

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 172.15

DOI: 10.25991/3033-604X.2026.78.83.003

Е. В. Бильченко, К. С. Панин*

МОДЕРН КАК ПРЕДПОСЫЛКА МИФА ОБ ЭТНОСЕ И НАЦИИ: ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОКИ НАЦИОНАЛИЗМА В ЕВРОПЕ

Аннотация: В статье обосновывается философско-историческая гипотеза о современных истоках националистического мифа (включая его самые радикальные этноцентрические формы). Посредством комплексного анализа историософских учений Нового времени о государстве и нации обосновывается, что квазирелигиозный культ этноса, чьи адаптивные механизмы противоречат современным унифицирующим тенденциям индустриализации, является, тем не менее, закономерным результатом негативной диалектики самого проекта Просвещения, образуя легитимированный парадокс. Мифологема этноса предстает плодом воображения группы интеллектуалов-романтиков, которые противопоставили идее гражданской нации идею искусственно изобретаемого «народа» («этноса») со всеми атрибутами сакрального пространства низовых культур, на которые

* Бильченко Евгения Витальевна — доктор культурологии, профессор кафедры философии, религиоведения и педагогики Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского; yevzhik80@gmail.com

Bilchenko Evgeniya Vitalievna — Doctor of Cultural Studies and Professor at the Department of Philosophy, Religious Studies, and Pedagogy, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation; yevzhik80@gmail.com

Панин Кирилл Сергеевич — магистрант теологии Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского; ksp0202@yandex.com

Panin Kirill Sergeevich — Master of Theology student, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation; ksp0202@yandex.com

переносятся черты Золотого века. Этнический национализм как пессимистический фантазм рациональности артикулирует романтическую реакцию на классический оптимизм в рамках «того же самого» и гиперболизирует основные симптомы модерна в оптике «общих своих»: принудительная структуризация мира (разумом, волей народа), насильственный поиск единого субъекта линейной истории (дух, нация, этнос), прогресс и его изнанка (регресс, порча), антропоцентризм и его изнанка (умаление человека), время, направленное в одну точку (исток, исход).

Abstract: *The article substantiates a philosophical and historical hypothesis about the modernity origins of the nationalist myth (including its most radical ethnocentric forms). Through a comprehensive analysis of the modernity historiosophical teachings on the state and the nation, it is argued that the quasi-religious cult of the ethnos, whose adaptive mechanisms contradict the modern unifying tendencies of industrialization, is nevertheless a natural result of the negative dialectics of the Enlightenment project itself, forming a legitimized paradox. The mythologem of the ethnos appears to be the product of the imagination of a group of romantic intellectuals, who opposed the idea of a civil nation to the idea of an artificially invented “people” (“ethnos”) with all the attributes of the sacred space of grassroots cultures, to which the features of the Golden Age are transferred. Ethnic nationalism, as a pessimistic fantasy of rationality, articulates a romantic reaction to classical optimism within the frame of “the same” and exaggerates the main symptoms of modernity in the optics of “universal native”: the forced structuring of the world (by intellect, by the will of the people), the forced search for a single subject of linear history (spirit, nation, ethnic group), progress and its reverse (regression, corruption), anthropocentrism and its reverse (diminishment of man), time directed towards a single point (source, outcome).*

Ключевые слова: модерн, нация, этнос, национализм, квазирелигия, романтизм, рационализм, история, субъект, народ.

Keywords: *modernity, nation, ethnos, nationalism, quasi-religion, romanticism, rationalism, history, subject, people.*

Актуальность темы исследования определяется значимостью культурно-исторических факторов рационализации, секуляризации и модернизации в Европе Нового времени и, в частности, эпохи Просвещения для становления мифологемы нации как порождения «жизненного мира» (гуссерлианского *Lebenswelt*) эпохи, нуждающейся в новом едином коллективном (и нередко принудительном и искусственном) субъекте всеобщей, универсальной, линейной истории, «идущей» от установления общественного договора и отчуждения естественных прав. В XVI–XVIII вв. происходят революционные изменения на европейском континенте. Формируется новый тип хозяйствования, управления, познания, которые, предваряя и вытекая друг из друга, формируют новый тип групповых идентичностей, включая иллюзорные и надуманные.

Началом этих изменений послужило изобретение и масштабирование типографского прессы, что позволило удешевить и упростить распространение

знаний, превратив достояние элитарной культуры в массовую [2, с. 85–86] и, тем самым, создав предпосылки для становления того, что в современности именуется китчем, поп-культурой, ризомой, разливанием вертикали вширь, массовым производством образов и идей для мешанского сословия, своего рода делезовской «машиной желаний», но в ее зачаточной форме.

Синхронно формируется промышленная экономика и регулярное государство. Происходит концентрация населения в городах, что разрушает традиционное социальное устройство и создает специфические условия для зарождения нового общества. Устои средневекового города разрушаются приливом «новых горожан», вчерашних сельских жителей, и город нового времени имеет с ним скорее омонимичную связь, чем генеалогическую [21, с. 88], то есть речь идет о формировании маргинальной культуры весьма активного, бывшего провинциального и ныне миграционного, населения, которое уже покинуло лоно фольклора, но еще не примкнуло к лону высокой городской культуры, что делает его весьма травматичным, уязвимым и нуждающимся в воображаемой реальности сущего и в новой социальной мифологии, способной заполнить пустоты и зияния, образованные на месте «кастрированной» локации проживания и утраченных *parvenu* корней.

Эти факторы повлекли за собой развитие естественнонаучных знаний, что было идеологически оформлено эпохой Просвещения. Развитие такого рода знаний привело к формированию оснований для промышленной революции, становление которой укрепило авторитет их продуцентов и носителей. Просвещенческая объективистская мечта о моральной силе рационального и материального знания, идущая от Сократа и дошедшая до Фрэнсиса Бэкона [17, с. 8], предполагала перепроизводство ценностей, оргию перепроизводства на основании позитивного мышления, «низкого» рационализма, прагматизма и эмпиризма, основанных на феноменологически «наивной установке» — безоговорочной вере в то, что воспринимаемый нами мир и есть объективный мир как таковой.

Развитие научного способа познания привело к пересмотру авторитета Церкви как источника знаний о Боге и мире, в том числе и о божественной природе власти, рассматривая которую, традиционный преמודерн всегда выводил истоки истории, её *arhe*, из сакральной космогонии, из действий богов, своими поступками рождающих войны, режимы, племена, государства, династические монархии и т. д. [25, с. 1]. Это повлекло за собой формирование новых идеологических концепций, носящих секулярный характер и основанных на признании казуально-линейной, природы мира, разрушающей мистериальную модель жизненного цикла как «вечного возвращения». Философско-историческое мышление нуждалось в новой историософской модели, направленной не в прошлое, а в будущее, не на Миф, а на Логос, не на природу (космологический цикл, пространство), а на светскую гражданскую свободу (прогресс, эволюцию, время), поэтому утвердившееся сначала в интеллектуальных кругах, а далее в массовом сознании мироощущение требовало для себя замены Бога как

фактора миропорядка на разум, призванный систематизировать хаос на рациональных основаниях конвертации и каузальности.

