



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.8>

UDC 130.2

LBC 87.3(4/8)



Submitted: 02.08.2025

Accepted: 02.09.2025

INTERACTIVITY AND INTERPASSIVITY OF FAITH IN THE POSTMODERN ERA

Natalya V. Eremeeva

Mogilev Institute of the Ministry of Internal Affairs, Mogilev, Republic of Belarus

Abstract. This article is a historical and philosophical review of the views of S. Žižek and M. Foucault on faith as an intersocial phenomenon. The interest of postmodern philosophers in the issues of faith, including religious faith, is noted. A brief overview of the works of S. Žižek devoted to the interactivity and interpassivity of an event is given. According to the conclusions of S. Žižek, an event of a symbolic order, to which faith belongs, is present in its very possibility and is characterised by a special structure of relations between the subject, object, and signifier. To be the subject of an event that belongs to the horizon of symbolic reality means to have the possibility of being replaced either by a signifier that determines interactivity or by an object, and then we are talking about the interpassivity of the event. These substitutes can be represented by real others; thus, Žižek reveals the ontology of any symbolic event as interpersonal, including our faith, which is a displaced, decentered faith of another – a subject who supposedly believes. There is a tension between the ontology of the symbolic event and its understanding, since the decentered subject does not come into contact with the other, as it is repressed in a state of interpassivity. In this regard, the need to develop the theme of intersubjectivity is postulated through raising the question of the possibility of communication with another. The understanding of madness by M. Foucault is analyzed, who reveals its morbid nature as a violation of the ability of a sick individual to establish certain relationships with the environment, that is, the monologue of mental illness, which is the destruction of social evolution, the disintegration of intersubjectivity, and the destruction of the possibility of dialogue. Foucault's direct reference to the pathology of faith, which is understood, as in Žižek, in symbolic form, is noted, and the assumption is made that religious faith may be a special case of this. The assumption about the discovery of the ontological religiosity of humans by the "archaeology" of postmodernism is emphasized, since the creative role of questioning the other/Other in the ontology of the subject is revealed. As an example of the implementation of the interest of modern philosophy and science in communication strategies in ontology, the synergetics of a nonlinear system is considered in comparison with the energetic teaching of Palamism. The conclusion is made about the possibility of an interdisciplinary search at the intersection of the sciences of nature, philosophy, and theology in the field of evolutionary trends that rethink and relearn the energetic and traditional teleological concept of nature, seeking as its result the highest form of socio-communicative and biosynthetic reality.

Key words: faith, event, intersubjectivity, interpassivity, synergetics, Palamism, S. Žižek, M. Foucault.

Citation. Eremeeva N.V. Interactivity and Interpassivity of Faith in the Postmodern Era. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 69-74. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.8>

УДК 130.2

ББК 87.3(4/8)

Дата поступления статьи: 02.08.2025

Дата принятия статьи: 02.09.2025

ИНТЕРАКТИВНОСТЬ И ИНТЕРПАССИВНОСТЬ ВЕРЫ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Наталья Владимировна Еремеева

Могилевский институт Министерства внутренних дел Республики Беларусь, г. Могилев, Республика Беларусь

Аннотация. Данная статья представляет собой историко-философский обзор суждений С. Жижека и М. Фуко о вере как интерсоциальном феномене. Отмечается интерес философов эпохи постмодерна к проблематике веры, в том числе религиозной. Делается краткий обзор работ С. Жижека, посвященных интерактивности и интерпассивности события. Согласно выводам С. Жижека событие символического порядка, к которым

относится и вера, наличествует в самой своей возможности и характеризуется особой структурой отношений субъекта, объекта и означающего. Быть субъектом события, относящегося к горизонту символической реальности, это значит иметь возможность быть замещенным либо означающим, определяющим интерактивность, либо объектом, и тогда речь идет об интерпассивности события. В качестве этих заместителей могут представлять реальные другие. Таким образом, Жижек вскрывает онтологию любого символического события как интерперсонального, в том числе нашу веру, что есть смещенная, децентрированная вера другого, то есть субъекта, предположительно верящего. Отмечается напряжение между онтологией события символического порядка и его пониманием, поскольку децентрированный субъект не соприкасается с другим, так как вытесняется в состоянии интерпассивности. В связи с этим постулируется необходимость развития темы интересубъективности через постановку вопроса о возможности коммуникации с другим. Анализируется понимание безумия М. Фуко, который раскрывает болезненную природу феномена как нарушение возможности больного индивида установить некоторые отношения со средой, то есть моноличность психической болезни, которая является деструкцией социальной эволюции, распадом интересубъективности, уничтожением возможности диалога. Отмечается прямое указание Фуко на патологию веры, которая понимается, как и у Жижека, в символической форме, и делается предположение, что религиозная вера может быть частным случаем таковой. Акцентируется предположение об открытии «археологией» постмодерна онтологической религиозности человека, поскольку обнаруживается созидательная роль вопрошания другого и Другого в онтологии субъекта. В качестве примера реализации интереса современной философии и науки к коммуникативным стратегиям в онтологии рассматривается синергетика нелинейной системы в сравнении с энергийным учением паламизма. Делается вывод о возможности междисциплинарного поиска на стыке наук о природе, философии и теологии в области эволюционистских направлений, которые переосмысливают и заново усваивают энергийное и традиционное телеологическое представление о природе, ища в качестве ее итога высшую форму социально-коммуникативной и биосинтетической реальности.

