, что идеи прогресса и универсальных ценностей являются продуктом колониального мышления, игнорирующего разнообразие культур и истории. Эти исследования акцентируют внимание на локальных циклических нарративах, которые отражают культурные особенности и сопротивляются линейной "эсхатологии". Таким образом, сейчас в научном мейнстриме мы видим *post-colonial studies* как конкретное проявление "палингенетической" линии, рационализацией "палингенетического" мифа, и политические учения о прогрессе (например, либеральная версия прогресса, идея "Конца истории" у Фукуямы) как проявление уже мифа "эсхатологического".

При этом наш экскурс в историю идейного противостояния "палингенетической" и "эсхатологической" темпоральных парадигм, или, если угодно, вариаций "мифа", явно будет неполон, если мы не коснемся французской школы мысли XX-XXI веков, которая демонстрирует оригинальный подход к указанной проблеме - причем как взгляда не только изнутри "мифологии" (через изучение языка, как, например, Ж. Дюмезиль), но и вообще в рамках теологических изысканий, которые также поднимают всеобщие философские вопросы (например, книга французского теолога С. Бретона "Слово и крест" имеет следующий подзаголовок: "Перспективы континентальной философии").

Современным исследователем А.И. Зыгмонтом приводится такая оценка французской философии XX-XXI вв, как имеющей вполне определенный топос (т.е. некое "общее место") связки насилия и сакрального, будь то насилие как акт перехода из профанного мира в сакральный, фактора социального единения или же символику жертвоприношения, наиболее целостно объединяющего в себе эту связку. [\[7, с. 8\]](#).

Получилось так, что именно французская философия одна из немногих, которая смогла целостно и последовательно отрефлексировать этот травматичный опыт XX века в оригинальной форме, в том числе - и по теме этой статьи.

И первым, кого мы рассмотрим в этой традиции, будет филолог, близкий друг и коллега М. Элиаде (концепции "вечного возвращения" которого я уже коснулся в этой статье) Жорж Дюмезиль. Он, занимаясь исследованием индоевропейской мифологии, показал, что основные структуры сакрального времени (то, что в я рассматриваю здесь как "темпоральные парадигмы", "эсхатологическая" либо "палингенетическая"), формировали не только древние религиозные системы, но и продолжают оставаться мировоззренческим фундаментом современных идеологий и вообще фундаментом общественной структуры. В своей работе "Верховные боги индоевропейцев" он выделил трехфункциональную схему общества, где повторяющиеся циклы социальных и политических изменений воспроизводят архетипическую схему, известную еще индоевропейским цивилизациям. Схема эта относительно проста: создание вертикальных иерархий и символических смыслов - от социальной стратификации - варн или каст и тройного членения мира по вертикали (небо, атмосфера, земля) до иерархии основных цветов (белый, красный, черный) или нравственных ценностей. [\[8, С. 29\]](#). Именно через этот повторяющийся процесс, по Дюмезилю, сохраняется связь между мифом и реальностью, а значит, и влияние сакрального на политическое. Концепция Дюмезиля, таким образом, "палингенетична" - его "сакральное время" - то, что постоянно повторяется. Социальная иерархия, символически заданная при помощи мифа - это то, что постоянно воспроизводится на практике.

Любопытным фактом (хотя и придавать ему излишнее значение я бы тоже не стал) является также и то, что Дюмезиля неоднократно обвиняли в симпатиях к ультраправым и даже называли "крипто-фашистом" [\[9\]](#). Однако это лишь "симптоматично", когда мы говорим о склонных к "палингенезису" концепциях, не более.

Далее мы перейдем к обзору проблематики статьи непосредственно в теологическом ключе, а именно - изнутри теологии. Почему это особенно интересно - потому что (забегая немного вперед), именно тут "Иерусалим идет навстречу Афинам", а не наоборот, как в большинстве рассматриваемых примеров - а также как они со своих трансцендентных высот взируют на "Вавилон".

Первым рассматриваемым теологом, осмыслявшим эсхатологию в рамках официальной церковной мысли, является Жан Даниэлу (1905–1974), французский кардинал. Его работа "Таинство будущего" раскрывает эсхатологическое измерение христианской истории (а, в отличие от того же П. де Лобье, работы которого мы разберем следующим, он разбирает почти исключительно христианскую эсхатологию и экзегетику), анализируя, как Ветхий и Новый Заветы соединяются в пророческом видении конечного спасения.

Для Даниэлу эсхатология - это динамическое развитие Божьего замысла, проходящее через несколько ключевых этапов: от обетов, данных Адаму и Аврааму, через пророчества Ветхого Завета, к их осуществлению во Христе. Он рассматривает историю как последовательное приближение человечества к "восстановлению" райского состояния, которое найдет свое окончательное воплощение в Небесном Иерусалиме. Так, согласно Даниэлу, Церковь осмысляется как "новая Ева", которая украшается для своего символического "Жениха" (Христа), подобно тому, как рай был приготовлен для человека. В этом видится восстановление первоначального состояния творения, где "...не будет уже ни плача, ни боли, ни смерти, ибо прежнее прошло" [\[10, С. 31\]](#).

Важным аспектом эсхатологии является представление о новом имени, которое получает человек, входя в новое бытие. Даниэлу подчеркивает, что дарование имени всегда означало вхождение в новую реальность, а в эсхатологическом смысле оно связано с окончательным преображением человека и его усыновлением Богом [\[10, С. 25\]](#). В этом смысле можно провести аналогию между дарованием нового имени и рождением индивидуализма (о его роли в формировании эсхатологии как способа мышления я говорил ранее). В традиционных обществах, где человек существовал прежде всего как часть рода и общины, имя было не столько индивидуальным, сколько родовым или функциональным: оно обозначало место человека в иерархии, его связь с предками, его роль в циклическом воспроизведении мира. Когда библейская традиция вводит концепцию смены имени как символа нового пути, это уже означает нечто большее, чем просто изменение статуса внутри общины. Это знак радикального разрыва с прежним укладом и выхода в новое, линейное измерение истории, где человек становится не просто носителем наследственной судьбы, а субъектом персонального призвания.

Само же историческое развитие человечества, согласно Даниэлу, подчинено Божественному порядку, в котором сотворенные вещи проходят путь от несовершенства к полноте. Этот процесс он объясняет через учение Ириней Лионского: Бог мог создать человека совершенным сразу, но намеренно допустил постепенное развитие, потому что "в порядке сотворенных вещей заложены начало, развитие, завершение" [\[10, С. 46\]](#). Это резко контрастирует и с античными, и с возрожденческими установками, где человек (как часть общины) мыслится уже как "завершенный проект", как некий микрокосм, повторяющий макрокосм (как в виде формальных обрядов, так и естественным образом, в виде жизненных и хозяйственных циклов).

Даниэлу также рассматривает эсхатологическую типологию как способ восприятия истории. По его мнению, Ветхий Завет предсказывает Новозаветные события, а само существование Церкви уже является реализацией эсхатологических прообразов. Например, история потопа у Ноя предвосхищает будущее очищение мира, а пророчества о конце времен находят свою первую реализацию во Христе [\[10, С. 90-91\]](#).

В конечном итоге, Даниэлу показывает, что эсхатология — это не просто представление о будущем, а способ восприятия всей истории. Она формирует представление о мире, в котором конечная цель уже известна, а путь к ней проходит через знаки, оставленные Богом в истории человечества [\[10, С. 255\]](#). Будущее мыслится им как ключевой элемент христианского мировоззрения, он связывает его с эсхатологическим замыслом Бога, а история — это не просто течение времени, а процесс приближения к порядку творения, в котором человек обретает утраченный рай. Отсюда и символизм недели как обозначенного плана, где шестой день - последний день "мирской" жизни, а в седьмой день будет "восстановление рая" [\[10, С. 255\]](#).

Следующим - и в хронологическом, и в логическом порядке, является французский католический священник и философ Патрик де Лобье (1935-2016), - знаковая фигура всего дискурса, посвященного "эсхатологии". Рассмотрим его концепцию во всей целостности, главным образом мы ознакомимся с его трудом "Эсхатология" (и дальше немного коснемся "Во имя цивилизации любви").

В "Эсхатологии" он рассматривает ощущение времени как центральную структуру мышления, которая в разные эпохи приобретала различные формы, а, собственно, эсхатологию как центральную сложившуюся. Лобье проводит целый экскурс по эсхатологии - от прото-эсхатологии Платона через Апокалипсис Иоанна Богослова,

иудейскую, христианскую и исламскую традиции до светских милленаристских культов и идеологий. В первую очередь он отмечает, что еще до античной философии (но в ней была систематически изложена и отрефлексирована) присутствовало ощущение времени как нескончаемого цикла, где золотой век одновременно является и прошлым, и будущим, а "история" (не совсем в нашем современном понимании) повторяется через обновление и гибель мировых порядков [5, С. 18]. В такой системе "начало" и "конец" - условны - это просто произвольная точка на круге, на которой мы сейчас находимся.

С приходом христианства эсхатология приобретает линейный характер. Милленаристские ожидания, основанные на Апокалипсисе, становятся фундаментом христианской исторической мысли. Эти идеи о скором конце времен и установлении сверхъестественного царства претерпевают множество толкований — от буквального ожидания конца мира до духовного понимания Царства Божьего как внутреннего состояния верующего [5, С. 22-24]. Однако Просвещение приводит к секуляризации эсхатологии, трансформируя ее в концепцию прогресса. По Лобье, место религиозного представления о спасении заняла идея чисто человеческого будущего, освобожденного от божественного вмешательства [5, С. 96]. В XX веке тоталитарные идеологии — коммунизм и нацизм — попытались реализовать новые милленаристские конструкции, подменяя религиозное ожидание конца истории политическим проектом "освобождения" человечества [5, С. 97]. Таким образом, эсхатология не исчезает в модерности, а лишь меняет свою форму, оставаясь базовым элементом мировоззрения.

Более того, де Лобье, в своем интервью от 2016 года (оно посвящено другой его работе, "Во имя Цивилизации Любви") говорит о том, что социальное учение христианства, формировавшееся на протяжении 2000 лет — от греческих отцов Церкви, латинских богословов, схоластов и пап — существует не просто так, а должно находить свое воплощение в истории. Христианство, по его словам, обладает гением *воплощения*, а значит, его принципы должны реализовываться в конкретных исторических формах, а не оставаться лишь ожиданием Небесного Царства [11]. Важным моментом является и то, что Лобье принципиально разделяет "идеологии" (символический "Вавилон", социально-политические эксперименты XX века) и "воплощение христианства в истории". Подразумевается, что истинное "воплощение христианства в истории" должно произойти если не в форме прежней Церкви, но точно не в секулярной.

Наконец, последний - не столько хронологически - его концепция появилась чуть раньше, чем у Лобье, сколько по смыслу - он больше говорит о проявлениях именно секуляризованной эсхатологии - в нашем небольшом обзоре французской теологии нашего века и предыдущего, Станислас Бретон (1912-2005), парижский священник-пассеонист, в своей книге "Слово и крест" рассматривает диалектику откровения, которая постоянно преобразует религиозную истину в новых исторических контекстах. Он утверждает, что даже процессы демифологизации в христианстве лишь освобождают его глубинную суть от временных форм, ведь вера требует 'демифологизации' в силу необходимости, присущей ее развитию. Проще говоря, это вопрос самокритики (подобно тому, как европоцентричный рационализм сам порождает пост-колониальный подход), которая отделяет изначальное ядро от множества оболочек (образов или концепций), последовательно покрывающих его от эпохи к эпохе. Таким образом, сам по себе мифологический пласт, по Бретону, никогда не устраняется полностью, а исходные интенции, с тем или иным акцентом, продолжают в новой интерпретации [12, С. 52].