Однако разум не смог бы заменить все социальные функции Бога, прежде всего это касается легитимации власти, потому что абстрактный теоретический «Абсолют» философов не был понятен конкретному мышлению населения. И тогда модерн устами одного из своих теоретиков — Иммануила Канта — изобрел гениальное по простоте и креативности решение: *не устранять понятный обывателю племенной миф, а принудительно рационализировать его*. В своей статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» Кант пишет, что «...авторитет законодателя покоится именно на том, что он в своей воле объединяет всеобщую волю народа» [13, с. 119]. Происходит переход от образа хаотичного множества «multitude» (кстати, впоследствии возрожденном в постмодернистской ризоме и практиках фрагментации) к образу тождественной солидарности гражданского населения «populus» в понимании субъекта исторического процесса [16, с. 18]. В средневековой схоластической традиции последний термин применялся для обозначения народа Рима, а позже — для обозначения совокупности воцерковленных христиан, иногда — народа Израиля, то есть был *единственным властвующим народом* в окружении варваров. Перед нами, таким образом, разворачивается основанная на ревизии христианского универсализма типично современная тенденция к унификации, центризму, тождеству и универсализации, когда условно всеобщий характер принимают корпоративные ценности «всеобщих своих».

Целью нашего исследования является обоснование гипотезы о том, что современный миф о нации как проявление этноцентризма и этнонационализма, в том числе на Украине и в ряде других современных национальных государств, является порождением не премодерной архаической традиции, но вполне светского современного западного либерального дискурса, содержащего легитимированное противоречие между этницизмом и космополитизмом. Именно это едва уловимое, имплицитное, противоречие в представлениях о народе как о властвующем субъекте, входящее в состав «Символического» (идеологии) Нового времени в качестве «Реального» (так в философском психоанализе называется «травма», изнанка идеологии в подсознательном), вылилось в Американскую и Великую французскую революции с их идеей «политической нации» и с последующим институциональным изменением общественного порядка во всем западном мире.

Для реализации поставленной цели мы предлагаем последовательное выполнение *трех задач*:

1. Произвести философско-исторический анализ представлений о нации и государстве в европейское Новое время в качестве первых проявлений националистического фантазма на почве *внутренних парадоксов проекта модерна* (рационализм и романтизм).

2. Сравнить нововременную современную теорию национального государства с *научными определениями о нации и этносе в XX в.*, демонстрирующими

социально-адаптивный, «мирской», онтический характер этноса как *способа интеграции и приспособления к социуму* в эпоху индустриализации.

3. Распознать «этнос» и «этничность» как сакрализованные интеллектуальные мифологемы в теле самого модерна — то есть там, где они находятся в *одном хронотопе с национализмом*, и вскрыть *религиозные механизмы* формирования этнического мифа как фантазма на почве трансформаций идеи гражданской нации (*populus*).

Обратимся сначала к *философскому осмыслению историографии вопроса* для обоснования выдвинутой гипотезы. По итогам Великой Французской революции в «Декларации прав человека и гражданина» 1789 г. нация была обозначена как надсословная общность, наделенная суверенитетом и правом политического представительства власти [19, с. 10–11]. Если еще Дидро и Даламбер в «Энциклопедии» определяют «нацию» как «имя собирательное для объединения значительного числа людей, населяющих определенное пространство внутри определенных границ и подчиняющихся одному правительству» [14, с. 24–25], то есть понимают ее как пассивное сообщество людей, очень близко к «multitude», то Великая французская революция придает такому сообществу активную роль. Срабатывает типичная гегельянская формула метаморфозы гуманизма как механизм искажения практическими радикальными интерпретаторами великих теоретических учений либералов и гуманистов, именуемая в современных политических практиках психоанализа и философии «террором» как легитимацией парадокса между моральными целями и аморальными средствами.

Например, теоретик просветительского буржуазного гуманизма, аббат Эмманюэль Жозеф Сьейес, еще ассоциирует нацию с «третьим сословием» и основой ее считает общее законодательство и управление, то есть не ставит сколько-либо значимым этнический или лингвистический принцип, формируя представления о государстве всеобщего блага, где все население называется нацией и все население принимает участие в управлении государством: «Что такое нация? — спрашивает Сьейес. — Общество людей, живущих под общим законом и представленных одним законодательным учреждением» [1, с. 10]. И далее: «Под третьим сословием следует понимать совокупность граждан, живущих общим строем. Только общее право и общее представительство составляет одну нацию» [1, с. 12]. Тут же мы видим ядро будущей теории избранности: «Третье сословие обнимает всё, что относится к нации; и всё, что не заключается в третьем сословии, *не может считаться* (курсив наш. — Е. Б., К. П.) частью нации» [1, с. 12]. Да, это еще не этнический расизм, но это уже — артикулированный симптом начала процесса расовой дифференциации народонаселения страны на «лучших» и «худших» представителей, который, выгорев в пламени революционных и наполеоновских войн, перешел из состояния искусственной логики рационализации в основанную на том же модерне, но искажающую его и не менее фальсифицированную в своем пейзаже, *эмоционально-чувственную логику романтизации* с ее приоритетами (заданными,

кстати, Руссо) подлинной жизни простого народа, культом «добрых дикарей», «евразийского варварства», «культуры степей» и прочих фольклорных локаций интеллигентского эскапизма [30, с. 21]. Романтизм, таким образом, явился не столько альтернативой Просвещению, сколько его *перезагрузкой за счет ритуального самоотрицания*.

Перформативность модерна склонна рециклировать за счет апроприации оппозиции: так, в XX в. модерн как матрица воспроизвел себя через одомашненный им же, мнимо «антиглобалистический», постмодерн: в обоих случаях сохранялись приоритеты рационализации, секулярной искусственности и принудительной каузальной логики центризма, неважно, касалась ли она разума как центра Вселенной (Просвещение), этноса (романтизм) или языка (постмодерн), воспроизведенных в ранг нового социального мифа, общественного фантазма, возвращающегося путем прямого отрицания в ту же метафизическую структуру. Классицизм и романтизм, Ренессанс и барокко, модерн и постмодерн во всех его формах, от ранней до поздней, рационализм и иррационализм, являются крайностями одной сущности, проявлениями одного и того же глобального проекта *modernity*, который воспроизводится, перезагружается, ритуально рециклирует, имитирует жесты контркультуры, используя бунт, взращенный в собственном лоне, как прививку от своей гибели. В результате, если использовать синтез кругов власти Полибия и Ницше, можно сказать, что модерн движется по кругу от консерватизма к либерализму и назад, от математического Закона через Желание обратно к Закону, в роли которого нередко предстает само романтическое Желание.