Ключевые слова: вера, событие, интересубъективность, интерпассивность, синергетика, паламизм, С. Жижек, М. Фуко.

Цитирование. Еремеева Н. В. Интерактивность и интерпассивность веры в эпоху постмодерна // *Logos et Praxis*. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 69–74. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.8>

Сюжеты философии постмодерна, которые будут использованы в данной статье в качестве иллюстраций, раскрывают возможность понимания онтологии веры как интерсоциального феномена, как события символического порядка другого. В условиях принципиального отсутствия телеологической перспективы в постмодернистской картине бытия, проблематика события веры вообще и спасения как события веры в частности все же не выглядит чуждой. Изъятие веры из религиозного контекста не предполагает полного его отрицания, религиозная вера в данном случае становится примером развертывания горизонта символической реальности.

Славой Жижек в своих небольших работах, объединенных темой другого («Интерпассивность», «Желание: влечение», «Мультикультурализм», а также «Событие: философское путешествие по концепту») затрагивает ряд вопросов, посвященных символическому порядку социальных явлений. Интуиции Жижека выходят за пределы лакановской психоаналитики и позволяют сконструировать социологический субъект не только в отноше-

нии объективации его психики в онтологизации желания и влечения, но и в отношении реальности его символического бытия. Обратимся к двум важным для нас понятиям философии Жижека, первым из которых будет понятие «событие». Событие – это сама возможность события, горизонт смысла, заданный этой возможностью [Жижек 2019, 47]. В качестве родового примера события Жижек называет грехопадение, когда вечный божественный порядок «выпадает в событийное течение человеческой истории» [Жижек 2019, 56]. Традиционное решение вопроса об ответственности за событие помещается таким образом не в этическую, а в онтологическую реальность, и речь здесь не только о падении Адама и Евы, но и обо всей христианской истории, то есть и о воплощении Христа и о предопределении – к спасению жертвой Другого. Символический же порядок события, воспринимаемый нами как рамка понимания (в этом значении Жижек объясняет и *Gestell* Хайдеггера [Жижек 2019, 46]), требует представить его структуру через отношения субъекта, объекта и означающего, а механизм – посред-

ством реальности замещения. Субъект – это не привычный нам действующий актер (агент), а тот, кто замещается, то есть основная характеристика социологического субъекта Жижека – возможность быть замещенным [Жижек 2005, 14]. Заместить субъект могут, во-первых, означающее и, во-вторых, объект. Понимание означающего Жижек заимствует из психоаналитики Ж. Лакана, отмечая основной признак бытия субъекта символической реальности – его децентрацию [Жижек 2005, 14]. Означающее – это тот, кто способен действовать вместо меня. Нам проще было бы назвать именно означающих настоящими субъектами, но не следует забывать, что они герои символической реальности. Возможно поэтому традиция неклассической философии закрепила за ними наименование других. Славой Жижек становится обществоведом, когда он на место символического Другого плавно вводит вполне реальных других, например, боснийских мусульман или югославских политиков [Жижек 2005, 15, 21]. Эти символические другие красноречиво утверждают материальность символической реальности, следовательно, в качестве события символического порядка доказуемо может выступать вполне прагматическое событие нашего времени, но также и любое значимое событие человеческой культуры, имеющее задаваемый горизонт понимания. Таким образом, философ вскрывает онтологию любого события как интерперсонального. Так, обращаясь к событию веры, Жижек утверждал, что наша вера изначально и конститутивно есть вера другого – смещенная, децентрированная вера «субъекта, предположительно верящего» [Жижек 2005, 8]. Подчеркивается, что в данном случае речь идет не о том, чтобы обнаруживать овеществленную или каким-либо иным образом объективированную собственную веру в другом как самом себе. Напротив, другой, который «действительно верит», может быть и религиозным фундаменталистом, и предком-дикарем, ибо он гарантирует возможность веры в веру другого, веры посредством другого [Жижек 2005, 6–7].