Христианская эсхатология, по Бретону, основана на идее справедливости, где Христос

отождествляется с бедными и униженными: "Я был наг, я был голоден, я был жаждущим, я был в темнице" (Матф. 10:9) (цит. по Бретону). Это восприятие конца времен как момента установления справедливости и освобождения угнетенных имеет глубокие параллели с марксистским идеалом универсального равенства [\[12, С. 136\]](#). Подобно тому, как христианство обещает эсхатологическое царство, в котором социальная несправедливость будет искуплена, марксизм предлагает революционный мотив, в котором классовое угнетение будет устранено. Схожесть не ограничивается лишь вопросом социальной справедливости. Бретон указывает, что и христианство, и подлинный марксизм призывают к отказу от собственности и к критическому отстранению от господствующего порядка. В этом смысле марксистская критика частной собственности аналогична христианскому понятию кенозиса — самоотречения ради высшей истины. Как христианство требует от верующего внутреннего отказа от мирских благ ради грядущего Царства, так и марксизм призывает отказаться от частной собственности на средства производства ради построения бесклассового общества [\[12, С. 137\]](#).

Однако Бретон подчеркивает и различия между этими системами. Оба подхода, по его мнению, объединяет то, что Эрнст Блох называл "принципом надежды" (*principe-espérance*), то есть утопической устремленностью в будущее. Но если марксизм остается в пределах исторического материализма, рассматривая революцию как неизбежный этап экономического развития, то христианская эсхатология выходит за рамки этого детерминизма. Пророческое измерение христианства предполагает вмешательство трансцендентного, а не механистическую логику исторического прогресса. Тем самым, хотя марксизм и христианство имеют схожие эсхатологические ожидания, их онтологические основания различны: первое основано на имманентном, второе — на трансцендентном. Они вообще не взаимозаменяемы, они, скорее "действуют параллельно" друг другу [\[12, С. 137\]](#). Иными словами, Бретон не делает разницы между "Афинами" и "Вавилоном" — разницы, которая, например, для П. де Лобье была определяющей, а, скорее даже пытается объединить по критерию "надежды" (и по моральным основаниям, например, по состраданию к человеку) религию, философию и идеологию.

Таким образом, теологические концепции XX-XXI веков, несмотря на свою направленность на исследование сакрального, по сути раскрывают ту же проблему, что и философские подходы к "темпоральным парадигмам": сакральное время не исчезает с приходом модерна (и даже с его уходом и возникновением постмодерна), а принимает новые формы. Взгляд на историю через призму секулярных эсхатологических структур, катастрофизма и обратной сакрализации подтверждает, что эсхатология и палингенезис остаются неотъемлемыми "полюсами" не только религиозного сознания, но и мифическим "ядром", интенцией любой теории и культурного явления.

Несмотря на то, что здесь Бретон, по пути из "Иерусалима", по сути, "на ощупь", но все же приходит к тем же самым "Афинам", откуда символически "вышел" ему навстречу упоминаемый им немецкий философ Эрнст Блох. В таком свете мы уже который раз видим практически идентичный тезис, о влиянии библейской (преимущественно) традиции, на европейскую культуру, задающей ей "эсхатологический", "прогрессивистский" вектор развития, четко обозначенную интенцию. В таком свете интересно посмотреть на вопрос шире — ведь ни авраамические религии не ограничиваются ветвями христианства, ни Европа и ее культурное наследие не ограничивается географической Европой.

Обратимся к концепции современного австралийского ученого Кристофера Уоткина из его труда "Библейская критическая теория", где он много говорит о корнях "европейской" культуры восприятия, обусловленного во многом библейской концепцией. Тут стоит для точности сказать: не столько географической Европы, сколько стран, принадлежащих к той же культурной традиции, тут можем посчитать и Европа, и обе Америки, и Австралия, и многие другие части мира, созданные выходцами из Европы или испытавшие их определяющее влияние (например, арабский мир) и несущие в себе ее культурное наследие.

Одним из ключевых для его концепции "имплицитной индоктринации" является понятие "360-градусного катехизиса", который не только обуславливает не только взгляд на реальность, но и мотивацию к действию в виде непосредственного преобразования действительности. [\[13, С. 67-68\]](#) Однако тот же Кристофер Уоткин признает, что по этому критерию иррациональными являются в том числе и критическая теория франкфуртской школы (т.н. Культурный марксизм), постколониальная, феминистская, психоаналитическая теории. И даже более того: он делает вывод, что в целом существует некое ядро формирующее "социальные практики", которое делает это не просто теорией, но способом видеть мир. Это ядро, по Уоткину, состоит из 6 компонентов: время/пространство, язык и его нарративы, объекты (понимается скорее как материальные условия существования), поведение, социальные отношения, структура реальности. [\[13, С. 29\]](#). Во многом это продолжение постмодернистского метанарратива о том, что любой взгляд является пристрастным и чем-то обусловленным (в данном случае не столь важно, материальными условиями существования или какими-то иными метафизическими конструктами). Важным здесь является не только то, что внимание обращено на анализ субъекта и его оптики и даже не на сам метод классификации, но и то, что в такой классификации онтологизируется (то есть придается всеобщий характер эссенциальной и несводимой к другим характеристикам) сама оптика, сам способ видеть мир. И в самом деле: люди, исповедуют ценность индивидуальной человеческой жизни, действуют совсем не так, как люди, для которых существуют некие другие коллективные сверхценности. Это также справедливо и о называемом им как критерии ощущении времени (производном от темпоральной парадигмы в культуре): люди и социальные общности, которые считают, что нет ничего нового, а история лишь повторение прошлых сюжетов, сложно находят общий язык с людьми, для которых прогресс объективен и убежденных, что "завтра будет то, чего не было вчера".

Таким образом, через онтологизацию (т.е. идентификации некой характеристики как сущностной) этого ценностного ядра как основы не только социальных практик и как "компас", но и как целостного "катехизиса", которая меняет даже оптику и способы интерпретации одних и тех же эмпирических фактов, мы приходим к итоговому выводу этой статьи: о принципиальной неискоренимости мифа. Наука может символически "победить" религию, но тогда, по "доброй традиции" О. Конта, она сама становится "светской религией", а ученые - "пророками Вавилона".

Возможно, не все отдадут себе отчет в этом (даже внутри самого научного сообщества), но эти две вариации "мифа" до сих пор создают реальность вокруг нас, являются тем самым "360-градусным катехизисом", который, конечно, не даёт ответы на все вопросы, но точно дает ориентир - в какую сторону смотреть или в какую сторону идти. И если XX век был столкновением различных вариантов (чей "потерянный рай" лучше, и где "земля обетованная"), то XXI веку, судя по всему, суждено стать качественно новым витком противостояния двух мифов - эсхатологического и палингенетического.

Количество примеров этого противостояния “прогрессивистов” с “консерваторами” постоянно растет, но важно даже не это. Социально-политическое, а следом за ним и “сакральное” измерение приобретают прежде совершенно профанные вещи: например, концепция “глобального потепления”, которая абсолютно поляризует мир по принципу склонности к тому или иному “мифу”. Сама концепция без этой “мифической” составляющей вряд ли могла бы вызвать столько интереса, если бы не приобрела целый “шлейф” “сопутствующих” убеждений - буквально, это одна из самых политизированных тем современного дискурса, хотя не является непосредственно “политической”. По версии “прогрессивистов”, вмешательство человека в природные и экологические процессы достаточно велико, чтобы “так, как раньше” уже больше никогда не было, “консерваторы” же считают, что в целом мир неизменен и антропогенное влияние на планету относительно слабое, и даже при условном “ядерном апокалипсисе” планета за пару сотен лет способна восстановиться самостоятельно.

Таким образом, любая такая вариация “мифа” содержит в себе “темпоральную парадигму” как часть “катехизиса” по преобразованию мира. Их нельзя признать тождественными, потому что у них есть следующее глобальное различие: “темпоральная парадигма” является инструментальным понятием для классификации и определения тех или иных научных концепций, а “миф” - согласно концепции А. Лосева, не является ни схемой, ни аллегорией [\[14, С. 70\]](#), ни построением отвлеченной метафизики [\[14, С. 62\]](#), но суть реальная чувственная действительность, миф и есть то, что он отражает [\[14, С. 74\]](#). Т.е. “темпоральная парадигма” здесь - некое метафизическое измерение, отвлеченное “препарирование” мифа.

Потому-то тут так и важна логика самого мифа. Потому что “миф” до сих пор, вопреки убеждению классической науки, формирует реальность вокруг нас - лишенная символического (или сакрального) измерения пища становится то совокупностью жиров, белков и углеводов, то вообще скоплением молекул, имеющем смысл не больший, чем дорожная грязь, а “дом”, лишенный этого символическо-мифологического содержания становится искусственной “машиной для жилья”, схемой, механизмом. Ведь недаром даже фабричные изделия принято “украшать” - в некотором роде “сакрализировать” их. Например, радиоприемник, спроектированный известным дизайнером Виктором Папанеком для стран третьего мира (преимущественно Азии), изначально был чисто утилитарной вещью — жестяной банкой из-под сока с парафином и фитилем в качестве источника энергии. Однако даже этот серийный объект был переосмыслен местными жителями: в Индонезии его украшали цветным фетром, бумагой, стекляшками и ракушками, превращая безличный технический прибор в нечто уникальное, вписанное в их культурное пространство [\[15, С. 150\]](#).

“Эсхатология” в оболочке “рационализма” и “прогрессивизма” не так и не избавилась от своей фундаментальной структуры “мифа”. Она лишь обрела новую форму, сохранив ту же базовую установку: движение к конечной, высшей цели, будь то Царство Божие, коммунизм, либеральная демократия или технологическая сингулярность. Это, в свою очередь, поднимает множество вопросов - что тогда такое наука, и была ли первобытная наука менее “научной” чем нынешняя, возможна ли “чистая наука”, можно ли как-то “преодолеть” миф или такие попытки лишь заменяют один миф другим - однако все они вряд ли могут быть разрешены на нынешнем уровне развития науки и философии, тем более если сам поиск ответа будет вестись изнутри “европоцентричной парадигмы”, уже “пропитанной” своими эсхатологическими допущениями. Возможно, “палингенезия” и была “мифом” с самого начала - и это, в целом, справедливое суждение. Однако рационализм, выдвигающий такое суждение, совсем не избавился от корня “мифологии”

в себе самом. Возможно, сама попытка "преодолеть миф" — это не более чем очередной виток того же самого мифотворчества, повторяющийся в новых формах, но сохраняющий ту же фундаментальную логику "освоения" пространства вокруг, преобразования окружающего "хаоса" в "космос" упорядоченных явлений по заранее нам известной структуре, а уж будь это обряд освящения пространства, повторяющий миф о космогонии, или классификация окружающего мира по Аристотелевскому своду наук — довольно условный нюанс.

Библиография

1. Павленко, А. Н. Эсхатологический исток современной техники / А. Н. Павленко // Человек. – 2009. – № 6. – С. 31-38. – EDN MUCIHZ.
2. Koselleck, R. Futures Past: On the Semantics of Historical Time. E-book, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1985. URL: <https://hdl.handle.net/2027/heb04876.0001.001>.
3. Лао-цзы. Дао Дэ Дзин / Лао-цзы. – М.: Варгис, 2006. – 192 с.
4. Griffin, R. The Nature of Fascism. – 2nd edition. – Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, OX14 4RN: 1993. – 795 p.
5. Лобье, П. де. Эсхатология / П. де Лобье; Пер. с фр. Н. Зубкова. – М.: ООО "Издательство Астрель": ООО "Издательство АСТ", 2004. – 158, [2] с. – (Cogito, ergo sum: "Университетская библиотека").
6. Элиаде, М. Избранные произведения // Миф о вечном возвращении. – М.: Научно-издательский центр "Ладомир", 2000. – 420 с.
7. Зыгмонт, А. И. Насилие и сакральное как топос французской мысли XX–XXI веков // Социология власти. – 2022. – Т. 34, № 3-4. – С. 8-28.
8. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т. В. Цивьян. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1986. – 234 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
9. Momigliano, A. Permesse per una discussione su Georges Dumézil // Opus. – 1983. – Т. 2. – С. 329-341.
10. Даниелу, Ж. Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / Пер. с фр. В. Н. Генке под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. – 448 с. с разд. пагин., указ. – (Б-ка сб-ка "Богословские труды").
11. Interview Don Patrick de Laubier // Youtube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=eU92yFrJMz4> (дата обращения: 01.03.2025).
12. Breton, S. The Word and the Cross. E-book, New York, N.Y.: Fordham University Press, 2002. – xxvii, 154 p.
13. Watkin, C. Biblical Critical Theory: How the Bible's Unfolding Story Makes Sense of Modern Life and Culture. – Grand Rapids: Zondervan, 2022. – xxiv + 648 p.
14. Лосев, А. Диалектика мифа / Алексей Лосев. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. – 320 с. – (Азбука классика. Non-Fiction).
15. Папанек, В. Дизайн для реального мира / Пер. с англ. – М.: Издатель Д. Аронов, 2004. – 416 с.; ил.