В нашей работе мы выделяем две основные черты романтизма как проявления зрелого модерна, — во-первых, *популяризацию образа «добротого дикаря»* и формирование тренда *на его поиск в сельском населении, через собирание этнографических материалов, фольклора, создание словарей простонародных диалектов*. Эти изыскания были направлены на поиск *искусственного субъекта линейной истории* посредством возвращения к ее истокам и идеализации в качестве таковых современной романтикам низовой культуры как осколка «потерянного Эдема», в результате чего история предстала уже не как прогресс, а как регресс, компенсация травмы, следствие разворачивания фундаментальной священной ошибки. Попытка увидеть «потерянный рай» в низовой культуре представляет собой типичный синдром «овременения пространства», в результате которого отдельным экзотическим аборигенным сообществам в отдельных локациях придаются универсальные черты Золотого века. Вторая черта романтизма — это *нарочитый иррационализм* как условный (и не менее рациональный), искусственный способ преодоления рационализма, который романтики, как, впрочем, и просветители, видели прежде всего в формировании нового просветительского промышленного общества.

Учитывая вышесказанное, отметим, что *не стоит рассматривать романтизм как возрождение или поиск старых традиций, это — абсолютно новый модернистский конструкт*, в политическом плане вылившийся в этнический нацио-

нализм современного типа. Гражданский (рационалистический) и этнический (романтический) национализм — явления, во многом внешне противоположно направленные, хотя внутренне второй является результатом первого и не выходит за рамки общей матрицы модерна. Гражданская нация — это сообщество людей, объединенных в одну государственно-политическую единицу солидарностью всех ее членов, открытое для инкорпорации, при сохранении их самости в известных пределах. Она апеллирует к рационалистическим идеям Просвещения и гражданскому обществу. Направление ее движения — это общее будущее как совокупность частных будущих ее элементов. Этнический же национализм направлен в прошлое, в поиски общего происхождения, в возвращение к истокам, что приводит к магически-религиозному мышлению.

Общим свойством учений о гражданской и этнической нациях является *искусственный поиск единого тождественного субъекта истории как фантазм рационализации*, в первом случае проявленный имплицитно, в качестве социальной избранности в маске всеобщности, во втором случае — эксплицитно, как этническая избранность с отрицанием всеобщности. Э. Смит так писал об этом:

«...широкомасштабный массово-демократический национализм начала девятнадцатого века дополнился рядом менее значительных “мини-национализмов” во главе с интеллектуалами, апеллировавшими к языковым и культурным различиям» [23, с. 20].

В этом описании прослеживается *сектантский принцип* появления подобных течений, пытающихся поставить в центр условной картины мира и объявить всеобщим узкий групповой корпоративный принцип.

В романтизме важную роль приобретает не история государства (династий), а история «народа». Предмет такой истории, некий «народ», определялся произвольно, исходя из политической конъюнктуры. Так всю Центральную Европу объединили в один народ — немцев, — несмотря на долговременное существование на этих территориях ряда крупных независимых государств, взаимно непонятных языков с литературной традицией, разной конфессиональной принадлежностью и прочее. Русское население юго-западных и западных губерний России тоже стало предметом «народной» истории, хотя его представители не имели всех вышеозначенных черт, а были сепарированы по волюнтаристскому принципу универсализации избранности [20].

В отличие от гражданского, где избранность была ограничена рационально трактуемой всеобщностью, этнический национализм уже не подразумевает никакой, даже ограниченной, инкорпорации прочих коллективов, пусть даже имеющих общий ареал, но возводимых к другим предкам. Его идеалом является *этнически гомогенное население*, основу которому он ищет среди наименее окультуренных групп, превращая современный китч в популистский элитаризм с ложной историей как следствие массовизации феномена героического. Такой

национализм отталкивается от маргинальных для эпохи Просвещения идей Ж. Ж. Руссо, рассматривающих индустриализацию как опасность и трансформирующиеся в идеалы романтизма [22, с. 41–64]. Идеи Руссо восходят к гностической традиции, где мир в целом, а цивилизация в особенности являются следствием порчи изначального божественного замысла, согласно которому «правильный» порядок мира был нарушен существованием человека, которого необходимо поэтому нивелировать, экологически очистив от него планету. Умаление человека в данном случае — это *обратная сторона современного антропоцентризма*, поскольку исходит из того же принципа, что и рациональный гуманизм, — принципа доминирующего субъекта, пользующегося природой, которого необходимо либо возвеличить, либо уничтожить. Национализм является порождением современного страха — иррационального желания Разума *рационализировать мир насильно*, согласовав его в *принудительную гармонию элементов, в тотальную связку воображаемых структур*. Такое желание является симптомом кризиса Ренессанса и своего рода механизмом психологической защиты посредством искусственно культивируемого регуляризма как способа заслона от хаоса бесконечной Вселенной Бруно, знаменующей переход от средневековья к Новому времени.

Этническая нация — это синоним расы до второй половины XX в. Поражение Германии в Мировой войне и осуждение нацизма Нюрнбергским трибуналом сделали неприличным использовать их как взаимозаменяемые понятия. Поэтому нам необходимо обратиться к *понятийно-терминологическому аппарату*, который поможет нам оформить теоретическую базу нашего исследования. Большая российская энциклопедия дает такое определение национализму: национализм — это «политические идеология и практика, основанные на представлении о нации и ее интересах как высших ценностях [18]. Э. Геллнер определяет национализм как «принцип, требующий, чтобы политические и этнические единицы совпадали, а также чтобы управляемые и управляющие внутри данной политической единицы принадлежали одному этносу» [8, с. 5, 23–24]. Мы будем использовать данное определение как базовое в аксиологической редакции Г. Кона: «Национализм — это состояние ума, убежденного, что высшей ценностью личности должно быть национальное государство» [15, с. 242]. Однако этот термин остается открытым, как, впрочем, и термины «нация», «этнос», «этничность» и «государство», и раскрыть его можно только через них.

Структурообразующим контекстом, в котором становится возможным воплощение идеи «национального государства», собственно, является *централизованное государство современного западного типа*, так как «национальное» — это предикат. То есть в условиях отсутствия такого государства национализм невозможен, ибо его изначальной предпосылкой является специфическое государство. Что же такое государство как политическая единица, аксиологическим маркером которой становится национализм?

По определению М. Вебера, это:

«...организованный по типу учреждения союз господства, который внутри определенной сферы добился успеха в монополизации легитимного физического насилия как средства господства и с этой целью объединил вещественные средства предприятия в руках своих руководителей, а всех сословных функционеров с их полномочиями, которые раньше распоряжались по собственному произволу, экспроприировал и сам вместо них занял самые высокие позиции» [4, с. 651].

Хронологически такого рода политические образования начали формироваться с упомянутым нами ранее переходом от Средневековья к Новому времени, однако впервые появились в Европе как результат Великой Французской революции. То есть хронологической точкой отчета появления национализма можно считать конец XVIII — начало XIX в.

В чем же состоит *отличие между романтическими представлениями о нации в Новое время и классическими современными научными определениями нации и этноса, сложившимися в XX в.*? Перейдем, соответственно, ко второй задаче нашего исследования. Согласно Большой российской энциклопедии, под «нацией» (от лат. *natĭo* — «народ», «племя») понимаются два типа человеческих сообществ: совокупность граждан одного государства (политическая, или гражданская, нация) и этническая общность (этническая нация, этнонация, культурная нация)» [18]. Несколько по-другому это понятие трактует «Словарь основных исторических понятий», где нация определяется как «самоорганизация и самовосприятия политически действующих коллективов, так и исключение из этой самоорганизации и этого самовосприятия других действующих коллективов или чуждых групп» [6, с. 324]. Это — очень разные понимания данного термина, однако их объединяет невозможность существования образа и понятия нации вне представлений о централизованном государстве. Причем второе определение, с одной стороны, значительно более широкое, с другой же — менее универсальное и акцентирует внимание именно на внутренней общности, хотя и не раскрывает, по каким признакам происходит разделение «свой-чужой».