Символическая действительность реального другого, если он совершает нечто, трансцендентальна [Жижек 2005, 17], поэтому событие – вполне законно можно поместить

здесь и событие веры, и любое другое событие символического порядка – предполагает не просто вовлечение другого, а изначальною необходимость его присутствия как совершающего, или, по Жижеку, означающего. Однако все приходит к необходимости противопоставить означающее как способность субъекта быть активным посредством другого (интерактивным) и объект как способ быть пассивным посредством другого. Он утверждает, что объект – это тот, кто страдает, подвергаясь воздействию за меня [Жижек 2005, 31–32], и, следовательно, говоря о замещении субъекта объектом, мы переходим к анализу второго важного понятия – «интерпассивность».

Оно характеризует наше не-переживание веры (и любого другого акта символического порядка) за счет ее переживания другим [Жижек 2005, 19]. Однако понятие «интерпассивность» Жижек наполняет «темным и жутким» смыслом [Жижек 2005, 18]. Он предполагает, что если интерактивность заставляет человека передавать активность другому (означающему), то интерпассивность делает то же самое с бездействием, отдавая символическому порядку все права не только на управление, но и на вытеснение субъекта. Безусловно, изъятие события веры из теистического контекста, как это делает словенский философ, позволяет нам указать на страдания Другого вместо себя как закономерное объяснение и гегельянского снятия, и освободительного потенциала символа [Жижек 2005, 20–21]. Тем не менее диалектика субъекта предполагает и объективацию его пассивности, коль скоро анализ постмодернистских моделей не может обойтись без хрестоматийного переосмысления субъект-объектных отношений. Так, следование за данной мыслью позволяет прийти к выводу, что символическое действие посредством другого обнаруживает, что на самом деле все иначе, чем кажется, но то, как все кажется, есть нечто большее, чем просто кажимость [Жижек 2005, 41]. Субъективная реальность становится объективной, то есть задаваемой горизонтом смысла объекта [Жижек 2005, 41–42], интерпассивной (в терминологии психоанализа вытесненной, бессознательной, недосягаемой), так как оставляет субъекта даже без феноменального опыта. В этом отношении восхищение Канта

иудеем Мендельсоном в понимании им своей религии [Фуко 2011, 22] в терминах интерсубъективности можно толковать как необходимость существования другого, предположительно просвещенного, чтобы состоялось Просвещение. Мишель Фуко данный сюжет поясняет как эпистемологическую принадлежность к «Мы» – совокупности культурных характеристик нашей собственной современности. Философия – символическая интерсубъективная реальность современности, где «Мы» – точка принадлежности к этой современности [Фуко 2011, 23–24]. Однако, как ответил бы Жижек, децентрированный субъект не соприкасается с другим в обычной реальности – антисемит не знает, каковы евреи, ибо предрассудки, вытесненные в область интерпассивной объективной кажимости, не позволяют ему знать даже то, какими он представляет евреев [Жижек 2005, 40].

Соответственно, на мой взгляд, развитием темы интерсубъективности, не в хронологическом, а в дискурсивном порядке является постановка вопроса о возможности коммуникации с другим и Другим. Тексты Жижека дают возможность сделать диаметрально противоположные выводы относительно данного вопроса. Как пример непроницаемого другого, с которым невозможна коммуникация, словенский философ называет Солярис [Жижек 2019, 50], примером абсолютно коммуникативного Другого может являться Спаситель, и в то же время мы не можем не признать имплицитного отрицания заданной логики – заведомо доступные расшифровке образы Соляриса и по определению непостижимая божественная сущность. В качестве третьего примера я приведу истории о безумии М. Фуко. Французский философ обращает внимание на нарушения больного индивида относительно возможности установления некоторых отношений со средой, реакций индивида на среду [Фуко 2010, 74]. В размышлениях Фуко кажется весьма значимым упоминание «вопрос-ответной» диалектики [Фуко 2010, 93]. На мой взгляд, такой перенос классической проблематики на постклассический лингвоструктурализм явным образом демонстрирует сущность интерсубъективной онтологии постмодернизма. Болезнь как возвращение к ранним стадиям эволюции [Фуко 2010, 95] является