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 по целому ряду критериев не соответствует базовым требованиям, предъявляемым к научным публикациям. Его объём

составляет менее 0,3 а.л., что значительно меньше привычной журнальной статьи. В границах такого объёма могут быть представлены, например, тезисы научного сообщения, но не результаты самостоятельного исследования, которое должно содержать ссылки на состоявшиеся публикации по теме и их критику, аргументацию в защиту собственной позиции, другие обязательные элементы исследования и соответствующего ему научного аппарата. В библиографическом списке указаны всего три источника, что явно недостаточно даже для анализа «камерной» темы, тем более, сформулированное автором название статьи к числу «камерных» как раз и не относится. Следует признать, что название статьи сформулировано весьма интересно и многообещающе, однако, реальное содержание текста не только не раскрывает его, но и вряд ли вообще может быть признано, что оно ему соответствует. В самом деле, о чём реально говорит автор? – О том, что такое «палингенетический миф», о том, что думает о «корнях европейской культуры восприятия» заинтересовавший автора австралийский исследователь, снова о происхождении понятий «палингенезис» и «эсхатология», наконец, о «логике мифа» (сюжет, поистине «измученный» культурологией и религиоведением прошлого века)... А где же обещанный в названии «европейский универсализм»? Лишь в последнем абзаце текста появляется, по-видимому, принимаемый в качестве эквивалентного ему «европоцентричный рационализм», но что это? Автор сообщает, что этот «концепт» также представляет собой некое «иррациональное ценностное ядро» (прямое противоречие, выраженное в приставке «ир-», автора не смущает). Насколько рецензент может понять, единственный аргумент, который приводится в защиту того, что рационализм – это «иррациональное ценностное ядро», состоит в том, что, якобы, «в оптике рационализма» различаются «догматы» и «аксиомы», хотя, как утверждает автор, между ними и нет никаких различий, если рассматривать их только в качестве логико-методологических принципов содержательных теорий (последняя формулировка, впрочем, принадлежит рецензенту, автор формулирует свою позицию столь лаконично, что просто не представляется возможным вычленив соответствующую цитату). Вряд ли следует углубляться в обсуждение того, прав ли автор, указывая на «опровергнутые» наукой положения, которые оказались не «аксиомами», а именно «догматами», каждый из этих вопросов заслуживает самостоятельного исследования. Однако, даже если автор в некоторых из этих констатаций и прав, это обстоятельство не компенсирует отмеченные принципиальные недостатки статьи. Рецензент не отрицает, что избранная тема заслуживает дальнейших исследований, что автор проявляет значительную эрудицию, что, наконец, некоторые пункты текста выявляют его наблюдательность и способность давать меткие характеристики, и всё же в целом представленный материал в его сегодняшнем виде не соответствует ряду требований и поэтому не может быть опубликован в научном журнале.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

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

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

Разумеется, глубокая связь между библейской эсхатологией и европейскими учениями о прогрессе очевидна и много раз становилась предметом философских спекуляций и историко-генетических исследований. Кажется, по этой теме трудно написать что-то новое. Однако автору удастся убедительно вписать эсхатологическую парадигму в современную жизнь в качестве одного из факторов возможно важнейшего раскола нашей цивилизации, породившего две «темпоральные парадигмы», постоянно

борящуюся между собой.

Согласно автору статьи, с одной стороны, мы имеем «расколдованную» в эпоху реформации и Просвещения эсхатологию, в которой мир мыслится не просто как данное, а как некоторый проект по его разумному изменению и совершенствованию. Такой подход характерен для демократического либерализма и рационального социализма. С другой стороны, мы имеем дело с т.н. «палингенетическим мифом», который основан «на восстановлении ре-интерпретации и наполнении новыми смыслами мифологических сюжетов, с общим сюжетом возрождения и восстановления». Такой подход многие авторы считают характерным для фашизма понимаемого в широком смысле слова. Секулярная эсхатология формирует идею поступательного развития, в котором знание ведёт к рациональному преобразованию общества. «Палингенетический миф» воспринимается как инструментальный конструкт для эксплуатации неких структур (архетипов, коллективного бессознательного, и т.д.) в политических идеологиях, которые призывают к возвращению в идеализированное прошлое, или, говоря точнее, к «второму рождению» этого прошлого, происходящего после периода ощущаемого упадка.

Автор достаточно интересно анализирует взаимодействие этих двух «темпоральных парадигм» на современном материале. Безусловно важен, например, анализ с этой точки зрения таких процессов, как т.н. «постколониальный дискурс» или «проблема потепления» и т.п. Кроме того, анализируя современную «секулярную эсхатологию», автор приходит к выводу, что подчеркивая принципиальную до-логичность оснований науки, их неизбежную мировоззренческую и даже идеологическую составляющую и т.п., адепты прогресса и рационализма сами основывают свой прогрессизм ничуть ни на меньшем «мифе». Мы по-прежнему живем в совершенно мифологизированном мире, так что даже сама попытка «преодолеть миф» — это не более чем очередной виток того же самого мифотворчества, повторяющегося в новых формах.

Можно соглашаться, или не соглашаться с выводами автора статьи, но нельзя не признать, что его рассуждения ставят серьезные проблемы и стимулируют дальнейшее обсуждение.

На мой взгляд, статье не хватает отсылок к современным религиозным авторам, которые тоже обращаются к этим «темпоральным парадигмам», но в теологическом ключе. Я, например, посоветовал автору статьи обратиться к работам такого «ведущего эсхатолога» конца XX века, как Патри де Лобье. Здесь мы имеем дело т. с. с обратной сакрализации рассматриваемых проблем, что позволяет как раз по-новому взглянуть на некоторые проблемы.

В заключении хочу заметить, что, по-моему, статью хорошо бы еще раз вычитать, так как в ней встречаются повторяющиеся фразы.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

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

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

Рецензия

на статью «Прогрессивизм как вариация эсхатологического мифа»

Предметом исследования представленной работы является анализ эсхатологии, которая является характеристикой мироощущения человека, «вырванного» из привычной коллективистской традиции, человека индивидуального. Согласно же концепции «палингенезиса», цивилизации, общества или отдельные люди проходят через смерть и рождаются в новой форме. Это повторяющийся процесс, в котором нет и не может быть

абсолютного финала. Такие мифы лежат в основе множества древних культур. Эсхатология как мировоззрение стала возможной в момент распада традиционной общины, и распада коллективистского мировоззрения. Если "палингенетическое" мышление основано на бесконечном воспроизводстве модели мира, то эсхатология отражает путь индивидуальный - это путь конкретного существа от рождения до смерти. Сопоставляя эсхатологию и палингенезис, эти два противоположных методов мироощущения, философствования и практики, автор анализирует их диалектическое противоречие.

Методология исследования включает такие общенаучные подходы, как дескриптивный метод, метод категоризации, метод анализа, наблюдения, синтеза.

Актуальность работы обусловлена тем, что "эсхатологическая" темпоральная парадигма, которая была принята лишь в эпоху Просвещения, стала основанием для новой темпоральной парадигмы - прогрессивизма. Но "Эсхатология" в оболочке "рационализма" и "прогрессивизма" не так и не избавилась от своей фундаментальной структуры "мифа". Исследование оснований эсхатологии и палингенезиса приводит автора к выводу о том, что очередная попытка преодолеть миф является не более чем очередным видом того же самого мифотворчества, но повторяющийся в новых формах.

Научная новизна работы состоит в том, что автор обосновывает в контексте проблематики своей работы тезис о том, что ключевым моментом Просвещения становится уже отрефлексированный отказ от имманентной огромному пласту предшествующего дискурса логики "зацикленного", "повторяющегося" времени — и именно этот переход и является ключевым в формировании европейского рационализма.

Автор исследует эволюцию темпоральной парадигмы прогрессивизма и выявляет ее совпадение с парадигмой эсхатологии - эпоха Просвещения полностью "расколдовала" эсхатологию, сделав ее основанием новой темпоральной парадигмы — прогрессивизма.

Автор анализирует теологические концепции XX-XXI веков, которые по сути раскрывают ту же проблему, что и философские подходы к "темпоральным парадигмам": сакральное время не исчезает с приходом модерна (и даже с его уходом и возникновением постмодерна), а принимает новые формы.

Исследование автором вопроса о темпоральных парадигмах мифа и европейского рационализма приводит его к выводу о том, что эсхатология и палингенезис остаются неотъемлемыми "полюсами" не только религиозного сознания, но и мифическим "ядром", интенцией любой теории и культурного явления.

Статья написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту. Библиография содержит 15 источников, в которых рассматриваются вопросы по теме статьи. В то же время в глаза бросается отсутствие новых работ по теме статьи.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Ларионов В.В. Концепты видимого и невидимого врага как антагонистические составляющие, определяющие успех ведения военного противоборства (на примере использования оптических устройств) // Философская мысль. 2025. № 3. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.3.73462 EDN: YCIPUV URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=73462

Концепты видимого и невидимого врага как антагонистические составляющие, определяющие успех ведения военного противоборства (на примере использования оптических устройств)

Ларионов Виктор Владимирович

ORCID: 0000-0002-3082-9763

аспирант; институт социальных и гуманитарных наук; Вологодский государственный университет

162605, Россия, Вологодская область, г. Череповец, ул. Первомайская, 38А, кв. 16

✉ larsvic79@gmail.com



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

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.3.73462

EDN:

YCIPUV

Дата направления статьи в редакцию:

23-02-2025

Аннотация: Появление дистанционного оружия и совершенствование его тактико-технических характеристик территориально отдаляло противоборствующие стороны друг от друга, что позволило рассмотреть концепцию ведения дистанционной войны с привлечением дихотомий видимый/невидимый враг и обнаружить/скрыть. Объектом проводимого исследования является феномен (не)видимости комбатантов и военной техники во время ведения боевых действий. В качестве предмета исследования выбраны практики обнаружения противника и скрытия своих подразделений участниками военных действий на основе применения законов оптики. Концепты видимого и невидимого врага широко изучены в рамках современной технизированной войны, в то же время процессы перехода из состояния видимости в состояние невидимости и обратно непосредственными участниками военных действий на основе применения законов оптики в настоящее время до конца не осмыслены, что определяет

актуальность проводимого исследования. В качестве методологической основы для проведения системного исследования могут быть использованы: историко-философская реконструкция, концепция симулякра Ж. Бодрийяра и паноптизм М.Фуко. Новизна исследования состоит в выявлении и описании концептов видимого и невидимого врага как антагонистических составляющих, определяющих успех ведения военного противоборства (на примере использования оптических устройств). Граница (не)видимости не является стабильной, ее девиационный характер определяет как уровень развития военного искусства и оружия, так и природно-географические особенности театра военных действий. По этой причине успех ведения вооруженного противоборства активно смещается в сторону опережения противника в реализации практик по переводу его невидимых объектов в видимые, открытые и исчисляемые. Оптические устройства, безусловно, усилили зрение человека, позволив в определенных пределах разрушать границы перцептивной недоступности врага, но в тоже время, знания в области законов распространения и преломления света позволяют в значительной степени усложнять пространственную идентификацию объектов поиска. Процесс наблюдения в современной войне стал не только непрерывным и всеобъемлющим, но и трансформировался в децентрированный, динамичный и паноптический надзор, направленный на своевременное обнаружение угроз и их превентивное устранение.