В нашем исследовании мы будем использовать несколько устаревшее, но очень влиятельное *определение нации И. В. Сталиным*. Оно раскрывает понятие через его составляющие: «Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общего языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры» [24, с. 296]. Очевидно, что данное определение может относиться не только к нации, но и к этносу, что не дает нам возможности использовать его без оговорок, но его влияние на национальную политику раннего СССР — что, безусловно, также не позволяет нам его игнорировать.

Теперь обратимся к термину «этнос» как к ключевому предикату, формирующему значения. Слово «этнос» заимствовано из греческого *ἔθνος*, что может быть переведено на русский язык как «народ, племя, толпа, группа лю-

дей, класс людей, иноземное племя, язычники, стадо, род», то есть указывает на всякую совокупность живых существ, имеющих некие общие признаки. Важно понимать, что для обозначения народа собственно полиса использовалось другое слово — δῆμος (demos). В христианской традиции латинизированное прилагательное «ethicos» употреблялось как синоним определений «идолопоклоннический», «языческий», — что подтверждает использование этого термина для обозначения прежде всего инородцев. Тут вполне очевидна дихотомия «цивилизация-варварство».

В русской научной традиции наиболее известными теориями этноса являются теории С. М. Широкогорова, Ю. В. Бромлея и Л. Н. Гумилёва. У Ю. В. Бромлея дается достаточно конкретное определение этноса, схожее со сталинским понятием нации, но предназначенное в шкале советской этнологии для народов более ранней стадии развития:

«Этнос может быть определен как исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающих не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании (этнониме)» [3, с. 57–58].

Л. Н. Гумилёв определяет этнос как

«...устойчивый, естественно сложившийся коллектив людей, противопоставляющий себя всем прочим аналогичным коллективам и отличающийся своеобразным стереотипом поведения, который закономерно меняется в историческое время» [10, с. 152].

Дальнейшее определение этноса у Гумилёва становится еще менее существенным и более функциональным, если вынести за скобки все признаки этноса, включая напоминающий сталинский «психический склад» «стереотип поведения», — все, кроме конфликтного:

«Этнос — коллектив особей, противопоставляющих себя всем прочим коллективам», и далее: «нет ни одного реального признака для определения этноса, применимого ко всем известным нам случаям: язык, происхождение, обычаи, материальная культура, идеология иногда являются определяющими моментами, а иногда нет. Вынести за скобки мы можем одно признание каждой особи: “мы такие-то, а все прочие — другие”» [9].

Гумилёв настолько универсализирует момент сохранения поведенческой и психической общности группы в ситуации противостояния, что это доходит до полного игнорирования внутренней классовой дифференциации этноса и приводит к выводу, что, например, если римляне — этнос, то перед лицом «чужих» или в любых других критических условиях и патриции, и рабы ведут себя абсолютно одинаково, несмотря на наименование последних говорящими орудиями. Реакцией на экзистенциальный волюнтаризм Гумилёва стало

более умеренный, «классовый», подход, защищаемый С. М. Широкогоровым, утверждавшим, что применительно к этносу применим термин «социальная организация»:

«Социальная организация <...> — комплекс этнографических элементов, регулирующих функцию общества как постоянную совокупность индивидов и образующих из них комплекс с определенным внутренним равновесием, который <...> обеспечивает существование и преемственность этнической единицы. Социальная организация — это результат биологической адаптации этнических единиц» [29, с. 30–31].

Мы можем резюмировать, что Широкогоров считает этнос *культурным механизмом приспособления групп людей к различным условиям окружающей среды*, что позволяет человечеству «вписываться» в новые биогеоценозы в значительно более короткие сроки, чем это позволила бы биологическая эволюция. То есть этнос — это *адаптивный культурный инструмент человеческих коллективов* для взаимодействия с меняющимися условиями среды через формирование определенного уклада жизни, наиболее приспособленного к конкретным условиям и построенного на способности человека к опосредованному опыту. Такое, функциональное и социальное, понимание этноса — нам наиболее близко, так как определение Бромлея очень широко понимает предмет, не раскрывая отличия этноса от народа или нации, и, если его использовать в контексте этнического национализма, то получится «националистический национализм»; определение же Гумилёва — пустая дефиниция, в рамках которой умещается и супружеская пара, и *Homo sapiens* как вид; то определение, которое мы вывели из понимания Широкогорова, позволяет понимать этнос с явственным различием от схожих терминов.

Из вышеизложенного мы можем сделать *предварительный вывод*, что современная научная трактовка этноса в полной мере обнаруживает *социально-адаптивный и условный характер данного феномена как способа организации жизни людей*. В условиях модернизации, урбанизации и унификации Нового времени данный способ как механизм адаптации не является релевантным самой жизни. Унификация естественного порядка бытия происходит посредством изменения способа хозяйствования, повышения общего уровня образования, формирования новых, несравнимо более широких, социальных связей. Унификация такого типа создается через запрос снизу и в полной мере соответствует дарвиновскому естественному отбору, когда, отсекая лишнее, всё, что мешает выживанию индивида в новом социуме, она способствует кристаллизации новой культуры. Это не отменяет определенное разнообразие в декоративной этнографической составляющей, которая значимо не влияет на адаптацию к новым условиям, продолжая существовать по инерции.

В условиях урбанизации этнические культуры не могут быть непосредственной основой для формирования культуры национальной. Она включает в себя

как отдельные этнические элементы, так и элементы городской и университетской культуры. Если результат такого синтеза признается государственными институтами как эталон, то такой конструкт начинает позиционироваться как «национальный». Так формируется новая общность бесконечно масштабированного, искусственно созданного культурного образца, не имеющего прямого отношения к этничности в узком смысле. Этничность в модерне структурно невозможна как онтологический феномен. Но она возможна как *когнитивное воображаемое образ-понятие*, миф, фантазм, продукт идеологической рефлексии, вступающий в противоречие с реальностью общественных тенденций и процессов и отражающий некое *глубинное желание* коллективного подсознательного отдельных групп людей, жаждущих власти. Исходя из этого, мы можем понимать слово «этничность» в словосочетании «этнический национализм» не как реальную связь с совокупностью этнических единиц, а как некий *симулякр этничности*, претендующий на формирование новой общности, зачастую построенной на шовинистических принципах, где этническая (воображаемая) нация как их носитель принимает роль центрального элемента миропорядка, то есть подменяет собой Бога, и начинает выступать как основной маркер групповой идентичности.