игрой в вопросы и ответы с нормальным рассудком врача, но также и глобальным вопрошанием природы о смерти, которая до своей физической реализации остается также событием символического порядка и интерпассивно переживается как сочувствие смерти другого. Не случайно ритуальный плач приводят в пример и С. Жижек как реальность интерпассивности [Жижек 2005, 26], и М. Мамардашвили как практику конструирования культурных форм человека [Мамардашвили 1999, 11]. Жизнь в мире символических «вопрос-ответных» форм [Бодрийяр 2006] требует и символической реальности смысла, позволяющего верить в успех безнадежного дела перед лицом неминуемой смерти [Жижек 2019, 35]. Однако вопреки ожидаемому от атеиста противопоставлению вымысла о Боге и реальности смерти Жижек предлагает в качестве символической реальности тоже бога – бога в типичной интерпретации атеистов, бога, установившего несправедливость в качестве природного закона [Жижек 2019, 37]. Этот бог, имеющий такое же отношение к Богу как евреи вышеупомянутого антисемита к реальным евреям, становится полюсом игры в вопросы и ответы, но представляет собой молчаливую силу неизвестно куда направленной воли – или, по Фуко, регресса к ранним стадиям эволюции, деструкции социальной сущности человека [Фуко 2010, 94]. Этот бог, безусловно, становится богом психически больного, поскольку не отвечает на вопрошание и не может являться гарантом нормы. Всякая психическая болезнь монологична, ибо является деструкцией социальной эволюции, распадом интерсубъективности, которая в постмодернистской программе становится основой шизосознания, уничтожением возможности диалога, «где встречаются собственные интенции и интенции других» [Фуко 2010, 104]. Глобальное отсутствие способного к диалогу другого в мире (или, что логично предположить, Другого в атеистическом мире) «лишило его объективной устойчивости». «Мир, где погас взгляд другого, наводняют галлюцинации и бред» [Фуко 2010, 104–105]. Фуко прямо указывает на патологию веры, впрочем, не в религиозной, а, как и у Жижека, в символической форме. Речь здесь идет не только о социальном критерии, ибо нормой является «верить тому, чему верят другие» [Фуко 2010, 104], но и о куль-

турно-эволюционном, ибо вера дикаря, представляющая из себя проекцию желаний и страхов, не дает возможности диалога [Фуко 2010, 105].

Однако как сюжеты М. Фуко о безумии раскрывают природу разума, так и атеизм социологического героя Жижека постулирует онтологическую религиозность человека, ставшую доступной «археологии» постмодерна. Вопросание другого является отчаянной попыткой вернуться к формам созидательной практики. Распадом и регрессией являются отношения зависимости, нарисованные современной популярной психологией, представленные в случае патологии веры как необходимость вечно удовлетворять желание другого тщеславного бога, выдуманного атеистами вместо жертвующего собой Другого [Фуко 2010, 94], поэтому столь важное значение в современных философских концепциях вновь занимают эволюционистские направления, которые переосмысливают и заново усваивают энергийное и традиционное телеологическое представление о природе, ища в качестве ее итога высшую форму социально-коммуникативной, а то и биосинтетической реальности. Складывается впечатление, что особенно они прижились на русской почве – примером может служить и учение о ноосфере В. Вернадского, и русский космизм. Точку их отсчета некоторые мыслители видят в поиске «органического и нативного» немецкого романтизма [Сизов 2021, 82]. Тем не менее их философским прообразом можно считать идею всеединства В. Соловьева, апеллирующую к разумной природе Другого. В этих теориях, удивительным образом объединяющих корни учения Аристотеля об энергиях, физику нелинейных систем и паламитское богословие, за человеком признаются характеристики не только материального, но и реальности символического, возможного, смыслового бытия. Современный интерес к теозису, получивший неожиданное переосмысление в идеях биотехнологических утопий Федорова или Циолковского или нескончаемости эволюции в трибофатике [Сосновский 2012, 7] прочно имеет в своей основе представления об образе Божьем как онтологической данности. Как бы ни называлась синергетика сложной человекоразмерной системы, объясняемая как встреча чужой «внешней» и собственной «внутренней» энергий, взаимодей-