Ключевые слова:

концепт куб смерти, маскировка, невидимый враг, оптическое устройство, паноптизм, ретрорефлектом, симулякр, теория противотени, технизированная война, фотоанализ

Введение

Войны в истории человечества носят непрерывный характер, что подтверждается исследованиями Одисса Баро, который, проанализировав временной период с 1496 года по 1861 год, пришел к выводу о том, что за 3357 лет человечество воевало 3130 лет и только 227 лет находилось в состоянии мира [\[1, с. 20\]](#). Появление дистанционного оружия и совершенствование его тактико-технических характеристик территориально отдаляло противоборствующие стороны друг от друга, что, по мнению Н. А. Бердяева, заменило открытое военное противостояние на «убийство из-за угла» [\[2, с. 185\]](#). Концепция ведения дистанционной войны может быть понята с привлечением дихотомий видимый/невидимый враг и обнаружить/скрыть. Видимость врага делает его уязвимым для оружия противника, по этой причине противоборствующие стороны стремятся как можно раньше обнаружить место расположения вражеских войск, не допустив при этом вскрытия своих позиций.

Двухмерные войны, в которых противостояние видимых врагов определялось их расположением на пространственной поверхности, за счет встраивания в физическое пространство новых измерений перешли в войны трехмерные. Физическая невидимость стала возможной за счет добавления к горизонтальному измерению пространства вертикальной составляющей, что позволило ввести дополнительные уровни ведения вооруженной борьбы, определяемые измерениями высоты и глубины в воздушном и водном пространствах соответственно. Возможности человеческого глаза в обнаружении и идентификации удаленных объектов весьма ограничены, что инициировало разработку ряда оптических устройств, активно используемых в военной сфере. Противодействие

оптическим системам обнаружения с целью достижения невидимости также строится на основе законов преломления света и если поиск объектов относится к активной фазе деятельности, то маскировка в большей степени состоит из пассивных методов.

В качестве степени изученности вопросов, определяющих физическую (не)видимость противника на поле боя и в условиях ведения дистанционного противоборства, выделим следующие работы. Классический дуэльный характер вооруженного противостояния на изнурение, завершающийся генеральным сражением, рассмотрен К. Клаузевицем [3]. Война как политический феномен, характеризующий наличие преимущественно открытой формы противоборства, исключающий полное уничтожение противника, если такое противоборство не является абсолютным, исследован К. Шмиттом [4]. В рамках этической рефлексии, территориальная удаленность между противниками на расстояние выстрела использована В. С. Соловьевым [5, с. 355] в качестве основания для снятия с солдат ответственности за производимые ими убийства. Философское осмысление концепта (не)видимого врага сквозь призму событий Первой мировой войны участниками противоборствующих сторон представлено произведениями Э. Юнгера [6] и А. Ф. Степуна [7]. Автохтонный характер иррегулярной теллурической силы, составляющей основной инструмент невидимой войны, эксплицирован в работе К. Шмитта [8]. Вопросам радикальной асимметризации войны посредством использования дронов, обеспечивающих полную видимость врага, оставаясь при этом скрытыми от глаз противника, посвящена работа Г. Шамаю [9]. Политико-философское содержание концепта невидимый враг в своем физическом и символическом значениях с целью проведения анализа войн и политических конфликтов исследовано Н. А. Балаклеец [10]. Историческая схема трех порядков симулякров предложена Ж. Бодрийяром [11]. Паноптикон как визуальная модель тотального контроля рассмотрен в работах М. Фуко [12, 13].

Концепты видимого и невидимого врага широко изучены в рамках современной технизированной войны, о чем говорит приведенный список используемой литературы. В то же время, процессы перехода из состояния видимости в состояние невидимости и обратно непосредственными участниками военных действий на основе применения законов оптики в настоящее время до конца не осмыслены, что определяет актуальность проводимого исследования. Объектом проводимого исследования является феномен (не)видимости комбатантов и военной техники во время ведения боевых действий. В качестве предмета исследования выбраны практики обнаружения противника и скрытия своих подразделений участниками военных действий на основе применения законов оптики. Отсутствие зрительного контакта между субъектом и целью делает поражение последней невозможным по двум причинам. Во-первых, неизвестно точное направление на цель, а во-вторых, нет понимания о самой цели, что предопределяет выбор оружия для проведения ее гарантированного уничтожения. По этой причине отправной точкой в проводимом исследовании выбрано оптическое устройство как инструмент прямого взаимодействия между субъектом и объектом поиска. В качестве методологической основы для проведения системного исследования могут быть использованы: историко-философская реконструкция, концепция симулякра Ж. Бодрийяра и паноптизм М.Фуко.

Оптические устройства, определяющие видимость врага

Развивая оптику как науку, люди проецировали зрительный орган в целый ряд оптических устройств, расширяя границы освоения окружающего мира и своего познания, увеличивая, по мнению Н. Н. Моисеева, «фронты соприкосновения с еще

непознанным» [\[14, с. 111\]](#). Человеческий глаз является основным органом, принимающим прямое участие в процессе восприятия субъектом окружающего мира, поэтому без обнаружения и идентификации цели в пространстве процесс ее уничтожения становится невозможным. К первому предмету, положившему начало создания оптических устройств, можно отнести пустотелую трубку, используемую древним человеком для того, чтобы рассмотреть предметы, находящиеся от него на значительном удалении. Установка линз внутри трубки и полученный при этом положительный эффект в наблюдении удаленных объектов был расценен исследователями как то, что может быть очень полезным в военной сфере. Так, францисканский монах Роджер Бэкон в 1267 году сообщил папе Клименту IV, что армии врагов можно детально рассмотреть с большого расстояния посредством «прозрачных устройств» [\[15, с. 128, 192\]](#), а автор первого телескопа Ханс Липпергей представил в 1608 году разработанное устройство главнокомандующему вооруженными силами Нидерландов принцу Моррису Нассаускому [\[15, с. 123\]](#).

Взаимодействие субъекта с объектом поиска опосредованно оптическими свойствами используемого прибора. На незначительном удалении от объекта зрительного восприятия, окуляр оптического устройства не способен передать наблюдателю всей полноты обозреваемой картины, за счет имеющегося ограничения по углам обзора в горизонтальной и вертикальной плоскостях. Усиливая зрение и способствуя преодолению расстояний, оптика сковывает зрительный орган, лишая его подвижности: «что можно увидеть, когда взгляд, поработанный этим прицельным аппаратом, оказывается приведен к почти непреодолимой структурной неподвижности? Видны теперь лишь моментальные фрагменты, выхватываемые циклоповым глазом объектива, и в результате взгляд, утрачивая субстанциальность, становится акцидентальным, случайным» [\[16, с. 30\]](#). Проекция взгляда через оптический прибор на наблюдаемый объект имеет форму конуса, и чем дальше удаление от объекта, тем больше обозреваемая площадь. Субъект, помещенный относительно изучаемого объекта в отдельный пространственный топос вертикальной плоскости (центральная башня или вершина горы), воспринимает наблюдаемую картину в виде динамического фрагмента двухмерной карты. По этой причине оптике в военной сфере была отведена роль инструмента, позволившего не только развить картографию, но и в конечном итоге модернизировать классическую модель поноптикона Иеремии Бената, преобразовав обычное наблюдение в тотальный надзор.

Физическая видимость не дает гарантированного поражения цели только за счет опыта прицеливания стрелков и наводчиков орудий. Для повышения эффективности стрельбы необходимо знать расстояние до цели. Знания в области геометрии позволили Аристарху Самосскому и Гиппарху Никейскому в III и II веке до н. э. вычислить расстояние от Земли до Луны, не прибегая при этом к использованию высокоточных измерительных приборов, что в области военных технологий смогло найти свое практическое применение только в конце XIX века. Появление первого в мире оптического прибора для точного определения расстояния до цели, получившего название *береговой артиллерийский дальномер* и успешно прошедшего испытания на батареях в Кронштадте в 1868 году, связано с русским офицером, военным инженером В. Ф. Петрушевским [\[17, с. 32-47\]](#). Принцип работы дальномера заключался в определении высоты параллактического треугольника, базу которого составляли не два наблюдателя, территориально размещенных в разных точках на местности, а два разнесенных между собой линзовых объектива, что позволило производить все необходимые расчеты одному человеку. Внедрение изобретения В. Ф. Петрушевского в военное дело создало сложную

социотехническую систему, построенную на начальном принципе сетецентризма, объединив в единую сеть орудия береговой артиллерии, управление которыми стал осуществлять командир батареи, а не наводчик каждого орудия в отдельности.

До середины XIX века прицельная стрельба в тактике ведения сражений не играла особой роли ввиду того, что огнестрельное оружие использовалось коллективно и исключительно для создания «стены летящего металла» [\[18, с. 46\]](#) с целью нанесения максимального урона живой силе противника перед штыковой атакой. Повысить результативность стрельбы по удаленным целям, позволило техническое решение, заключавшееся в соединении телескопа и ружья в единый механизм. Результат конструктивного соединения в одно целое двух артефактов позволил точно и избирательно уничтожать комбатантов, что в то время считалось «проявлением вероломства, одним из ужасов войны» [\[19, с. 9\]](#). Поэтому, оптические прицелы до начала Первой мировой войны получили широкое применение исключительно на охотничьем оружии, но, в связи с появлением новой тактики ведения боя, уже к 1914 году стали неотъемлемым атрибутом систем бомбометания, наводчиков артиллерийских орудий и специально подготовленных стрелков (снайперов). Видимость объекта предполагает утверждение различий. Комбатанты выделяются среди мирного населения формой одежды, а между собой системой знаков различия, выступающих маркерами строгой военной иерархии, что в антропоцентричных войнах делало для снайперов командный состав и сигнальщиков (связистов) приоритетными целями, своевременное уничтожение которых лишало воинские формирования способности к самоорганизации и реорганизации во время участия в сражениях и деморализовывало личный состав.

В военной сфере получению разведывательных данных о противнике, необходимых для нанесения упреждающих ударов по его «центрам тяжести», под которыми понимаются наиболее уязвимые объекты [\[20, с. 119\]](#), предшествует процесс непрерывного наблюдения посредством внешних и внутренних источников сбора информации, отождествляя тем самым «функционал глаза ... функционалу оружия» [\[9, с. 129\]](#). Появление фотографии в 1830-е и 1840-е годы стало новой формой представления объективных научных результатов [\[21, с. 15\]](#). Фотографический снимок не искажал реальность и при этом одновременно являлся как инструментом демонстрации факта, так и специальным инструментом его познания. В концепции Ж. Бодрийера фотография относится ко второму порядку симулякров и рассматривается им в качестве промышленной (серийной) копии [\[11, с. 113; 122\]](#). Установка фотокамер на самолеты-разведчики привела к значительному расширению площади видимости территории противника, фотоснимки которой регулярно обновлялись, что в конечном итоге потребовало разработки практик их своевременного и детального анализа. Развитие сложных алгоритмов фотоанализа позволило проникать внутрь фотографий в поисках необходимой информации, которая фотоаналитиками организовывалась в паттерны, выступающие в качестве основы для последующих выводов и экстраполяции. Несколько снимков одной местности, сделанные с борта самолета-разведчика и разнесенные по времени для обычного человека, могут ничем между собой не отличаться, но опытный фотоаналитик способен увидеть, что между объектами наблюдения добавлена дополнительная линия электросети, или по наличию колеи на местности определить факт перемещения вооружения и военной техники. Визуально обнаруженные демаскирующие признаки определяют не только сам факт присутствия противника, но и используются в качестве основы для решения эпистемологической проблемы по воссозданию образов скрываемых им объектов. Человеческий глаз является основным органом, принимающим прямое участие в процессе восприятия субъектом окружающего мира. Он способен увидеть «даже

отсутствующие детали, если они по смыслу подходят к общей картине, а если какие-либо детали не имеют смысла, он их не видит» [\[22, с. 201\]](#). Запуск спутников разведчиков перевел процесс слежения из локального масштаба в масштаб глобальный, что позволило вести наблюдение за вероятным противником, не пересекая его государственных границ и не нарушая его воздушного пространства, избегая при этом риска потери летательных средств фоторазведки и пилотирующего их экипажа.