Именно эта мифологема *обожествленного этноса* и формируется в рамках эпохи модерна, в европейское Новое время, как следствие искажения концепций гражданского национализма и его трансформации в этнический. Поэтому нам так важно реализовать третью задачу нашего исследования и попытаться распознать *этнос и этничность как фантазмы в теле самого модерна*, то есть там, где они *находятся в одном хронотопе с национализмом*. По нашему мнению, национализм из гражданского превращается в этнический в тот момент, когда в условиях секуляризации происходит становление имплицитного *религиозного мышления* как воображаемого способа иллюзорной компенсации современной «смерти Бога», заполнения вакуума, образованного на месте утраченного сакрального опыта общения с Отцом (центром мироздания), в роли которого начинает теперь выступать этническая нация. Центральными фигурами этого процесса выступили учения И. Фихте и Г. Гегеля, философия которых легла в основу этнического национализма.

Если нация революционной Франции еще понималась как единое политическое тело, то И. Фихте, за неимением последнего, сконструировал представление о нации как поиске «самости» в противопоставление окружению [28, с. 50–68], что находит выражение в народном языке; вопрос же о языке становится вопросом о политических границах, и это является зарождением представлений об этнической нации и ее претензиях. Данный тезис развивает и Г. Гегель, нашедший своим покровителем прусскую корону, которой требовалось обоснование для политической программы образования общегерманского государства. Гегель построил свою философскую систему в национальном вопросе на «возрождении племенного духа», где отдельным индивидом в рамках мировой истории выступает определенный «дух народа»:

«...дух народа: он есть определенный дух, создающий из себя наличный действующий мир, который в данное время держится и существует в своей религии, в своей культуре, в своих обычаях, в своем государственном устройстве и в своих политических законах, во всех своих учреждениях, в своих действиях и делах. Это есть его дело — это есть этот народ» [7, с. 121].

Таких «духов народов» существует много, но только часть из них выполняет «всемирно-исторические» функции по воплощению воли единого мирового духа, который проявляет себя в истории: «...принципы духов народов в необходимом преемстве сами являются лишь моментами единого всеобщего духа, который через них возвещается и завещается в истории, постигая себя и становясь всеобъемлющим» [7, с. 125]. В своем учении о всемирной истории Гегель опосредованно закладывает религиозно-философское основание концепции этнического национализма.

Налицо формирование религиозного мышления в самой гуще рационалистического модерна и начало *сакрализации понятия «этнос»*, которое в Новое время не могло быть ничем иным, как условным означающим для довольно устаревших процессов социальной организации сообщества, но превратилось в *онтологического коллективного «героя»*, заняв место *утраченного божества*. Эти идеи оказали значительное влияние на *романтическое движение*, представители которого начали искать «дух народа» в фольклорной (низовой) среде и формировать историю найденных таким способом искусственных «народов», включая тем самым их в гегельянский всемирно-исторический процесс, во взаимодействие с мировым духом. История до развития этих идей была прежде всего историей династий и Церкви, то есть «народом» в ней выступали воцерковленные христиане как «Народ Божий» от зарождения Израиля и до истории Христианского народа как продолжения Израиля. Подхваченная романтиками гегельянская идея «народа» делает каждый народ, который входит во всемирно-исторический процесс, «Божьим». Но в основании этого романтического жеста лежит не универсальное Откровение, а случайная этнографическая компиляция из фольклорных особенностей жизни крестьянского населения определенной местности, возведенной в результате овременения пространства в ранг Золотого века (сакрального первоисточка) истории.

Это население объявлялось «народом», понимание которого зачастую сводилось к языку сельских обывателей, а источником «экспертного знания» об этом выступало, собственно, сообщество *романтически настроенных энтузиастов*, которые и определяли, на каком наречии должно общаться сообщество. Таким образом, формируется мировоззрение, где концепт Бога заменен на концепт народа, а понятие «эталонного народа» как формы выражения абсолютного духа Гегеля сведено к сельским обывателям. В данном случае уместно будет обратить внимание, что в латинском языке слово «*paganus*» одновременно обозначает и крестьянина, и невежду, и язычника, что позволяет понимать этнический национализм как перекодированный на языке модерна

ренессанс язычества, то есть возрождение представлений о дохристианском прошлом в рамках позднемодерного и уже секуляризованного христианского дискурса.

Присутствие фактора и архетипа религиозного мышления в составе светской культуры частично передают феномены «псевдорелигии» и «квазирелигии». Автором понятия «квазирелигия» является Й. Вах, утверждающий, что «псевдорелигия может демонтировать черты подлинной религии, но в ней человек соотносит себя не с предельной, но с некой конечной реальностью», когда земное подражает небесному, профанное — сакральному, онтическое — онтологическому, светское — культовому, и формируется симулякр, личина религии [12, с. 130]. Термин «квазирелигия» ввел в оборот П. Тиллих в рамках своих рассуждений о сущности религии для обозначения тех течений, которые он не считает религиозными, однако они, по его мнению, имеют «подлинное, а не преднамеренное сходство, основанное на тождественных элементах», чем и отличаются от «псевдорелигий», изначально ложных, что для Тиллиха было естественным, учитывая его толерантность к светской культуре как выражению «предельного интереса», онтологического архетипа религиозности [26, с. 399].

Разумеется, современные «религии» отличаются от архаичных культов. Они имеют значительные отличия также и от мировых религий. Это обусловлено особенностями породивших их эпох, ведь разительным будет отличие между стоянкой охотников, рабовладельческим Римом и революционным Парижем. В то же время наблюдаются и внутренние отличия между современными «религиями». В итоге и «квазирелигия», и «псевдорелигия» означают *постхристианское языческое религиозное мышление с переносом фигуры Бога на определенный коллектив людей*. Исходя из вышесказанного, мы можем считать термины Ваха и Тиллиха теологически избыточными и исходить из более цельного, на наш взгляд, феноменологического определения религии Э. Дюркгеймом, который отказался от понятия «сверхъестественного» в пользу понятий «сакрального» и «социального», определив религию как систему священных верований и практик, служащих интеграции общества и формированию соответствующей культурной идентичности [11, с. 80].

Итак, очевидно священным является само понятие «нация». Являются священными также атрибуты нации, — такие как *территория*, что особенно явно проявляется в понятии «священная граница» и в особой роли карты в формировании национальной идентичности, а также *язык*, который считается наиболее явным внешним проявлением нации: «Сегодня, в эпоху “языковых войн”, нормальным основанием считается наличие общего языка <...> Сегодня национальное государство понятийно отождествляется с государством на основе языкового единства», — утверждает теоретик модерна М. Вебер [5, с. 78–79].

Эти понятия сильно связаны между собой, так как границы национальной территории и ареал распространения национального языка в идеале должны совпадать. Более того, если рассматривать вопрос украинского национализма, то сначала возникает представление о территории, где якобы основным языком

общения является малороссийское наречие, а потом формируется «украинский литературный язык», который должен был быть культурной трансформацией малороссийского наречия, но он оказывается малопонятным населению на объявленных ранее воображаемых территориях его распространения и требует, чтобы его изучали специально. Осуществляется поиск мифологического топоса «своих», обозначенных Символическим как означающими языка, за пределами которых лежит хтоническая атопия — пространство чужих, враждебные локации.