ствие которых вызывают изменения во «внутренней» сфере (целевой причиной, аттрактором, энтелехией или актуализацией), она имеет право называться также и обожением [Берсенева 2013, 45–46]. Физиологически напряженные духовные практики, которые можно рассмотреть как реализацию интерпассивности, физически способствуют открытости системы и достижению точки бифуркации [Берсенева 2013, 45–46]. Самоорганизация и нелинейность человекоразмерной системы особенно проявлена на уровнях энергетического обмена, аналогичных высшим ступеням исихастской лестницы, где создание новой структуры, динамической формы нового типа происходит благодаря внешней энергии, представленной в созерцании Фаворского света [Берсенева 2013, 46–47]. Эта позитивная модель энергийной коммуникации с Другим, представленная в качестве примера междисциплинарного взаимодействия физики и богословия, не учитывает только сотериологического целеполагания последнего. Однако, как определенно высказал Григорий Палама: «Выше природы, выше добродетели и знания благодать обожения» [Палама 1995, 290]. Он подчеркивал: «Сущность же Божия неудержима не как состояние, но потому что возвышается за пределами даже сверхприродных состояний» [Палама 1995, 293].

В итоге, существенные поправки в понимание интерактивности и интерпассивности веры, коммуникации человека с другим и Другим в интерпретации современной философии и науки богословие должно вносить даже не на уровне аскезы и молитвы, ибо и здесь уже возможны субституты в форме валеологических практик себя [Скворцова 2010, 191], а посредством апелляции к спасению как делу Божественного домостроительства и усвоению совокупности его смыслов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Берсенева 2013 – *Берсенева Т.П.* Синергия и синергетика: категория исихазма и современная наука // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 369. С. 41–47.
- Бодрийяр 2006 – *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика : Культурная революция, 2006.

Жижек 2005 – Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб.: Алетейя, 2005.

Жижек 2019 – Жижек С. Событие: философское путешествие по концепту. М.: РИПОЛ классик, 2019.

Мамардашвили 1999 – Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1999.

Палама 1995 – Палама Григорий. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.: Канон, 1995.

Сизов 2021 – Сизов С.Е. Философские истоки органической теории спасения в православном богословии // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 462. С. 80–86. DOI: 10.17223/15617793/462/10

Скворцова 2010 – Скворцова В.Н., Кексель О.С. Индивидуальное здоровье человека: валеологический дискурс // Известия Томского политехнического университета. 2010. Т. 316, №6. С. 188–192.

Сосновский 2012 – Сосновский Л.А. Трибофатика – это серьезно // Наука и инновации. 2012. № 9 (91). С. 5–11.

Фуко 2010 – Фуко М. Психическая болезнь и личность СПб.: Гуманитарная академия, 2010.

Фуко 2011 – Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году. СПб.: Наука, 2011.

REFERENCES

Berseneva T.P., 2013. Synergy and Synergetics: The Category of Hesychasm and Modern Science.

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta, no. 369, pp.41–47.

Baudrillard J., 2006. *Consumer Society. Its Myths and Structure*. Moscow, Respublika Publ., Kulturnaya revolyutsiya Publ.

Zizek S., 2005. *Interpassivity. Desire: Attraction. Multiculturalism*. Saint Petersburg, Aleteyya Publ.

Zizek S., 2019. *Event: A Philosophical Journey Through the Concept*. Moscow, RIPOL klassik Publ.

Mamardashvili M.K., 1999. *Lectures on Ancient Philosophy*. Moscow, Agraf Publ.

Palamas Gregory, 1995. *Triads in Defense of the Sacredly Silent*. Moscow, Kanon Publ.

Sizov S.E., 2021. Philosophical Origins of the Organic Theory of Salvation in Orthodox Theology. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 462, pp. 80–86. DOI: 10.17223/15617793/462/10

Skvortsova V.N., Keksel O.S., 2010. Individual Human Health: Valeological Discourse. *Izvestiya Tomskogo politekhnicheskogo universiteta*, vol. 316, no. 6, pp. 188–192.

Sosnovsky L.A., 2012. Tribo-Fatigue is Serious. *Nauka i innovatsii*, no. 9 (91), pp. 5–11.

Foucault M., 2010. *Mental Illness and Personality*. Saint Petersburg, Gumanitarnaya akademiya.

Foucault M., 2011. *Governance of Oneself and Others. Course of Lectures Given at the College de France in the 1982–1983 Academic Year*. Saint Petersburg, Nauka Publ.

Information About the Author

Natalya V. Eremeeva, Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Lecturer, Department of Social and Humanitarian Disciplines, Mogilev Institute of the Ministry of Internal Affairs, Krupskoy St, 67, 212011 Mogilev, Republic of Belarus, luthersocietyspb@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0003-3986-739X>

Информация об авторе

Наталья Владимировна Еремеева, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин, Могилевский институт Министерства внутренних дел Республики Беларусь, ул. Крупской, 67, 212011 г. Могилев, Республика Беларусь, luthersocietyspb@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0003-3986-739X>