В метафорическом смысле концепт «невидимый враг» часто используется для обозначения объектов неантропогенной природы, к которым можно отнести болезнетворные бактерии, вирусные инфекции и яды. Первым оптическим артефактом визуализации невидимых элементов неантропогенной природы стал составной микроскоп, который уже в 1664 году позволил Роберту Гуку в своем труде «Микрография» ввести термин клетка для структур, обнаруженных им в пробковой коре [\[23\]](#). Дальнейшее изучение органического типа материальных систем позволило выделить несколько уровней своей организации, а их синтез привел к созданию человеком биологического, химического и бактериологического оружия. Даже если нивелировать утверждение об антропогенном характере COVID-19, последствия пандемии новой коронавирусной инфекции по своему деструктивному воздействию на человечество ряд исследователей сравнили с уроном от ведения крупномасштабных военных действий [\[24, 25\]](#).

Обретение невидимости

Глаз человека, являясь пассивным органом, отвечает за отражение рассеянного от предметов света, поступающего под разными углами, от светонепроницаемой сосудистой «стенки» сетчатки глаза в направлении ее светочувствительных анализаторов с последующей трансляцией в мозг. Следовательно, секрет обретения невидимости заключается в обмане анализирующих устройств, в роли которых может выступать как мозг человека, так и любой другой сложный технический прибор. Для этого потребуются вместо скрываемого объекта представить некий мнимый образ, обнаружив который, мозг субъекта или анализирующее устройство, ведущее поиск, не сможет локализовать и идентифицировать его как объект поиска. Мнимый образ может быть представлен намеренно в виде подделок, или симулякров первой категории [\[11, с. 113\]](#), ориентированных на создание иллюзии, хорошо объясняемой метафорой Ф. Ницше «тень Бога» [\[26, с. 427\]](#), согласно которой, противник должен поверить в физическое присутствие своего врага или, наоборот, в его отсутствие. В качестве подделок часто используются макеты вооружения и военной техники, располагаемые на местности, а также активно практикуется механизмы перевода реальности в иное смысловое поле. Комбатанты часто вместо военной формы используют одежду, характерную для мирных жителей атакуемого региона, осуществляют скрытую переброску вооружения и личного состава посредством автомобильной техники гражданского сектора, постулируя главный принцип успешного ведения вооруженного противоборства: «Видеть необходимо не то, что показывают, а то, что есть на самом деле».

Искусство маскировки и сокрытия военных подразделений и объектов, вплоть до полной невидимости, стали неотъемлемыми элементами военного искусства, практикуемого полководцами на протяжении целых тысячелетий. Так, еще в V веке до н. э. военный теоретик Сунь Цзы отмечал, что война есть ни что иное как «путь обмана» [\[27\]](#). Маскировка достигается посредством помещения скрываемого объекта в определенные условия, которые носят временный, ситуативный и пространственно обусловленный

характер. Передвижение войск на местности характеризуется полной видимостью для противника по причине использования перемещающимися подразделениями подходящих для этой цели грунтовых и оборудованных дорог. Обороняющиеся в это время, используя особенности рельефа местности и специально созданные инженерные сооружения, могут оставаться не доступным зрительному восприятию врага вплоть до принятия решения о внезапном нападении. По этой причине приоритетной задачей нападающего перед началом любой наземной операции стало установление господства в воздушном пространстве атакуемого государства. Механизм традиционной наземно-центричной войны был пересмотрен в пользу войны аэроцентричной. Г. Шамаю в своей книге приводит слова жителя афганской деревни, которые стали реакцией на американские удары, наносимые дронами самолетного типа: «Мы молим Аллаха, чтобы столкнуться с американскими солдатами, которых можно убить. Мы не можем сражаться против падающих с неба бомб» [\[9, с.76\]](#).

В военном противоборстве обнаружение цели с последующей идентификацией, равно как и ее сокрытие, играют ключевую роль, что в первую очередь связано с избирательным характером нанесения огневого поражения. Другими словами, стоимость используемого боеприпаса должна быть менее или, в крайнем случае, равной стоимости уничтожаемой цели, иначе такое противоборство становится экономически невыгодным. На сегодняшний день известны три научных метода, способных убрать объект из поля зрения наблюдателя. Суть первого метода заключается в том, что свет должен огибать объекты, не сталкиваясь с ними. В оптическом диапазоне, несмотря на ведущиеся исследования, практические реализации данного метода отсутствуют, но для сантиметрового диапазона излучения волн на основе метаматериала была разработана кольцевая конструкция с отрицательным показателем преломления, проходя через которую электромагнитные волны огибали предмет, установленный в ее центре. Второй метод предполагает, что свет должен проходить сквозь объекты, не искажаясь, для чего широко используются специальные неотражающие покрытия и сложные системы линз и зеркал, которые, наоборот, перенаправляют световой поток не обратно к источнику, а в сторону от него. Третий метод состоит в подборе таких материалов для изготовления самих объектов, которые будут поглощать свет полностью, ничего при этом не отражая. Так, в качестве неотражающего материала для преобразования оптического излучения О. Гадомский предложил наносить на объекты сверхтонкий слой из микроскопических коллоидных золотых частиц.

В начале XX века американский художник Э. Тейер изложил теорию противотени [\[28\]](#) и определил различие между двумя способами достижения эффекта невидимости, к одному из которых он отнес возможность предмета или живого организма слиться с окружающим фоном, а к другому, наоборот, произвести ослепление наблюдателя. Природа наделила животных возможностью как принимать фон окружающей их растительности, так и сбивать с толку хищников своей яркой окраской в виде полосок, пятен и других аляповатых деталей полностью маскирующих очертания их тела, затрудняя процессы обнаружения и преследования. Оба этих способа позволяют исчезнуть из поля зрения противника и активно применяются в вооруженных силах. Процесс слияния с окружающей средой реализуется за счет окрашивания военной формы одежды и боевой техники в защитные цвета с различными узорами характерными для декадентских визуальных авангардных течений кубизма, футуризма и вортицизма, что позволяет в значительной степени исказить форму скрываемого объекта. В литературе [\[15, с. 205\]](#) описан случай, когда П. Пикассо, увидев на одном из бульваров Парижа военную технику, покрытую камуфляжными зигзагами воскликнул: «Это мы, мы

придумали!». Кратковременное ослепление анализирующих устройств достигается за счет использования лазеров, дымовых и световых гранат, что не только указывает на территориальную близость противника, но и может информировать о переходе его подразделений в активную фазу военного противоборства.

Миф о шапке-невидимке, берущий свое начало со времен Древней Греции, в настоящее время приобретает практические реализации. Способ трехмерной маскировки Р. Алдена основан на испускании в сторону наблюдателя светоизлучающими устройствами лучей идентичных по своим показателям (длина волны, направление, интенсивность) лучам, падающим на датчики освещенности скрываемого объекта, располагаемые за ним. Модификацией такого технического решения стало устройство, получившее название «ретрорефлектум», созданное на основе маленьких светоотражающих бусинок, способных выводить перед предметом видеопроекцию того, что на самом деле находится за ним [15, с. 207]. В обоих приведенных способах маскировки имеется один серьезный недостаток, связанный с тем, что скрываемый объект хорошо виден для наблюдателя, который может находиться сзади или сбоку. Внедрение доработанных технологий «ретрорефлектума» в область оперативной маскировки позволит производить скрытие техники и личного состава, находящихся как в стационарном состоянии, так и в движении от средств оптического наблюдения противника. Концепту «kill box» [9, с. 67–69] дронов будет противопоставлен реалистичный и иллюзионный концепт «safe box» ретрорефлектума, формирующего проекции окружающего ландшафта, делая скрываемые объекты во всех плоскостях пространственно однородными.

Заключение

Война, как сложное политическое, социокультурное, техническое и гуманитарное явление, базируется на ряде концептов, исследование которых требует применения философских методов и подходов. Одним из наиболее значимых концептов является понятие видимого и невидимого врага, как антагонистических составляющих, определяющих успех ведения военного противоборства. Этот концепт может быть рассмотрен с опорой на богатую философскую традицию анализа оптической метафоры и противопоставления зримого и незримого, восходящей еще к Платону. Видимое здесь означает доступное, познаваемое, ясное, но, в то же время, уязвимое. Невидимое предстает как нечто скрытое, неуловимое, невыразимое, тайное, недоступное. Паноптизм, как полная видимость объектов, создает ситуацию незащищенности, а полная неразличимость цели делает ее поражение невозможным. Невидимость врага лишает сражающегося того, с кем он воюет, в то время как полная видимость гарантированно предполагает реализацию попыток его полного уничтожения. Граница (не)видимости не является стабильной, ее девиационный характер определяет как уровень развития военного искусства и оружия, так и природно-географические особенности театра военных действий. По этой причине успех ведения вооруженного противоборства активно смещается в сторону опережения противника в реализации практик по переводу его невидимых объектов в видимые, открытые и исчисляемые. Оптические устройства, безусловно, усилили зрение человека, позволив в определенных пределах разрушать границы перцептивной недоступности врага, но, в то же время, знание законов распространения и преломления света позволяют в значительной степени усложнять пространственную идентификацию объектов поиска, смещая процесс их дальнейшего обнаружения из оптической области в область применения других форм технического восприятия окружающей действительности. Успех, достигнутый в области аналитических методов распознавания образов, сместил традиционную битву оружия на второй план. Если ранее в войнах видимых армий

процесс распознавания заключался в отделении настоящих целей от ложных, то современные войны требуют проведения более детального анализа результатов наблюдения на предмет нахождения в них визуальных несоответствий как между находящимися в кадре материальными объектами, так и между объектами и окружающей средой. Процесс наблюдения в современной войне стал не только непрерывным и всеобъемлющим, но и трансформировался в децентрированный, динамичный и паноптический надзор, направленный на своевременное обнаружение угроз и их превентивное устранение.

Библиография

1. Barot O. Philosophie de L'Histoire / O. Barot. – Paris: Imprimerie de E. Martinet, 1864. – 242 p.
2. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. – М.: АСТ Москва; Хранитель, 2006. – 316 с.
3. Клаузевиц, К. О войне. – Москва: Эксмо; Санкт-Петербург: Мидгард. – 2007. – 864 с.
4. Шмитт К. Понятие политического. – СПб.: Наука, 2016. – 567 с.
5. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия, в: Соловьев В. С., Избранное. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – С. 198–423.
6. Юнгер Э. В стальных грозах. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 336 с.
7. Степун Ф. Из писем прапорщика-артиллериста. – Прага: Пламя, 1926. – 267 с.
8. Шмитт К. Теория партизана / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца: под редакцией Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2007. – 301 с.
9. Шамаю Г. Теория дрона / пер. с фр. Е. Блинова. – М.: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2020. – 280 с.
10. Балаклеец Н. А. Невидимый враг: от метафоры к концепту // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. – 2023. – Т. 39, Вып. 3. – С. 410–422.
11. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. С. Н. Зепкина. – М.: «Добросвет», 2000. – 387 с.
12. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М.: Ad Marginem, 1999. – 479 с.
13. Фуко М. Психиатрическая власть. – СПб.: Наука, 2007. – 450 с.
14. Моисеев Н. Н. Быть или не быть ... человечеству? – М., 1999. – 288 с.
15. Тайсон Н.Д. На службе у войны: негласный союз астрофизики и армии / пер. с англ. К. Л. Масленникова. – М.: ЭКСМО, 2020. – 512 с.
16. Вирильо П. Машина зрения. – СПб.: Наука, 2004. – 140 с.
17. Денисов А. П. Русская береговая артиллерия / А. П. Денисов, Ю. Г. Перечнев. – М.: Военное издательство Министерства Обороны СССР, 1956. – 232 с.
18. Деланда М. Война в эпоху разумных машин / пер. с англ. Д. Кралечкин. – Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый; М.: Институт общегуманитарных исследований, 2014. – 338 с.
19. Pollard H. B. C. A History of Firearms. – New York: B. Franklin, 1973. – 320 p.
20. Макаренко С. И. Сетецентрическая война – принципы, технологии, примеры и перспективы: монография / С. И. Макаренко, М. С. Иванов. – СПб.: Наукоемкие технологии. – 2018. – 898 с.
21. Лепский М. А. Фотография как источник научной информации: монография / М. А. Лепский, О. В. Мальцев, А. В. Самсонов. – Днепр: Середняк Т. К, 2020. – 322 с.
22. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / пер. с англ.: общ. ред. В. А. Лекторского, В. И. Аршинова; предисл. В. А. Лекторского. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.