Формируется *культ героя*, которыми могут выступать как полупоупендарные образы, к примеру Ж. Д'Арк во Франции, так и исторические персонажи, такие как И. Мазепа для украинских националистов; определяются *сакральные жертвы*, которые основываются на классической истории о 300 спартанцах, как то: сюжет с героями Крут или с 28 панфиловцами, — или на историях христианских мучеников, пострадавших за свою веру в борьбе, как, например, в мифе о Т. Г. Шевченко или Х. Весселе. Такие личности формируют *национальный пантеон*, который отражает ту или иную «добродетель» нации. Священными символами становятся и символические воплощения нации — такие как *флаг, гимн, герб*. Священные практики воплощаются в общенациональные *праздники*, будь то день Благодарения, Синко де Майо или день независимости, повторяя церковные праздники. Налицо, таким образом, все *атрибуты сакрального*: локус, язык, герой, пантеон, геральдика, ритуал.

Но самая важная функция национализма — это формирование *групповой идентичности*, которая имеет четкую привязанность к конкретному, реальному или потенциальному, государству. В нашем исследовании мы показали, что этнические характеристики не применимы к современным индустриальным сообществам, которыми являются нации, ибо основа их консолидирующей силы лежит в формировании общей культуры, переосмысливающей христианский опыт. Каждая нация строится по образцу Церкви, и в рамках этого религиозного организма нация формирует сама себя, унифицируя население, оказавшееся в рамках границ ее территорий. Она пытается или «окультурить» это население, или изгнать всё то, что она считает «еретическим». Когда национальные территории сформировались относительно естественным путем, в ходе исторического процесса, такие преобразования протекают относительно спокойно, но когда эти территории формируются в волюнтаристском порядке под давлением мифа, происходит помещение населения в прокрустово ложе «национальной культуры». В случае малочисленности инородных групп или принадлежности их к менее развитым культурам такое сопротивление заканчивается или ассимиляцией, или изгнанием, или физическим истреблением.

Центральным мобилизующим фактором групповой идентичности становится конструирование национального мифа в виде исторической памяти, которая выводит мифологическое будущее из искусственно обнаруженного прошлого, подчиняя вновь обнаруженные священные локации ходу вообра-

жаемой истории. Крайним проявлением агрессивного национального мифа является *миф этнический*, основанный на редукции нации к этносу, на этнической нации как феномене сакрального, представленный как в государственной обработке исторической памяти, так и в альтернативных радикальных тенденциях и мифологемах.

Прежде всего, для внедрения такого мифа в массы требуется *деятельное вмешательство государства* как источника административного, материального и пропагандистского ресурса. Поэтому источником официального исторического мифа, который формирует метанарратив, выступает государство, как это и случилось в гегельянской Пруссии и далее. Определенные исторические сюжеты получают больше внимания, другие — меньше, так как прошлое охватывает миллионы судеб и миллионы событий и приходится отбирать наиболее значимые для репрезентации такой истории «нации», которая лучше всего соответствует представлениям правящих кругов.

Это неизбежно приводит к маргинализации не вошедших в основной канон сюжетов, как это произошло при составлении Библии, когда целый ряд произведений, приписываемых авторитетным авторам, оказываются в него не включенными. Появляется раздел апокрифичных историй, которые рассказывают о тех же событиях, но с другой точки зрения и с другой событийной логикой. Так как они находятся вне канона, то остается возможность сфабриковать новые метанарративы разной степени вероятности, целью которых является создание *альтернативной групповой идентичности*. Причем их успешность прямо не коррелирует с правдоподобностью и вероятностью. Как примеры, которые создали устойчивую групповую идентичность несмотря на очевидную фантазийность, можно привести «Книгу Мормона» и «Славяно-Арийские Веды». Есть менее грубые подделки, которые от этого становятся более опасны, когда фальсифицируется не сам метанарратив с нуля, а его источники, а на их основании возводится значительно более стройное и правдоподобное мировоззрение. В пример здесь приведем Краледворскую и Зеленогорскую рукописи — установленные подделки, ставшие основой чешского национального мифа.

Наиболее изощренные подделки такого рода выдерживаются в строго научной парадигме, однако вводят в научный оборот предмет исследования с произвольными характеристиками. Такие произведения соблюдают все внешние и внутренние признаки научно-исторического произведения, фальсифицируя исключительно предмет исследования, в данном случае — «нацию». Ярким примером такого рода мифотворчества мы считаем произведение М. Грушевского «История Украины-Руси», который, очертив случайную территорию, определил, что в ее пределах живет одна нация «украинцев», несмотря на очевидность обратного [27, с. 28]. Основанием для такого утверждения было допущение об использовании внутри этой территории одного разговорного языка — малороссийского наречия, — что не согласуется с этнографическими и лингвистическими данными.

Из данных примеров мы видим, что для создания национального метанарратива не обязательно наличие оснований, зачастую — достаточно воли и воображения частных лиц. Это приближает национализм к традиционному пониманию религии. Если сравнивать его с трансцендентными религиями Откровения, то такое сходство выглядит неочевидным, но структурно общие черты с прочими имманентными, естественными, религиями не вызывают у нас сомнений. Из этого мы можем сделать вывод, что национализм — это реинкарнация язычества в условиях секуляризации мировоззрения и модернизации общества.

В ходе осуществленного исследования нам удалось обосновать гипотезу, что современный миф о нации как проявление этнонационализма является порождением не традиции, но современного западного мышления Нового времени, содержащего внутренний религиозный фактор реанимированного язычества, под влиянием которого место утраченного в результате секуляризации Бога начинает занимать «нация», редуцированная до «этноса». Учитывая, что «этнос» как механизм социальной адаптации не релевантен урбанистическому индустриальному модерну, он превращается из реального культурного механизма приспособления сообщества к окружающей среде в *мифологему, идеологический фантазм*, лишенную онтологического статуса реальности когнитивную сбивку.

Корни этнического мифа лежат в гражданском национализме эпохи Просвещения, поскольку этнический национализм, как и гражданский, является таким же феноменом тотальности модерна, симптомом секуляризации Нового времени. Сначала мы имеем Бога, после «смерти» последнего мы имеем добровольно-принудительное и умеренно избирательное гражданское сообщество, а потом, по мере возрастания окна Овертона, — сообщество еще более агрессивное — отнюдь не избирательное и полностью насильственное — этническое, возведенное в религиозный (квазирелигиозный) культ и легитимированное при помощи дисциплинарного «национального государства», являющегося в современную эпоху криптоязыческим анахронизмом со всеми атрибутами светского «сакрального» (язык, территория, «народ», память и ритуалы, пантеон героев и жертв, геральдика и т. д.). Нет ничего удивительного, что «пейзаж» романтиков, крайним проявлением которого стал нацизм, исходит из умиления перед низовой культурой в группе интеллектуалов-просвещенцев.

Гражданский (классический, рациональный) и этнический (неклассический, иррациональный) типы национализма в рамках единой матрицы модерна соотносятся как продукты классицизма и романтизма, рационализма и иррационализма, «Ренессанса» и «барокко», универсализма и партикуляризма, консерватизма и либерализма, тоталитарности и трансгрессивности, официоза и контркультуры, которые оба (и дискурс классического Закона, и дискурс романтического Желания) исходят из общих *приоритетов модерна*: принудительная рациональность, математическая попытка превратить мир в искусственную гармонию элементов, в тотальную сшивку составляющих, в диалектику развертывания единого абстрактного принципа, как в гегельянстве; синдром «общих

своих», искусственный поиск единого тождественного субъекта линейной мировой истории, в которой частные ценности начинают претендовать на всеобщий метанарратив; умаление человека как обратная сторона и подтверждение антропоцентризма. При переходе модерна от оптимистического классического проекта к романтическому пессимизму, с крахом просветительской мечты Бэкона и актуализацией маргинальных идей Руссо, произошла перемена вектора истории — от будущего (прогресс) «история» начала двигаться к прошлому (священный первоисток), в результате чего исторический процесс стал восприниматься не как эволюция, а как регресс, травма, упадок, эскалация некоей изначальной «порчи» Божественного замысла. Виктимное мироощущение более умеренных и жизнерадостных просветителей и особенно экзальгированных интеллектуалов-романтиков, используемое буржуазными элитами Европы при формировании национальных государств, породило синдром перенесения свойств времени на пространство в хронотопической структуре культуры — так называемое «овременение» пространства», — в результате которого черты Золотого века (первоистока, выполняющего волю «абсолютного духа») начали приписываться отдельным частным сообществам в низовых культурах. Для этого романтики начали искусственно изобретать сакральные атрибуты ими же придуманного «этноса», возведенного со временем в ранг «нации», которая в этнической идеалистической своей рефлексии не соответствовала реальным общественным тенденциям становления современного общества (индустриализация, урбанизация, унификация). Сон разума рождает чудовищ: модерн как социально-экономическая реальность исторической действительности из самого себя, в ходе собственной негативной диалектики по нагнетанию репрессивного начала, породил Символическое, которое противоречило самому модерну и рисковало низвергнуть его. В результате романтизм как контркультуру внутри модерна пришлось апроприировать и придать ей типично современные тоталитарные, «математические» и техногенные, черты, легитимировав противоречие между универсализмом (космополитизмом) и партикуляризмом (этницизмом) в идеологии одного «народа», претендующего на мировое господство и уничтожающего любое Иное. Нацизм как крайнее проявление этнического мифа романтизма и этнонационализма (и Просвещения) имеет современные истоки.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аббат Сийес*. Что такое третье сословие? СПб.: Голос, 1906. 64 с.
2. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016. 416 с.
3. *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 412 с.
4. *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 644–706 с.
5. *Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Т. 2: Общности. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 429 с.

6. Вернер К. Ф., Гиницер Ф., Козеллек Р., Шёнеман Б. Народ, нация, национализм, масса (Volk, Nation, Nationalismus, Masse) // Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2 т. Т. 2. М.: Новое литературное обозрение, 2016. С. 322–753.
7. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 480 с.
8. Геллер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. 320 с.
9. Гумилёв Л. Н. О термине «этнос». Доложено на заседании Отделения этнографии 17 февраля 1966 г. // Доклады Географического общества СССР. 1967. Вып. 3. С. 3–17. [Электронный ресурс] URL: <http://gumilevica.kulichki.net/articles/Article84.htm> (дата обращения: 17.04.2025).
10. Гумилёв Л. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Кристалл, 2001. 640 с.
11. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.
12. Забияко А. П. Теологические трактовки квазирелигий (концепции Й. Ваха и П. Тиллиха) // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. М.: ИФ РАН, 2008. С. 126–143.
13. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Образовательная политика. 2012. № 3 (59). С. 116–120.
14. Кедури Э. Национализм. СПб: Алетейя, 2010. 134 с.
15. Кон Г. Азбука национализма // Проблемы Восточной Европы. 1989. № 25–26. 242–287 с.
16. Марей А. В. «Народ» в политической мысли европейского модерна: Гоббс, Спиноза, Пуфендорф // Слово.ру: Балтийский акцент. 2020. № 3. С. 8–24.
17. Морин Дж. Меркантилизм просвещение и промышленная революция // Экономический вестник Ростовского государственного университета. 2006. Т. 4. № 1. С. 7–31.
18. Национализм // Большая Российская энциклопедия. [Электронный ресурс] URL: <https://bigenc.ru/c/natsionalizm-d9e9ff> (дата обращения: 15.04.2025).
19. Октябрьская И. В., Романова Е. Н. Североведение в истории российской этнографии: от описания народов к конструированию этничности // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2020. № 3 (32). С. 9–20.
20. Панин К. С. Противоречия территориальной идентификации «Украины-Руси» в ранних работах М. С. Грушевского в контексте геополитического противоборства в восточной Европе рубежа XIX–XX вв. // Этноконфессиональный диалог как основа сотрудничества в области межрелигиозных и межэтнических отношений: Сборник трудов Всероссийской (национальной) научно-практической конференции, Ростов-на-Дону, 29 октября 2024 года. Ростов-на-Дону: Ростовский государственный экономический университет «РИНХ», 2024. С. 100–106.
21. Пестова Г. А. Проблема маргинализации городского населения современной России // Вопросы управления. 2014. № 4 (10). С. 88–92.
22. Руссо Ж. Ж. Рассуждение о науках и искусствах // Руссо Ж. Ж. Избранные сочинения: в 3 т. Т. 1. М.: ГИХЛ, 1961. С. 41–64.
23. Смит Э. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. М.: Праксис, 2004. 464 с.
24. Сталин И. В. Марксизм и национальный вопрос // Сталин И. В. Сочинения. Т. 2. 1907–1913. М.: Гос. Изд. Полит. Лит. 1954. С. 290–367.
25. Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. 967 с.
26. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 396–441.
27. Толочко А. Киевская Русь и Малороссия в XIX веке. К.: Laurus, 2012. 256 с.
28. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации. СПб.: Наука, 2009. 349 с.
29. Широкогоров С. М. Социальная организация северных тунгусов (с вводными главами о географии расселения и истории этих групп). М.: Наука, Восточная литература, 2017. 710 с.

30. Энтони Д. Лошадь, колесо и язык. Как наездники бронзового века из евразийских степей сформировали современный мир. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2023. 672 с.