23. Hooke R. Micrographia: or some Physiological Descriptions of Minute Bodies Made by Magnifying Glasses With Observations and Inquiries thereupon. – London: Royal Society, 1665. – 256 p.
24. Shaw D. M. Invisible Enemies: Coronavirus and Other Hidden Threats // Journal of bioethical inquiry. – 2020. – Vol. 17 (4). – P. 531–534.
25. Farris S. The Frontline as Performative Frame: An Analysis of the UK COVID Crisis / S. Farris, N. Yuval-Davis, C. Rottenberg // State Crime Journal. – 2021. – Vol. 10 (2). – P. 284–303.
26. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 томах. Т. 3 / Институт философии. – М.: Культурная революция, 2014. – 640 с.
27. Сунь Цзы. Искусство войны / пер. с древнекитайского Н. Кондрата. – М.: Издательство АСТ, 2018. – 192 с.
28. Thayer G.H. Concealing-Coloration In The Animal Kingdom. An Exposition of the Laws of Disguise Through Color and Pattern: Being a Summary of Abbott H. Thayer's Discoveries. – New York: The Macmillan Co, 1909. – 260 p.

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Рецензируемая статья представляет собой необычное для философских публикаций исследование, причём эта констатация распространяется как на формулировку темы, так и на конкретное содержание, которое привлекается автором в процессе её раскрытия. При первом знакомстве с текстом может возникнуть впечатление, что он «излишне техничен» для того, чтобы быть опубликованным в философском журнале. Однако анализ специального содержания статьи, суждений и оценок философов и культурологов, которые привлекаются автором в процессе работы, позволяют преодолеть это впечатление. По мнению рецензента, в данном случае можно говорить о феномене «прикладной философии», причём использование кавычек в данном случае оправдывается тем, что автор движется не от неких «рамочных теорий» к конкретному содержанию, а, напротив, стремится осмыслить «предельно частную» проблему с помощью обращения к содержанию некоторых философских концепций. Осуществляемый автором выбор концепций и характер их использования, разумеется, может стать предметом дискуссии (можно указать, в частности, на отсутствие обращения к классической философии), однако, сам факт, что исследователь специальной, «технической» темы обращается к философии, заслуживает одобрения и поддержки. Далее, хотелось бы порекомендовать автору избавиться от представленных в тексте «списков» авторов или работ, наличие подобных фрагментов ничего не добавляет к содержанию текста, поскольку все эти источники уже приводятся в библиографии. Например, что получит читатель из перечня «работы К. Клаузевица, К. Шмитта, З. Баумана, Г. Шамаю» или из перечисления множества самых разных мыслителей или исследователей – «В. С. Соловьева, Л. П. Карсавина, Э. Юнгера, А. Ф. Степуна, К. Шмитта, Г. Шамаю и Н. А. Балаклеев»? В заключении явно не хватает теоретического осмысления представленного материала, содержание статьи позволяет сделать это. Кроме того, необходимо устранить опечатки («заключение» написано со строчной буквы, «шапка-невидимка» следует писать через дефис и т.п.) и пунктуационные ошибки («... который проанализировав временной период с 1496 года по 1861 год пришел к выводу...», – почему не выделен деепричастный оборот?; «...стремятся, как можно раньше...», – зачем запятая?). Несмотря на то, что публикация статьи в её сегодняшнем

виде представляется преждевременной, она имеет хорошие перспективы для публикации в научном журнале. Автор подаёт другим исследователям пример пути, на котором может оказаться конструктивным использование философских знаний в современной культуре. Возможно, в дополнение к высказанным замечаниям автор мог бы во введении указать мотивы, которые побудили его обратиться к установлению философско-методологических составляющих столь конкретного исследования. Рекомендую отправить статью 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](#).

Предметом рецензируемого исследования выступает концепт (не)видимости и практики обнаружения противника и сокрытия своих подразделений участниками боевых действий. Автор справедливо связывает высокую степень научной актуальности выбранной темы с недостаточной изученностью процессов перехода из состояния видимости в состояние невидимости и обратно на основе законов оптики в контексте боевых действий. Этим же обусловлена и практическая значимость полученных в процессе исследования результатов: маскировка своих подразделений с параллельным стремлением к своевременному обнаружению подразделений противника имеют решающее значение в современных высокомобильных боевых действиях. Вполне адекватным представляется и методологический выбор автора: историко-философская реконструкция, концепция симулякров Ж. Бодрийяра и паноптический принцип М. Фуко. Вполне корректное применение перечисленных методов позволило автору получить результаты, обладающие признаками новизны. Прежде всего, речь идёт о достаточно интересном преломлении проблематики видимого/невидимого врага в контексте оптической метафоры, в философском контексте соотносящей концепт (не)видимого с (не)зримым в смысле (не)ведомого, (не)явного, (не)доступного и т.д. Достаточно интересным представляется также заключение автора о феномене описанного М. Фуко паноптизма как полной видимости объектов, который в данном контексте, с одной стороны, соотнесён с проблемой незащищённости и наоборот: полная неразличимость цели, с другой стороны, делает её поражение невозможным. Но ещё более важным и интересным является вывод автора относительно изменений, произошедших в современной войне и связанных с резко возросшими возможностями пространственной идентификации объектов поиска, в результате чего процесс этого обнаружения смещается из области оптики в область технического восприятия и анализа окружающей действительности: «Успех, достигнутый в области аналитических методов распознавания образов, сместил традиционную битву оружия на второй план. [...] Процесс наблюдения в современной войне стал не только непрерывным и всеобъемлющим, но и трансформировался в децентрализованный, динамичный и паноптический надзор, направленный на своевременное обнаружение угроз и их превентивное устранение». В структурном плане рецензируемая работа также производит хорошее впечатление: её логика последовательна и отражает основные аспекты проведённого философского исследования. В тексте выделены следующие разделы: - «Введение», где ставится научная проблема, оценивается степень её актуальности, определяются объект и предмет исследования, а также проводится теоретико-методологическая рефлексия; - «Оптические устройства, определяющие видимость врага», где на основе законов оптики проводится философский анализ концепта видимости врага, а также технических устройств, обеспечивающих эту видимость; - «Обретение невидимости», где

анализируются средства и способы достижения невидимости; - «Заключение», где резюмируются итоги проведённого исследования, делаются выводы и намечаются перспективы дальнейших исследований. Стиль рецензируемой статьи философско-аналитический. В тексте встречается незначительное количество стилистических (например, стилистически крайне неудачные формулировки вроде «В качестве степени изученности вопросов... выделим следующие работы»; и др.) и грамматических (например, пропущенная запятая между простыми предложениями в составе сложного: «Противодействие... строится на основе... и если поиск объектов относится..., то маскировка в большей степени состоит...»; и др.) погрешностей, но в целом он написан достаточно грамотно, на хорошем русском языке, с корректным использованием научной и философской терминологии. Хотя в тексте встречаются некоторые шероховатости, например, арифметического плана. Так, автор рецензируемой статьи приводит расчёты философа Одисса Баро, который в своей книге «Письма о философии истории» делает вывод о том, что за выбранные им для анализа 3357 лет (с 1496 г. ДО НАШЕЙ ЭРЫ по 1861 г. НАШЕЙ ЭРЫ) человечество воевало 3130 лет. Автор рецензируемой статьи верно приводит эти данные, забыв только упомянуть о том, что 1469-й год (как объясняет свой выбор О. Баро, это год образования Дельфийского союза амфикионов – конфедеративного договора между двенадцатью греческими племенами), который берётся в качестве отправного для анализа – это год до нашей эры. Библиография насчитывает 28 наименований, в том числе источники на иностранных языках, и в должной мере отражает состояние исследований по проблематике статьи. Апелляция к оппонентам имеет место при обсуждении философско-концептуального контекста исследуемой проблемы. К специально оговариваемым достоинствам статьи можно отнести высокую актуальность выбранной темы, достаточно интересный аспект её анализа, а также довольно глубокое знание автором философской проблематики и умелое владение философской методологией.

ОБЩИЙ ВЫВОД: предложенную к рецензированию статью можно квалифицировать в качестве научной работы, отвечающей основным требованиям, предъявляемым к работам подобного рода. Полученные автором результаты будут интересны для философов, политологов, социологов, специалистов в области современной войны, а также для студентов перечисленных специальностей. Представленный материал соответствует тематике журнала «Философская мысль». По результатам рецензирования статья рекомендуется к публикации.

Англоязычные метаданные

The main provisions of the "essential" model of mind

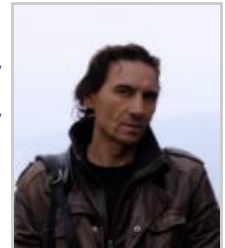
Mamarasulov Andrei Ravkhatovich

PhD in Philosophy

Associate Professor, Department of Philosophy, Far Eastern Federal University

690002, Russia, Primorsky Krai, Vladivostok, Red Banner, 51, sq. 636

✉ mamix@bk.ru



Abstract. The subject of the research is a philosophical model of mind based on the primacy of essential characteristics over structural ones. The object of research is the essential characteristics of intelligent cognition, considered in the context of this model. The author explores such aspects of the topic as: the existence of common philosophical grounds for defining reason as an entity, the substantive and conceptual difference between the theoretical model defining reason as an entity and the structural model of reason. Special attention is paid to the disclosure of such characteristics of rational cognition as: the comprehensive and self-identical nature of reason; the immutability of the nature of reason as an entity; the relationship between the essential and teleological aspects of reason; the phenomenon of accumulation and optimization of rational experience as an essential attribute of reason; the problematic philosophical understanding of rational cognition as a process of achieving a supernatural goal. The typological method was applied to classify the epistemological models under consideration. The method of system analysis was used to identify the basic provisions of each model. The main conclusions of the conducted research are. In the "essential" model, the mind is understood as a self-identical form that has no supernatural purpose. The connection between the essence of reason and its teleological character represents the identity underlying the progressive movement of cognition. The "essential" model of mind in its basic positions has a theoretical priority over the "procedural" model, which defines the mind as a structure. The theoretical conclusions obtained are consistent with the practical goals of reason. The essential understanding of the nature of rational cognition should be recognized not only as a philosophically sound, but also as a constructive concept. The author's special contribution to the research of the topic is an attempt at a detailed analysis and reasoned justification of the basic provisions of the "essential" model of reason. The novelty of the research lies in the fact that the topic is raised in the context of bioethics, which defends the primacy of the natural essence of man over ideas in which the possibility of its structural transformation is allowed.

Keywords: essence of reason, model of reason, essence, simple, complex, purpose, teleology, the ultimae purpose, structure, reason

References (transliterated)

1. Khokkhaier M. Zatmenie razuma. K kritike instrumental'nogo razuma. M.: Kanon, 2011. 224 s.
2. Platon. Polnoe sobranie sochinenii v odnom tome. M.: Al'fa kniga, 2016. 1311 s.
3. Asmus V.F. Antichnaya filosofiya. M.: Vysshaya shkola, 1999. 400 s.
4. Vindel'band V. Istoriya novoi filosofii v ee svyazi s obshchei kul'turoi i otdel'nymi naukami. M.: Terra, 2000. T. 2. 512 s.