REFERENCES

1. Sieyès, E. J. *Что takoe tret'e soslovie?* [What Is the Third Estate?]. Saint Petersburg, Golos Publ., 1906. 64 p. (in Russian).
2. Anderson, B. *Voobrazhaemye soobshchestva: razmyshleniia ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma* [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. Moscow, Kuchkovo Pole Publ., 2016. 416 p. (in Russian).
3. Bromley, Yu. V. *Ocherki teorii etnosa* [Essays on the Theory of Ethnos]. Moscow, Nauka Publ., 1983. 412 p. (in Russian).
4. Weber, M. *Politika kak prizvanie i professiia* [Politics as a Vocation]. In: Weber, M. *Izbrannye proizvedeniia* [Selected Works]. Moscow, Progress Publ., 1990, pp. 644–706 (in Russian).
5. Weber, M. *Khoziaistvo i obshchestvo: ocherki ponimaiushchei sotsiologii. T. 2: Obshchnosti* [Economy and Society: Essays in Interpretive Sociology. Vol. 2: Communities]. Moscow, HSE Publ. House, 2016. 429 p. (in Russian).
6. Werner, K.F., Gschnitzer, F., Koselleck, R., Schönemann, B. *Narod, natsiia, natsionalizm, massa (Volk, Nation, Nationalismus, Masse)* [People, Nation, Nationalism, Mass]. In: *Slovar' osnovnykh istoricheskikh poniatii: Izbrannye stat'i v 2 t.* [Dictionary of Key Historical Concepts: Selected Articles in 2 vols.], vol. 2. Moscow, Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ., 2016, pp. 322–753 (in Russian).
7. Hegel, G. W. F. *Leksii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of History]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1993. 480 p. (in Russian).
8. Gellner, E. *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism]. Moscow, Progress Publ., 1991. 320 p. (in Russian).
9. Gumilev, L. N. *O termine "etnos"* [On the Term "Ethnos"]. Report presented at the Department of Ethnography, February 17, 1966. In: *Doklady Geograficheskogo obshchestva SSSR*, 1967, issue 3, pp. 3–17. [Electronic resource]. URL: <http://gumilevica.kulichki.net/articles/Article84.htm> (accessed: 17.04.2025) (in Russian).
10. Gumilev, L. N. *Etnogenez i biosfera Zemli* [Ethnogenesis and the Biosphere of the Earth]. Saint Petersburg, Kristall Publ., 2001. 640 p. (in Russian).
11. Durkheim, E. *Elementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaia sistema v Avstralii* [The Elementary Forms of Religious Life: The Totemic System in Australia]. Moscow, Delo Publ., RANEPА, 2018. 736 p. (in Russian).
12. Zabyako, A. P. *Teologicheskie traktovki kvazireligii (kontseptsii I. Wacha i P. Tillicha)* [Theological Interpretations of Quasi-Religions (Concepts of J. Wach and P. Tillich)]. In: *Problema demarkatsii nauki i teologii: sovremennyi vzgliad* [The Problem of Demarcation between Science and Theology: A Contemporary View]. Moscow, IF RAS Publ., 2008, pp. 126–143 (in Russian).
13. Kant, I. *Otvet na vopros: chto takoe Prosveshchenie?* [An Answer to the Question: What Is Enlightenment?]. In: *Obrazovatel'naia politika*, 2012, no. 3 (59), pp. 116–120 (in Russian).
14. Kedourie, E. *Natsionalizm* [Nationalism]. Saint Petersburg, Aleteiia Publ., 2010. 134 p. (in Russian).
15. Kohn, H. *Azbuka natsionalizma* [The ABC of Nationalism]. In: *Problemy Vostochnoi Evropy*, 1989, no. 25–26, pp. 242–287 (in Russian).
16. Marey, A. V. *"Narod" v politicheskoi mysli evropeiskogo moderna: Gobbs, Spinoza, Pufendorf* ["The People" in the Political Thought of European Modernity: Hobbes, Spinoza, Pufendorf]. In: *Slovo.ru: Baltiiskii aktsent*, 2020, no. 3, pp. 8–24 (in Russian).

17. Morin, J. *Merkantilizm, prosveshchenie i promyshlennaia revoliutsiia* [Mercantilism, Enlightenment, and the Industrial Revolution]. In: *Ekonomicheskii vestnik Rostovskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2006, vol. 4, no. 1, pp. 7–31 (in Russian).
18. *Natsionalizm* [Nationalism]. *Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia*. [Electronic resource]. URL: <https://bigenc.ru/c/natsionalizm-d9e9ff> (accessed: 15.04.2025) (in Russian).
19. Oktyabrskaya, I. V., Romanova, E. N. *Severovedenie v istorii rossiiskoi etnografii: ot opisaniia narodov k konstruirovaniiu etnichnosti* [Northern Studies in the History of Russian Ethnography: From the Description of Peoples to the Construction of Ethnicity]. In: *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*, 2020, no. 3 (32), pp. 9–20 (in Russian).
20. Panin, K. S. *Protivorechiia territorial'noi identifikatsii «Ukrainy-Rusi» v rannikh rabotakh M. S. Grushevskogo v kontekste geopoliticheskogo protivoborstva v vostochnoi Evrope rubezha XIX–XX vv.* [Contradictions of the Territorial Identification of “Ukraine-Rus’” in Early Works of M. S. Hrushevsky in the Context of Geopolitical Confrontation in Eastern Europe at the Turn of the 19th-20th Centuries]. In: *Etноконфессиональный диалог как основа сотрудничества в области межрелигиозных и межэтнических отношений* [Ethno-Confessional Dialogue as a Basis for Cooperation in Interreligious and Interethnic Relations]. Rostov-on-Don, RSEU Publ., 2024, pp. 100–106 (in Russian).
21. Pestova, G. A. *Problema marginalizatsii gorodskogo naseleniia sovremennoi Rossii* [The Problem of Marginalization of the Urban Population in Contemporary Russia]. In: *Voprosy upravleniia*, 2014, no. 4 (10), pp. 88–92 (in Russian).
22. Rousseau, J. J. *Rassuzhdenie o naukakh i iskusstvakh* [Discourse on the Sciences and Arts]. In: Rousseau, J. J. *Izbrannye sochineniia v trekh tomakh* [Selected Works in Three Volumes], vol. 1. Moscow, GIHL Publ., 1961, pp. 41–64 (in Russian).
23. Smith, A. D. *Natsionalizm i modernizm: kriticheskii obzor sovremennykh teorii natsii i natsionalizma* [Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism]. Moscow, Praxis Publ., 2004. 464 p. (in Russian).
24. Stalin, I. V. *Marksizm i natsional'nyi vopros* [Marxism and the National Question]. In: Stalin, I. V. *Sochineniia* [Works], vol. 2: 1907–1913. Moscow, State Political Literature Publ., 1954, pp. 290–367 (in Russian).
25. Taylor, C. *Sekuliarnyi vek* [A Secular Age]. Moscow, BBI Publ., 2017. 967 p. (in Russian).
26. Tillich, P. *Izbrannoe: Teologiya kul'tury* [Selected Works: Theology of Culture]. Moscow, Yurist Publ., 1995, pp. 396–441 (in Russian).
27. Tolochko, A. *Kievskaiia Rus' i Malorossiiia v XIX veke* [Kyivan Rus' and Little Russia in the 19th Century]. Kyiv, Laurus Publ., 2012. 256 p. (in Russian).
28. Fichte, J. G. *Rechi k nemetskoii natsii* [Addresses to the German Nation]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2009. 349 p. (in Russian).
29. Shirokogorov, S. M. *Sotsial'naiia organizatsiia severnykh tungusov (s vvodnymi glavami o geografii rasseleniia i istorii etikh grupp)* [The Social Organization of the Northern Tungus (with Introductory Chapters on Settlement Geography and History of These Groups)]. Moscow, Nauka, Vostochnaia literatura Publ., 2017. 710 p. (in Russian).
30. Anthony, D. W. *Loshad', koleso i iazyk. Kak naezdnyiki bronzovogo veka iz evraziiskikh stepei sformirovali sovremennyi mir* [The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World]. Moscow, HSE Publ. House, 2023. 672 p. (in Russian).