5. Grot N.Ya. Ocherk filosofii Platona. M.: Yurait, 2021. 112 s.
6. Razin A.V. Metodologiya Kanta i Gegelya v svete nauchnykh metodov poznaniya // Filosofiya i obshchestvo. 2023. № 4 (109). S. 104-124.
7. Gusev S. S. Kontury razuma // Chelovek. 2010. № 2. S. 3-19.
8. Solov'ev V. S. Sochineniya v 2 t. M.: Mysl', 1998. T. 2. 868 s.
9. Zakrevskii V. E. Ekzistentsial'nyi gumanizm. Kritika ekzistentsial'nogo razuma. M.: RUSAINS, 2019. 190 s.
10. Shopengauer A. Sochineniya v shesti tomakh. M.: Terra, 2001. T. 1. 495 s.; T. 2. 554 s.; T. 5. 528 s.
11. Gegel' G.F.V. Fenomenologiya dukha. M.: AST, 2021. 768 s.
12. Kant I. Kritika chistogo razuma. M.: Akademicheskii proekt, 2020. 567 s.
13. Kant I. Osnovy metafiziki npravstvennosti. M.: Ast, 2023. 384 s.
14. Denet D.K. Razum ot nachala do kontsa. M.: Eksmo, 2021. 527 s.
15. Foma Akvinskii. Summa teologii. M.: Ast, 2019. 320 s.
16. Charygin O. V., Nedeina D. A., Mezentsev I. V. Kontseptsiya Boga kak sozertsatelya: kosmologicheskie, antropologicheskie i etiko-soteriologicheskie aspekty // Filosofskaya mysl'. 2025. № 1. S. 67-93.
17. Ruzavin G. I. Problema prostogo i slozhnogo v evolyutsii nauki // Voprosy filosofii. 2008. № 3. S. 102-104.
18. Dumov A. V. Ponyatie slozhnost' v filosofskikh kontekstakh: semanticheskaya i pragmaticheskaya spetsifika // Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta. 2022. T. 5. № 4 (20). S. 329-337.
19. Yakhnin E. D. Problema tselepolaganiya // Voprosy filosofii. 2020. № 5. S. 5-11.
20. Al'bert Kh. Traktat o kriticheskom razume. M.: URSS, 2010. 264 s.
21. Bykova M.F., Krichevskii A.F. Absolyutnaya ideya i absolyutnyi dukh v filosofii Gegelya. M.: Nauka, 1993. 171 s.
22. Zen'kovskii V.V. Istoriya russkoi filosofii. M.: Feniks, 1999. T. 2. 540 s.
23. Solov'ev V. S. Lektsii po istorii filosofii. SPb.: NSK, 2012. 123 s.
24. Sudakov A. K. Kategorii prakticheskogo razuma v filosofii Kanta // Gumanitarnye vedomosti TPGU im. L. N. Tolstogo. 2022. № 2. S. 5-24.

The role of the concept of “pre-individual” in philosophy Gilbert Simondon and Bernard Stiegler

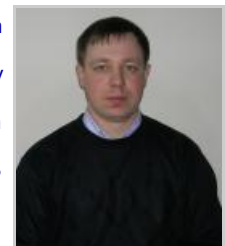
Sayapin Vladislav Olegovich

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. One of the very few who, along with Gilles Deleuze (1925–1995), recognized from the very beginning the importance of the philosophical works of the outstanding philosopher and thinker in the field of technology and technological innovation Gilbert Simondon (1924–1989) was the famous philosopher and anthropologist Bernard Stiegler (1952–2020). In his works, Stiegler not only directly refers to the works of this thinker, but also continues his thoughts, just as Simondon himself conducted a “dialogue” with Henri Bergson (1859–1941).

However, the nature of this new dialogue is so specific that Stiegler questions the status of "first philosophy", which Simondon, following Bergson, attributed to the philosophy of nature understood as cosmogenesis (Bergson) or ontogenesis (Simondon). In this case, as specific research methods for constituting the concept of the Simondon's "pre-individual" and the Stiegler's idea of the original technological nature of this pre-individual, we use such general scientific approaches as the descriptive method, the method of categorization, the method of analysis, the method of observation, the genetic method and the comparative-contrastive method. Hence, the goal of our research is not only to refute the critical assessment expressed by Stiegler in relation to Simondon, but also to successfully understand the specificity of ontogenesis, we will try to solve the following problems: 1) to reveal the philosophical understanding of the hypothesis of the pre-individual state of being, from which any phase of individuation (physical, biological, mental or psychosocial) comprehended as being flows; 2) to investigate the reasons why Stiegler has grounds to accuse Simondon of not having fully thought through the psychosocial (transindividual) phase of individuation; 3) discuss Stiegler's additional step, which ultimately recognizes the intrinsically technological dimension of the pre-individual.

Keywords: hylomorphism, formation, metastability, individuation, pre-individual being, ontogenesis, Bernard Stiegler, Gilbert Simondon, technical object, artifact

References (transliterated)

1. Simondon Zh. Psikhicheskaya i kollektivnaya individuatsiya. M.: IOI, 2023. 704 s.
2. Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Millon, 2005. 571 p.
3. Shannon C.E. The Mathematical Theory of Communication // Bell System Technical Journal. 1948. № 27 (3). P. 379–423.
4. Stiegler B. Chute et élévation. L'apolitique de Simondon // Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger. 2006. № 196 (3). P. 325–341.
5. Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958. 266 p.
6. Grigorova Ya.V., Timashov K.N. Dialektika i transduktsiya v filosofii Zhil'bera Simondona // Filosofskii zhurnal. 2024. T. 17. № 3. S. 76–90.
7. Ivakhnenko E.N. Allagmatika Simondona vs dialektika Gegelya // Vestnik Moskovskogo universiteta. M., 2023. T. 47. № 6. S. 107–126.
8. Simondon G. Sur la technique (1953–1983). Paris: PUF, 2014. 460 p.
9. Lestel D. Les origines animales de la culture. Paris: Flammarion, 2001. 368 p.
10. Stiegler B. Technics and Time. Part 3. Cinematic Time and the Question of Malaise. Stanford, CT: Stanford University Press, 2010. 280 p.
11. Stiegler, B. Technics and time. Part 1. The fault of Epimetheus. Stanford, CT: Stanford University Press, 1998. 316 p.
12. Simondon Zh. Individ i ego fiziko-biologicheskii genezis. M.: IOI, 2022. 484 s.
13. Nitsshe F. Tak govoril Zaratustra: Kn. dlya vsekh i ni dlya kogo. M.: SP «Interbuk», 1990. 301 s.
14. Ruyer R. Les limites du progrès humain // Revue de métaphysique et de morale. 1958. № 4. P. 412–423.

The peculiarity of Aldous Huxley's methodological approach to understanding religious experience

Pozdnyakov Aleksey Vasiljevich

PhD in Philosophy

Member of the Academy of the Federal Security Service of Russia; Academy of the Federal Security Service of the Russian Federation

35 Priborostroitel'naya str., Orel, Russia, 302020

✉ pozdnyakovav77@mail.ru



Abstract. The subject of this study is the methodological approach used by Aldous Huxley to study religious experience and mystical experiences. The article pays special attention to the theoretical origins of this methodology, as well as the social and cultural context of its formation. The article examines how science, philosophy, and religion of that time contributed to the formulation of Aldous Huxley's methodological approach. The author of the article examines which principles and methods formed the basis of Huxley's methodology, how the principle of objectivity of scientific knowledge with the subjectivity of personal experience is consistent in the applied approach. The article also examines his experimental use of mescaline to explore the depths of human consciousness and search for a "divine foundation", analyzes the results and limitations of Huxley's methodological approach and his contribution to understanding the nature of religious experience. This article is based on methodological approaches such as biographical and comparative historical methods, as well as an analytical study of sources and their systematization. The work used a comprehensive analysis of Huxley's texts to identify key aspects of his worldview. The scientific novelty lies in the fact that a holistic reconstruction of Huxley's methodology used by him for the study of religious experience has been carried out. Based on sources, the author shows how it developed from the late 1920s to 1960. The article analyzes not only key works, but also little-known essays and lectures, some of which have not been published in Russian. Huxley's interest in religious experience stems from personal experiences and cultural context. His methodology includes philosophical, psychological, and anthropological aspects, focusing on the phenomenology of religious experience. Huxley conducts a comparative analysis of various religious traditions, identifying common features and a universal spiritual reality. He strives to integrate scientific methods with mystical ones based on critical analysis, facts and experimentation. In theoretical analysis, he juxtaposes binary categories such as body-mind and religion-magic, emphasizing the importance of bodily experience in spiritual enlightenment. Also, as an important conclusion, the strengthening of the body-oriented principle in understanding religious and mystical experience in the last decade of the thinker's life should be noted.

Keywords: phenomenology, introspection, method of knowledge, philosophical essay, Aldous Huxley, religious experience, philosophy of religion, Mysticism, psychology of religion, bodyness

References (transliterated)

1. Rabinovich, V. S. Lektsionnyi tsikl O. Khaksl'i "Chelovecheskaya situatsiya" kak ideinoe obosnovanie ego pozdnego tvorchestva // Izv. Ural. feder. un-ta. Seriya 2, Gumanitar. nauki. – 2012. – T. 102, № 2. – S. 63-74.
2. Maurini, A. Aldous Huxley: The Political Thought of a Man of Letters. New York: Lexington Books, 2017. 192 p.
3. Andrews, C. Pledging Peace in Aldous Huxley's Eyeless in Gaza // Literature and Culture, 1914–1945. – 2012. – Vol. 8, No. 1. – Pp. 104-125.
4. Huxley, A. Do What You Will. London: Watts & Co, 1937. 245 p.

5. Huxley, A. Texts and Pretexts: An Anthology with Commentaries. New York: Harper & Brothers Publishers, 1933. 322 p.
6. Golovacheva, I. V. Zachem pisatelyu teoriya? Instrumenty samopoznaniya Oldosa Khaksli // Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Ser. 9. – 2007. – Vyp. 4. Ch. I. – S. 15-25.
7. Golovacheva, I. V. Nauka i literatura. Arkheologiya nauchnogo znaniya Oldosa Khaksli. Sankt-Peterburg: Fakul'tet filologii i iskusstv Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 2008. 344 s.
8. Golovacheva, I. V. Dve kul'tury: Slovo Oldosa Khaksli // Vestnik SPbGU. Ser. 9. – 2010. – Vyp. 4. – S. 26-35.
9. Murrey, N. Aldous Huxley: A Biography. New York: St. Martin's Press, 2003. 496 p.
10. Huxley, A. Ends and Means: An Inquiry into the Nature of Ideals. London: Chatto & Windus, 1941. 340 p.
11. Khaksli, O. Vechnaya filosofiya. – Moskva: Eksmo, 2004. – 464 s.
12. Huxley, A. The Human Situation. Lectures at Santa Barbara, 1959. London: Chatto & Windus, 1978. 261 p.
13. Aldous Huxley in France. Seventh International Aldous Huxley Symposium, Toulon, 15-17 April. Society & Centre for Aldous Huxley Studies, 2020. 74 p.
14. Poller, J. Aldous Huxley and Alternative Spirituality. Boston: Brill, 2019. 356 p.
15. Smith, G., ed. The Letters of Aldous Huxley. London: Chatto & Windus, 1969. 992 p.
16. Deery, J. Aldous Huxley and the Mysticism of Science. Basingstoke: Macmillan, 1996. 231 p.
17. Khaksli, O. Dveri vospriyatiya. Rai i Ad / O. Khaksli; per. s angl. M. Nemtsova. – Moskva: ACT, 2009. – 216 s.
18. Huxley, A. Moksha. Writings on Psychedelics and the Visionary Experience (1931-1963). New York: Stonehill Publishing Company, 1977. 314 p.
19. Puti za predely "ego". Pod red. Rodzhera Uolsha i Frensis Voon; per. s angl. M. Papusha, E. Pole i K. Andreevoi. – Moskva: Izd-vo Transpersonal'nogo Instituta, 1996. – 318 s.
20. Boas, H. Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular // Journal of Contemporary Religion. – 2014. – Vol. 29, No. 1. – Pp. 47-60.

Progressivism as a variety of eschatological myth

Sokolov Artemii Vyacheslavovich 

Postgraduate student; Department of Philosophy, Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin

25/4 Mblodova str., Omsk, Omsk region, 644109, Russia, -

✉ arthemius.sokolov@gmail.com

Abstract. The article explores progressivism as a continuation of the eschatological tradition within European rationalism. It analyzes how the ideas of linear progress, formulated during the Enlightenment, became a secularized version of religious eschatological concepts. It examines how modernity, despite its rationalist orientation and scientific criteria, itself develops apocalyptic motifs of salvation in the form of science and technological advancement. A comparative analysis of scientific rationalism and the eschatological myth

reveals their structural similarities. As a contrasting element, the "palingenetic myth" is also considered, offering deeper insight into the features of the eschatological model. The object of study is progressivism and its "temporal paradigm" as part of the European tradition of scientific rationalism, while the subject is eschatology as the root of progressivism. The article employs the following scientific methods: metatheory and philosophy of science, the historical method, and evolutionism as a scientific approach. Its scholarly contribution lies in analyzing the relationship between "myth" and the "temporal paradigm" of modern science, demonstrating that the latter, contrary to rationalist logic, is not an "abstract point of reference." Myth is considered a concrete, sensuous reality shaping the perception of the world, including that of the scientist and science itself. The study argues that even within rationalism and progressivism, eschatological concepts retain their mythological structure, raising questions about the true nature and trajectory of science and the possibility of its emancipation from myth. In this context, the research offers a new perspective on the interplay between scientific and mythological categories, emphasizing their role in ordering the chaos of the surrounding world and shaping cultural identity.

Keywords: european rationalism, Eschatology in philosophy, Palingenesis in philosophy, Temporal paradigm, religious archetype, Palingenetic myth, eschatological myth, Eurocentrism, Palingenesis, Eschatology

References (transliterated)

1. Pavlenko, A. N. Eskhatologicheskii istok sovremennoi tekhniki / A. N. Pavlenko // Chelovek. – 2009. – № 6. – S. 31-38. – EDN MUCIHZ.
2. Koselleck, R. Futures Past: On the Semantics of Historical Time. E-book, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1985. URL: <https://hdl.handle.net/2027/heb04876.0001.001>.
3. Lao-tszy. Dao De Dzin / Lao-tszy. – M.: Vagrius, 2006. – 192 s.
4. Griffin, R. The Nature of Fascism. – 2nd edition. – Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, OX14 4RN: 1993. – 795 p.
5. Lob'e, P. de. Eskhatologiya / P. de Lob'e; Per. s fr. N. Zubkova. – M.: OOO "Izdatel'stvo Astrel": OOO "Izdatel'stvo AST", 2004. – 158, [2] s. – (Cogito, ergo sum: "Universitetskaya biblioteka").
6. Eliade, M. Izbrannye proizvedeniya // Mif o vechnom vozvrashchenii. – M.: Nauchno-izdatel'skii tsentr "Ladomir", 2000. – 420 s.
7. Zygmunt, A. I. Nasilie i sakral'noe kak topos frantsuzskoi mysli XX–XXI vekov // Sotsiologiya vlasti. – 2022. – T. 34, № 3-4. – S. 8-28.
8. Dyumezil', Zh. Verkhovnye bogi indoevropeitsev / Per. s frants. T. V. Tsiv'yan. – M.: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka", 1986. – 234 s. – (Issledovaniya po fol'kloru i mifologii Vostoka).
9. Momigliano, A. Permesse per una discussione su Georges Dumézil // Opus. – 1983. – T. 2. – S. 329-341.
10. Danielu, Zh. Tainstvo budushchego: Issledovaniya o proiskhozhdenii bibleiskoi tipologii / Per. s fr. V. N. Genke pod obshch. i nauch. red. A. G. Dunaeva. – M.: Izdatel'stvo Moskovskoi Patriarkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi, 2013. – 448 s. s razd. pagin., ukaz. – (B-ka sb-ka "Bogoslovskie trudy").
11. Interview Don Patrick de Laubier // Youtube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=eU92yFrJMz4> (data obrashcheniya: 01.03.2025).
12. Breton, S. The Word and the Cross. E-book, New York, N.Y.: Fordham University Press, 2002. – xxvii, 154 p.

13. Watkin, C. Biblical Critical Theory: How the Bible's Unfolding Story Makes Sense of Modern Life and Culture. – Grand Rapids: Zondervan, 2022. – xxiv + 648 p.
14. Losev, A. Dialektika mifa / Aleksei Losev. – SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2018. – 320 s. – (Azbuka klassika. Non-Fiction).
15. Papanek, V. Dizain dlya real'nogo mira / Per. s angl. – M.: Izdatel' D. Aronov, 2004. – 416 s.; il.

Concepts of the visible and invisible enemy as antagonistic components determining the success of military confrontation (using optical devices as an example)

Larionov Viktor Vladimirovich 

Postgraduate student; Institute of Social Sciences and Humanities; Vologda State University

162605, Russia, Vologda region, Cherepovets, Pervomaiskaya str., 38A, sq. 16

✉ larsvic79@gmail.com

Abstract. The emergence of remote weapons and the improvement of their tactical and technical characteristics geographically distanced the warring parties from each other, which made it possible to consider the concept of remote warfare involving the visible/invisible enemy and detect/hide dichotomies. The object of the research is the phenomenon of (non)visibility of combatants and military equipment during combat operations. The subject of the study is the practice of detecting the enemy and hiding their units by combatants in military operations based on the application of the laws of optics. The concepts of the visible and invisible enemy have been widely studied within the framework of modern technical warfare, at the same time, the processes of transition from a state of visibility to a state of invisibility and back by direct participants in military operations based on the application of the laws of optics are currently not fully understood. As a methodological basis for conducting a systematic study, the following can be used: historical and philosophical reconstruction, the concept of simulacrum of Baudrillard and the panopticism of M. Foucault. The novelty of the research consists in identifying and describing the concepts of a visible and invisible enemy as antagonistic components that determine the success of military confrontation (using optical devices as an example). The border of (non-)visibility is not stable, its deviant nature determines both the level of development of military art and weapons, as well as the natural and geographical features of the military operations. For this reason, the success of conducting an armed confrontation is actively shifting towards outstripping the enemy in implementing practices to transform his invisible objects into visible, open and calculable ones. Optical devices have certainly enhanced human vision, allowing within certain limits to destroy the boundaries of the perceptual inaccessibility of the enemy, but at the same time, knowledge of the laws of light propagation and refraction can significantly complicate the spatial identification of search objects. The surveillance process in modern warfare has become not only continuous and comprehensive, but has also transformed into a decentered, dynamic and panoptic surveillance aimed at timely detection of threats and their preventive elimination.

Keywords: a technical war, the theory of countershading, the simulacrum, retroreflectum, panopticism, optical device, the invisible enemy, disguise, the kill box concept, photo analysis

References (transliterated)

1. Barot O. Philosophie de L'Histoire / O. Barot. – Paris: Imprimerie de E. Martinet, 1864. – 242 p.
2. Berdyaev N. A. O rabstve i svobode cheloveka. – M.: AST Moskva; Khranitel', 2006. – 316 s.
3. Klauzevits, K. O voine. – Moskva: Eksmo; Sankt-Peterburg: Midgard. – 2007. – 864 s.
4. Shmitt K. Ponyatie politicheskogo. – SPb.: Nauka, 2016. – 567 s.
5. Solov'ev V. S. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya, v: Solov'ev V. S., Izbrannoe. – M.: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2010. – S. 198–423.
6. Yunger E. V stal'nykh grozakh. – SPb.: Vladimir Dal', 2000. – 336 s.
7. Stepun F. Iz pisem praporshchika-artillerista. – Praga: Plamya, 1926. – 267 s.
8. Shmitt K. Teoriya partizana / per. s nem. Yu. Yu. Korintsa: pod redaktsiei B.M. Skuratova. – M.: Praxis, 2007. – 301 s.
9. Shamayu G. Teoriya drona / per. s fr. E. Blinova. – M.: Ad Marginem Press, Muzei sovremennogo iskusstva «Garazh», 2020. – 280 s.
10. Balakleets N. A. Nevidimyi vrag: ot metafory k kontseptu // Vestnik SPbGU. Filosofiya i konfliktologiya. – 2023. – T. 39, Vyp. 3. – S. 410–422.
11. Bodriyar Zh. Simvolicheskii obmen i smert' / per. s fr. S. N. Zepkina. – M.: «Dobrosvet», 2000. – 387 s.
12. Fuko M. Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tyur'my. – M.: Ad Marginem, 1999. – 479 s.
13. Fuko M. Psixiatricheskaya vlast'. – SPb.: Nauka, 2007. – 450 s.
14. Moiseev N. N. Byt' ili ne byt' ... chelovechestvu? – M., 1999. – 288 s.
15. Taison N.D. Na sluzhbe u voiny: neglasnyi soyuz astrofiziki i armii / per. s angl. K. L. Maslennikova. – M.: EKSMO, 2020. – 512 s.
16. Viril'o P. Mashina zreniya. – SPb.: Nauka, 2004. – 140 c.
17. Denisov A. P. Russkaya beregovaya artilleriya / A. P. Denisov, Yu. G. Perechnev. – M.: Voennoe izdatel'stvo Ministerstva Oborony SSSR, 1956. – 232 s.
18. Delanda M. Voina v epokhu razumnykh mashin / per. s angl. D. Kralechkin. – Ekaterinburg; M.: Kabinetnyi uchenyi; M.: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, 2014. – 338 s.
19. Pollard H. B. S. A History of Firearms. – New York: B. Franklin, 1973. – 320 p.
20. Makarenko S. I. Setetsentricheskaya voina – printsipy, tekhnologii, primery i perspektivy: monografiya / S. I. Makarenko, M. S. Ivanov. – SPb.: Naukoemkie tekhnologii. – 2018. – 898 s.
21. Lepskii M. A. Fotografiya kak istochnik nauchnoi informatsii: monografiya / M. A. Lepskii, O. V. Mal'tsev, A. V. Samsonov. – Dnepr: Serednyak T. K, 2020. – 322 s.
22. Polani M. Lichnostnoe znanie. Na puti k postkriticheskoi filosofii / per. s angl.: obshch. red. V. A. Lektorskogo, V. I. Arshinova; predisl. V. A. Lektorskogo. – M.: Progress, 1985. – 344 s.
23. Hooke R. Micrographia: or some Physiological Descriptions of Minute Bodies Made by Magnifying Glasses With Observations and Inquiries thereupon. – London: Royal Society, 1665. – 256 p.
24. Shaw D. M. Invisible Enemies: Coronavirus and Other Hidden Threats // Journal of bioethical inquiry. – 2020. – Vol. 17 (4). – P. 531–534.
25. Farris S. The Frontline as Performative Frame: An Analysis of the UK COVID Crisis / S. Farris, N. Yuval-Davis, C. Rottenberg // State Crime Journal. – 2021. – Vol. 10 (2). – P.

- 284–303.
26. Nitsshe F. Polnoe sobranie sochinenii: v 13 tomakh. T. 3 / Institut filosofii. – M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2014. – 640 s.
27. Sun' Tszy. Isskusstvo voiny / per. s drevnekitaiskogo N. Kondrata. – M.: Izdatel'stvo AST, 2018. – 192 s.
28. Thayer G.H. Concealing-Coloration In The Animal Kingdom. An Exposition of the Laws of Disguise Through Color and Pattern: Being a Summary of Abbott H. Thayer's Discoveries. – New York: The Macmillan Co, 1909. – 260 p.